PACIFIC UNITARIAN SCHOOL FOR THE MINISTRY
NON MINISTRARI SED MINISTRARE
INCORPORATED
MAY 12, 1906

BERKELEY, CALIFORNIA

FROM THE LIBRARY OF

HENRY WILDER FOOTE

1838-1889

MINISTER OF KING'S CHAPEL, BOSTON,

1861-1889

THE GIFT OF HIS CHILDREN

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/gtu_A32400003077827B_6

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1833.

Sechster Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

CBSK

v.6
1833

K27
789 v.6

Abhandlungen.

998

1.

Vorwort zu theologischen Charakteristiken.

Von

Dr. C. Ullmann.

Die in diesem Hefte mitgetheilte schöne biographische Skizze über die Bildung und das Wirken des ehrwürdigen Bischofs Münter vom Herrn Confessionarius Dr. Mynster in Kopenhagen gibt mir die erwünschteste Veranlassung, bei Eröffnung des sechsten Jahrgangs unserer Studien statt alles Apologetischen und Polemischen, was anderwärts üblich ist, einen Vorschlag über künftig zu gebende theologische Charakteristiken mitzutheilen, wodurch, wie ich hoffe, das Gebiet der Studien wenigstens intensiv erweitert und auf eine anziehende Weise bereichert werden soll.

Allerdings scheint der Augenblick diesem Vorhaben nicht günstig. In einer Zeit, wo so viele zerstörende Kräfte in der natürlichen und sittlichen Ordnung der Dinge walten, wo sich die Todtenglocken und der Freiheitsruf zu schauerlichen Tönen mischen, wo das Leben auch der ausgezeichnetsten und höchstgestellten Menschen wie von stürmenden Fluthen verschlungen wird und kaum eine Spur zurückläßt, wo überhaupt mit rasender Eile eine Erscheinung die andere treibt und verdrängt, und der ruhigen, sinnigen Betrachtung kaum noch ein stiller Raum im Leben gegönnt ist — in einer solchen Zeit könnte man es für thö-

richt halten, mit einem Wunsche vor das theologische Publikum zu treten, der sich gerade auf die unbefangene, keinem Parteizweck dienende Schilderung edler und wirkungsreicher Hingeschiedener bezieht. Dennoch kann ich mich nicht enthalten, meinen Wunsch auszusprechen, und hoffe selbst, tiefer erwogen, in der gegenwärtigen Lage der Dinge eine Rechtfertigung dafür zu finden.

Wenn es in der That eine sittliche Weltordnung gibt und ein Gott in der Geschichte lebt, so kann doch der Gang der Dinge, wie dunkel und verwirrt er auch jetzt vor uns liegen mag, nicht zu endlicher Zerstörung, zu dauernder Entzweiung und Verwilderung, sondern er muß jederzeit und auch jetzt wieder zur Erhaltung und Ordnung, zur höheren Einheit und schöneren Gestaltung des Lebens hinführen. Es muß aus allen Erschütterungen und Umwandlungen doch zuletzt ein gereinigtes und veredeltes Positives als das befriedigende Resultat für die Folgezeit hervorgehen. Dieses entwickelt sich aber als etwas Menschliches nothwendig im Zusammenhang mit Früherem, in geschichtlicher Fortbildung; denn selbst durch Revolutionen wird der Zusammenhang nicht geradezu abgebrochen, sondern nur verhüllt. Wer allen Zusammenhang mit der früheren Zeit, alles geschichtliche Leben aufheben und geradezu von vorne anfangen will, der erfährt sicher über kurz oder lang, daß er auf Sand gebaut hat. Die Vergangenheit darf uns — warum hätten wir sonst einen so tief eingepflanzten Sinn für dieselbe? — nie verloren gehen, sondern muß ihren guten und gesunden Bestandtheilen nach in die Gegenwart und Zukunft hineinwachsen, muß immer wieder für das kommende Geschlecht erweckt und belebt werden. Dieß geschieht aber durch echte, geistvolle, das Leben wirklich zur Anschauung bringende Geschichte, und namentlich durch Schilderungen ausgezeichneter, bedeutend wirksamer und ihre Zeit repräsentirender Männer. Es fordert also gerade die Zeit einer eigenthümlichen Gestaltung wie die

unsrige, wie sehr auch das Treiben auf der Oberfläche damit in Widerspruch zu stehen scheint, doch ihrem tieferen Bedürfnisse nach zur Wiedererweckung großer Männer der Vorzeit und zur Lebendigerhaltung eben Dahingeschiedener durch Wort und Schrift auf, und dieses Bedürfniß thut sich auch bei den besseren Zeitgenossen auf eine sehr entschiedene Weise kund. Auch wir möchten demselben entgegenkommen und hoffen etwas zur Befestigung und Förderung des wahren theologischen Geistes und zur gediegenen Entwickelung des Lebens beizutragen, indem wir — ich setze unbedenklich die Zustimmung der übrigen verehrten Mitherausgeber voraus — indem wir vorschlagen, in Zukunft theologische Charakteristiken zu einem stehenden Artikel in unserer Zeitschrift zu machen, so daß jeder Jahrgang deren einige oder wenigstens eine bringen soll. Indem ich nun diejenigen ehrenwerthen Gelehrten, die sich dazu berufen und geneigt fühlen, zu Beiträgen dieser Art dringend auffordere, erlaube ich mir, ohne damit einen Maaßstab vorzeichnen oder dem Besseren irgendwie vorgreifen zu wollen, meine Gedanken über diesen Gegenstand hier niederzulegen, um noch bestimmter anzudeuten, was mir vorschwebt.

Zu Charakteristiken, wie sie hier in einer allgemeinen theologischen Zeitschrift beabsichtigt werden können, eignen sich vorzugsweise solche Männer, die eine eigentlich theologische Bedeutung haben, die eine bestimmte Gesinnung und Strebung repräsentiren und in dieser Beziehung unter ihren Zeitgenossen durch Leben, Wort und Schrift gewirkt haben. Die Gelehrsamkeit als Besitz vieler und gründlicher Kenntnisse ist ein großes Gut, aber immer nur ein relatives; sie ist eine nothwendige Bedingung des Theologseyns und unterscheidet allerdings den Theologen so wesentlich von dem Nichttheologen, daß, wer nicht gelehrt ist, auf den Namen des erstern nicht Anspruch machen und ein tüchtiger Theologe der wahren, geistig verarbeiteten Gelehrsamkeit nie zu viel besitzen kann; aber das

aus Büchern zu Lernende ist es doch nicht an und für sich, was den echten Theologen constituirt, sondern dieß ist das geistige Band, wodurch alle Kenntnisse zu einem lebendigen Ganzen verknüpft sind, die Richtung, die sie im Dienste der Religion erhalten, das höhere Leben, in das sie aufgenommen und von dem sie getragen werden. Wenn irgendwo, so ist es hier der Geist, der lebendig macht, und der über den Wassern der Gelehrsamkeit schweben muß, um ihnen Gestalt und Wirkungskraft zu geben. Wer aber wahren Geist hat, bei dem wird sich derselbe als das Leben erzeugende Princip, als das Ursprüngliche, immer auch in einer mehr oder minder kräftigen Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit offenbaren; ein solcher wird nie schlechthin von einem Meister abhängen oder einer Schule angehören, sondern, ein Mann für sich, durch sich selbst seinen Standpunkt einnehmend, wird er auch innere eigenthümliche Wirkungen in seinen näheren und entfernteren Umgebungen hervorbringen. Solche Männer, lebendige, selbstständige und einflußreiche Vertreter des theologischen Geistes und Lebens, in denen eine in der Zeit vorhandene religionswissenschaftliche Bestrebung wie eine Pyramide in ihrer Spitze ausgeht, sie sind es zunächst, deren Schilderung wir hier beabsichtigen, weil nur die Darstellung solcher eigenthümlichen wissenschaftlichen Erscheinungen ein tieferes Interesse erregen und fruchtbar wirken kann. Indeß ist doch, wie gesagt, die Gelehrsamkeit etwas wesentlich zur Theologie Gehöriges und Unentbehrliches, und es können sich Männer durch großartige, erfolgreiche Förderung der zur Theologie erforderlichen Gelehrsamkeit hohe Verdienste erwerben, auch wenn der eigentlich theologische Geist nicht so kräftig und erregend bei ihnen hervortritt. Sie können treffliche und glückliche Arbeiter für historische und philologische, wenn auch nicht unmittelbar für religiöse Wahrheit seyn. Die Wahrheit aber dient der Wahrheit, und durch jeden scientivischen Fortschritt, selbst wenn er unmit-

telbar kein religiöses Moment enthielte und sogar augenblicklich mißbraucht würde, kann doch zuletzt die religiöse Wahrheit nur gewinnen. Der große Gelehrte also, der für die eine lebt, ist in der Hand der Vorsehung immer auch ein Werkzeug für die andere. Deßhalb mögen hier auch ausgezeichnete Gelehrte, die ihre Bemühungen der Theologie widmeten und vielleicht nur mittelbar auf ihre bessere Gestaltung einwirkten, durch Darstellung ihrer Thätigkeit freudig anerkannt und geehrt werden, aber stets auch nur solche, die sich wirklich durch große und eingreifende Leistungen hervorgethan und verdient gemacht haben. Da unsere Zeitschrift vorzugsweise der wissenschaftlichen Theologie gewidmet ist, so gehören praktische Theologen, für deren Charakteristik ohnedieß andere Blätter einen Theil ihres Raumes bestimmen, nur dann in unsern Kreis, wenn sie so gewirkt haben, daß aus ihrer Thätigkeit oder aus ihren Schriften etwas Neues und Eigenthümliches für die Grundsätze der theologischen Praktik resultirt, daß sie also mittelbar oder unmittelbar etwas zur Weiterförderung der Wissenschaft beigetragen haben. Vielleicht dürfte es aber nicht unfruchtbar und in jedem Falle würde es sehr interessant seyn, wenn auch solche Männer hier zur Sprache kämen, die nicht eigentlich Theologen waren, die aber auf den Gang der allgemeinen Bildung und damit zugleich auf die Gestaltung der sittlichen und religiösen Denkweise einen entscheidenden Einfluß ausgeübt oder als bedeutende politische Personen die Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse, sey es günstig oder ungünstig, bestimmt haben. Es könnte also das Verhältniß großer Dichter, wie Dante, Shakspeare, Klopstock, Novalis, Schiller, Goethe — großer philosophischer Schriftsteller, wie Spinoza, Leibnitz, Lessing, Kant, Jacobi, Fichte — großer Staatsmänner und Fürsten, wie Carl V., Joseph II., Friedrich II. — solcher Männer Verhältniß zum Christenthum, zur Theologie

und Kirche könnte auch in größeren vergleichenden Zügen geschildert werden.

Ohne Zweifel wird es als zweckmäßig betrachtet werden, wenn wir diese Charakterzeichnungen vorzugsweise auf Verstorbene beschränken. Der Hingeschiedene erhebt sich über die Schranken einer falschen Vorliebe und einer engherzigen Mißgunst, er zwingt beinahe von selbst das edlere Gemüth zu einer unbefangenen und doch hochsinnigen Betrachtung, zu einer reinen Auffassung und würdigen Darstellung; auch ist seine Lebensbahn abgeschlossen, bietet ein Ganzes dar, und läßt über den Werth, ja zum Theil schon über den Erfolg seiner Bestrebungen ein umfassendes Urtheil zu. Todtengerichte im menschlichen Sinne des Wortes, im Bewußtseyn eigener Mangelhaftigkeit, ohne Anmaßung und Bitterkeit, mit Ernst und Milde, mit unbestochener Gerechtigkeit und Freimüthigkeit abgehalten, wie es sich für den geziemt, der selbst als Sterblicher einem ausgezeichneten Hingeschiedenen gegenüber steht, solche Gerichte, in denen sich offene Wahrheit und schonende Liebe gatten muß, möchten und sollten diese Schilderungen seyn. Das Alles aber wird am sichersten erreicht, wenn der Geschilderte schon vom Schauplatz abgetreten, den nächsten persönlichen Beziehungen und Interessen entrückt ist. Es kann freilich unter gewissen Bedingungen auch bei noch Lebenden erreicht werden, und wer sich die Selbstentäußerung zutraut und wirklich die Kraft besitzt, einen Mitlebenden so frei, so unbefangen und gerecht wie einen Todten zu behandeln, dessen Darstellung soll uns auch willkommen seyn; ungleich willkommener auf jeden Fall als diejenige Schilderung, welche einem Verstorbenen das darbringen zu müssen glaubt, womit man wohl Lebende erfreut, ein schmeichelndes Lob und ein gutmüthiges Bedecken der Schwächen. Dessen haben sich die Studien ihres Wissens noch nicht schuldig gemacht, und wünschen jetzt nicht damit anzufangen.

Wenn durch Beschränkung auf Verstorbene eine parteilose Ruhe und Offenheit für die Betrachtung gewonnen wird, so möchten wir derselben doch auch das Interesse der Neuheit und frischen Lebendigkeit nicht gern entziehen; dieß wird aber gewonnen, indem wir vorzugsweise Hingeschiedene aus der neueren und neuesten Zeit wählen, die noch entscheidenden Einfluß auf den jetzigen Zustand der Theologie und Kirche ausgeübt haben. Die nächste Vergangenheit tritt noch selbst gleichsam in die Gegenwart herein, knüpft sich durch unzählige Fäden an unser eigenes Thun und Denken und gibt uns die größten Lehren und Warnungen. Sie läßt eigentlich auch am meisten eine wahre Charakteristik, eine ins Einzelne gehende und zu lebendigster Anschaulichkeit durchgebildete Schilderung der geistigen Eigenthümlichkeit eines Mannes zu. Aber freilich sind es auch manche ferner Stehende, deren Geisteskraft und Wirksamkeit noch tief in unser theologisches Leben eingreift, und die oft noch frischer und unverwelkter vor uns stehen, als andere, die gestern erst von uns gegangen sind. Wie viele fruchtbare Keime streut auch heute noch Herder aus! Wie wirken gerade jetzt wieder Calixtus, Spener und Bengel! Wie gewaltig tönen die Stimmen der Reformatoren zu uns herüber! Wie viel näher sind selbst die Theologen des Mittelalters wieder unserm Verständniß und unserm lebendigen Gebrauche gerückt, und noch mehr die Theologen des höheren christlichen Alterthums, unter denen auch jetzt noch, wie vor mehr als tausend Jahren, ein Origenes, ein Chrysostomus und Augustinus die Gemüther erregen, die Geister wecken und stärken. Deshalb werden wir auch in die nähere und entferntere Vorzeit zurückkehren, aber überall, wie es auch bei lebendiger Geschichte nicht anders seyn kann, mit Beziehung auf den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft und Kirche, und so, daß aus der eigenthümlichen, unsern Zeitgenossen fremd gewordenen Zeit-

form zugleich das ewig Wahre, Schöne und Gute hervorleuchte, das auch uns Licht und Erhebung gewährt. Besonders dürften hier vergleichende Schilderungen, vitae parallelae, an der Stelle seyn, um uns die Vergangenheit näher zu bringen und zu den interessantesten Beziehungen Anlaß zu geben.

Was die innere Beschaffenheit und die Form solcher Charakteristiken betrifft, so erlaube ich mir folgende Vorschläge. Sie sollen nicht eigentliche Biographieen seyn, dieß würde der Tendenz und Einrichtung unserer Zeitschrift nicht entsprechen. Da jedoch eine wirklich geist- und gemüthvolle Theologie sich stets aus und mit dem Leben ihres Urhebers entwickelt und der Gang des Schicksals auf jeden wahrhaft innerlichen Theologen von großem Einfluß ist, so mögen die wichtigsten Lebensmomente des zu schildernden Mannes hervorgehoben werden, aber in der Regel nur solche, die auf seine religiöse und wissenschaftliche Entwickelung bestimmend eingewirkt haben. Aehnlich, denke ich, verhalte es sich mit der Aufführung der Schriften. Auch diese mag statt finden, wenigstens die Angabe der wichtigeren; aber es darf auch hier nicht ein eigentlich litterärischer Zweck verfolgt, sondern es soll der höhere wissenschaftliche Gesichtspunkt festgehalten werden. Nicht ein notizenreiches Verzeichniß wird das Rechte und Wünschenswerthe seyn, sondern eine gedrängte Zusammenfassung des Inhaltes, eine geistvolle Bezeichnung des Sinnes und der Tendenz, eine Hervorhebung der innerlichen Bedeutung der Hauptproductionen eines Mannes.

Die Hauptsache bleibt immer ein treues, lebendiges, scharf gezeichnetes Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit, des theologischen Geistes, des Denkens und Strebens eines Mannes, so daß es möglichst anschaulich wird, was er in seinem Innersten, was er seinem besten Theile nach war, wie er dieß geworden, von welchen

Grundprincipien aus seine Ueberzeugungen sich gebildet, wie er sich empfangend und rückwirkend zu seiner Zeit verhalten, und was er auch für uns noch seyn kann in der Fortbildung der Theologie. Für eine solche Charakteristik ist eine doppelte Art und Weise denkbar, wie für die Biographie; Herder nennt sie die idealisirende und porträtirende, und in gewissen Schranken gehalten ist auch die erstere nicht ganz verwerflich. Sie geht auch von einer historischen Basis aus, sie benutzt aber die Erscheinung eines Menschen mehr als Substrat eines zu schaffenden Gedankenbildes; sie verdeckt die Schattenseiten und steigert die guten Eigenschaften zu einer solchen Reinheit und Höhe, daß sie ein Ganzes bilden, welches der Seele des Verfassers als Inbegriff der Vollkommenheit für den gegebenen Fall vorschwebt. Solche Darstellungen können unter gewissen Bedingungen auch erregend und erhebend wirken, wir aber müssen sie verschmähen, wir suchen hier durchaus geschichtliche Wirklichkeit und volle Wahrheit; nicht die Verflüchtigung des individuellen Lebens zu einem Ideal, sondern die Verwirklichung von Ideen in einem individuell bestimmten, wahrhaftigen Leben. Freilich nur ein von Ideen beherrschtes Leben ist ein wahrhaft wissenschaftliches und im höheren Sinne menschliches, aber gerade ein solches bedarf nicht idealisirt zu werden, sondern es wird in seiner vollen Geschichtlichkeit den schönsten und tiefsten Eindruck hervorbringen. Unsere Sache ist also die porträtirende Methode, die gerade das Eigenthümlichste, das was *diesen* Mann machte und von andern unterschied, das eigentlich Charakteristische recht scharf und klar hervorhebt und sich nicht scheut, die volle helle Wirklichkeit einer geistigen Erscheinung nach allen Beziehungen zur Anschauung zu bringen, wenn auch dabei manche Züge gegeben werden müssen, die nach den festgestellten Anforderungen nicht zu den schönen und edeln gehören. Nur ein solches Bild wird durch seine innere

Wahrheit auch lebendig seyn, es wird nicht, wie ein Schatten, spurlos an der Seele des Betrachters vorüberziehen, sondern sich tiefer eingraben, Wurzeln schlagen und neue Keime hervortreiben. Wenn nach einer solchen Darstellung theologischer Charaktere mit sinnvollem Ernste gestrebt wird, dann ergibt sich von selbst auch die rechte Form, die Lebendigkeit und klare Anschaulichkeit der Darstellung; und es wäre höchstens noch dieß in Erinnerung zu bringen, daß wir uns bei allen Schilderungen die gedrängteste Kürze erbitten müssen, ohne jedoch über den jedesmaligen Umfang, der sich vielmehr aus dem Gegenstand ergeben muß, etwas Allgemeines bestimmen zu wollen.

Möge dieser Vorschlag einer günstigen Aufnahme und Wirkung sich erfreuen! Vielleicht gelingt es dann noch mehr, als bisher schon geschehen ist, der Gegenwart erhebende Bilder aus der Vergangenheit zur Belehrung und Erweckung vorzuhalten und der Zukunft die Anschauung wissenschaftlicher Charaktere aus der Gegenwart zu überliefern, die doch immer von Näherstehenden lebendiger und individueller aufgefaßt werden, als von Nachlebenden. Einstweilen eröffnen wir hier die Reihe der Charakteristiken mit einer biographischen Skizze über den seligen Bischof Münter, die der geistvolle, auch in Deutschland durch seine gelehrten Arbeiten rühmlichst bekannte Schwiegersohn des edlen Verstorbenen, Herr Oberhofprediger und Confessionarius Dr. Mynster, auf meine Bitte gütigst mitgetheilt hat. Es ist dieß zugleich die schicklichste Einleitung zu der nachgelassenen Arbeit Münter's selbst, welche wir in diesem Hefte der Studien liefern. Der Hingeschiedene sprach mehrmals die Absicht aus, einen Beitrag von seiner Hand in unsere Zeitschrift zu geben; Herr Dr. Mynster glaubte also in dessen Sinn zu handeln, wenn er uns den nachfolgenden historischen Aufsatz zustellte, und wir wissen ihm dafür den herzlichsten Dank. Was das Leben

und Wirken Münter's betrifft, so tritt darin allerdings mehr das gelehrte, als das eigentlich theologische Element hervor, wie dieß auch von Mynster selbst unverholen angedeutet ist, aber dabei ist seine gelehrte Wirksamkeit, deren glänzende Leistungen ihm einen europäischen Ruf und einen unverwelklichen Namen erworben, von einem so schönen und milden theologischen Geiste begleitet, seine Thätigkeit in dem ersten Kirchenamte seines Vaterlandes offenbart einen so kräftigen und freien Sinn, eine so fromme Gewissenhaftigkeit, eine so ungesuchte, bloß von innen herauskommende Würde, und der ganze Mann ist so durchaus eine Seele ohne Falsch, ein Herz voll biederer Gutmüthigkeit, die gegen Große und Geringe, gegen Nahe und Ferne jeden Augenblick überströmt, daß man von der Schilderung nicht bloß den Eindruck einer Achtung gebietenden wissenschaftlichen Persönlichkeit, sondern auch tiefere sittliche und religiöse Einwirkungen empfangen wird. Wir dürfen uns sicher versprechen, daß jeder Leser dieser lebendigen Darstellung mit Theilnahme folgen und das Menschlich-Schöne in derselben in vollem Maaße empfinden werde.

2.

Dr. Friedrich Münter,

Bischof von Seeland.

Eine biographische Skizze

von

Dr. J. P. Mynster.

Eine ausführliche Lebensbeschreibung des verewigten Bischofs würde, bei seiner Stellung und Thätigkeit, bei

seinen verschiedenen Reisen und sehr ausgebreiteten Verbindungen, nicht bloß die Geschichte der dänischen Kirche und der dänischen Gelehrsamkeit in mehreren Fächern während seines nicht kurzen Lebens umfassen, sondern auch in die mancher anderen Länder eingreifen, und verschiedene Zeiten, so wie viele berühmte und denkenswerthe Männer dem Leser vorführen. Es würde auch nicht an Materialien fehlen, indem von Münter selbst viele Aufzeichnungen und Tagebücher vorhanden sind, und manche Freunde ohne Zweifel seine Briefe werden aufbewahrt haben, so wie er die ganze Sammlung der Briefe seiner gelehrten Freunde und Correspondenten in der schönsten Ordnung hinterlassen hat. Ein solches Unternehmen würde aber, wenn es würdig ausgeführt werden sollte, viele Einsicht und langen anhaltenden Fleiß erfordern; auch könnte es noch nicht mit aller zu wünschenden Offenheit geschehen. Hier begnügen wir uns eine Skizze des denkwürdigen Lebens zu entwerfen. Die Quellen sind hauptsächlich ein Aufsatz, den Münter selbst im Jahre 1819 für die dänische Ausgabe des Conversations-Lexikons geschrieben hat, und eine genaue Bekanntschaft, die, in früher Jugend mit dem Lehrer gestiftet, später mit dem geneigten Vorgesetzten immer unterhalten, in den letzten funfzehn Jahren, in einem sehr nahen Familienverhältnisse, zur innigsten Vertraulichkeit anwuchs. Bei der Arbeit begleiten uns Verehrung und Liebe, aber auch die Freimüthigkeit, die wir alle gegen ihn selbst, auch über ihn selbst, zu brauchen gewohnt waren.

Friedrich — oder nach seinem ganzen Taufnamen, den er aber nie gebrauchte, Friedrich Christian Carl Heinrich — Münter war am 14. October 1761 zu Gotha geboren. Sein Vater, Dr. Balthasar Münter, war aus Lübeck gebürtig, wo seine Voreltern, ursprünglich aus den Niederlanden herstammend, seit ein Paar Jahrhunderten als Bürger und Kaufleute gelebt hatten. Die Mutter, Magdalena Sophia Erne-

stine Friederike von Wangenheim aus einer alten adeligen Familie, war im Stifte Altenburg — wie die Tochter sagt — „sehr fromm, klösterlich und zierlich, zu adeliger Zucht und Sitte erzogen, denen sie auch bis zu ihrem Tode treu geblieben ist." Als sie den jungen, sich früh auszeichnenden Prediger heirathete, war dieser als Waisenhausprediger und Hofdiakonus in Gotha angestellt. Ein Paar Jahre nach der Geburt des oben genannten Sohnes — ein älterer war früh gestorben — ward er zum Superintendenten in Tonna, zwei Meilen von Gotha, ernannt. Aber schon im Jahre 1765, 30 Jahre alt, erhielt er den ehrenden Ruf als Hauptprediger an die deutsche St. Petrikirche nach Kopenhagen. Dadurch ward unser Münter schon im vierten Jahre seines Lebens nach Dänemark versetzt.

Das Amt eines Hauptpredigers an der St. Petrikirche war damals eine sehr bedeutende Stelle. Es lebten weit mehrere deutsche Familien in Kopenhagen als jetzt, und sie behielten länger die deutsche Sprache bei, auch hielten sich noch viele vornehme dänische Familien zur deutschen Gemeinde. Resewitz, ältester Hauptprediger an dieser Kirche, verließ Kopenhagen 1774, und da sein Nachfolger nichts Auszeichnendes hatte, war Dr. Balthasar Münter einer der angesehensten Prediger in der Hauptstadt. Seine Predigten, die sonntäglich ganz oder im Auszuge gedruckt erschienen, wurden auch in Deutschland viel gelesen. Sie zeichneten sich durch Kraft und Klarheit, so wie durch einen reinen Styl aus, und der mündliche Vortrag war sehr anziehend. Seine geistlichen Lieder wurden sehr geschätzt. In Rücksicht des Schul- und Armenwesens seiner Gemeinde hatte er große Verdienste.

Ob er gleich an gelehrten Werken nichts sehr Bedeutendes geliefert hat, hatte er doch schöne gelehrte Kenntnisse, viele Belesenheit und viele Bildung. Das Verhältniß, in das er zu dem Grafen Struensee trat, dessen

schnelle Erhöhung und plötzlicher Sturz die Aufmerksamkeit von ganz Europa erregte, vermehrte seine Celebrität; seine Bekehrungsgeschichte Struensee's ward in mehrere Sprachen übersetzt, und wird noch in England so häufig gelesen, daß vor wenigen Jahren eine neue Auflage derselben nöthig ward. Im Umgang gewandt, leutselig und doch fest, lebte er mit den bedeutendsten Staatsmännern, mit sehr vielen Gelehrten und Künstlern auf dem vertraulichsten Fuße, auch bei dem Bürgerstande und selbst in den niedrigsten Klassen genoß er eines solchen Ansehens und Vertrauens, daß noch nach beinahe 40 Jahren — er starb 1793 — sein Andenken bei der Gemeinde in Segen lebt. Die Stellung des Vaters hatte natürlicher Weise auf die Entwickelung des Sohnes einen bedeutenden Einfluß.

Der Vater lebte in einer sehr günstigen ökonomischen Lage, er konnte sich und den Seinigen alle Bequemlichkeiten des Lebens verschaffen, und an der Erziehung der Kinder wurden weder Kosten noch Sorgfalt gespart. Ein jüngerer Bruder, der den Vornamen des Vaters trug, ein wilder Knabe, in dem aber edles Feuer glühte, und den ein unwiderstehlicher Drang zum Seedienst hinzog, ertrank im 17ten Jahre beim Schwimmen vor Bordeaux. Zwei Töchter schmückten das väterliche Haus; die ältere, Friederike, nachher Gattin des jetzigen geheimen Conferenzraths Brun, den Edelsten Dänemarks und Deutschlands als Schriftstellerin und als Freundin so werth; die jüngere, Johanna, hernach an den, als Schriftsteller bekannten, in mehreren bedeutenden Aemtern gestandenen C. U. D. von Eggers verheirathet, starb 1797. Wie sorgfältig auch die Kinder im münterschen Hause erzogen wurden, scheint es ihnen doch nicht an Freiheit gefehlt zu haben. Der Bischof wußte noch manche recht wilde, doch nie bösartige Knabenstreiche von seiner Kindheit zu erzählen, und die noch lebenden Jugendgenossen stimmen damit überein. Die beiden Predigerhäuser, welche der

Vater nach einander bezog, lagen dicht neben der Kirche, und wie der Garten und die Kirchhöfe einen weiten Tummelplatz darboten, so erregten die alterthümlichen Gebäude, welche den Platz umgaben und größtentheils der Kirche gehörten, die Kirche selbst, und besonders die schöne Begräbnißcapelle tiefere Gefühle, welche nachher nie erloschen. Den Sommer brachte man auf einem Garten zu, nahe vor der Stadt, an einem kleinen See anmuthig gelegen.

Der Unterricht des Sohnes wurde tüchtigen Privatlehrern übertragen. Obgleich es wohl nicht an allerlei Ungezogenheiten fehlte, schildert doch die Schwester schon den Knaben als überaus ehrlich, ernst, fleißig und exemplarisch. Der Heißhunger nach Büchern regte sich früh, und viele sowohl ältere als neuere Dichter wurden theils in der Originalsprache, theils in Uebersetzungen gelesen. Dennoch versäumte er seine eigentlichen Studien nicht, und mehrere Wissenschaften fesselten schon den lernbegierigen Knaben. So machte sein Lehrer J. Wolff, nachher Professor der Mathematik, ihm diese Wissenschaft lieb. In Spengler's bedeutendem Conchyliencabinette lernte er nicht bloß das Aeußere kennen, sondern auch die systematischen Namen; besonders aber zogen ihn Kretzensteiner's Umgang und Vorlesungen so zu der Naturlehre hin, daß er daran dachte, sich diesen Wissenschaften ganz zu widmen, um einst Nachfolger jenes zu seiner Zeit ziemlich berühmten Professors zu werden, und er giebt selbst an, daß dieses vielleicht der Plan seines Lebens geworden wäre, wenn nicht, nach der damaligen Einrichtung der Universität, die Professur der Physik mit der Medicin verbunden gewesen wäre, denn für diese spürte er keine Neigung. Von dauernderem Einflusse waren die häufigen Besuche Niebuhr's im väterlichen Hause; seine Gespräche über das Morgenland hörte Münter begierig, und als ihn Niebuhr lieb gewann und ihm Zutritt zu

seiner Bibliothek und seinen Sammlungen verstattete, entwickelte sich in ihm die Liebe zum antiquarischen Studium, die so schöne Früchte getragen hat. Den Kunstsinn zu wecken und zu nähren, trug die Bekanntschaft mit dem berühmten Kupferstecher Preisler bei. Nur der Musik, obgleich der Vater sie liebte und übte, blieb er immer entfremdet. Ueber seine Studien führte der Vater fortwährende Aufsicht, sah seine Ausarbeitungen durch, kritisirte sie strenge, und war besonders gegen die poetischen Versuche unbarmherzig, vielleicht weil er fürchtete, daß sich der feurige Junge in einen mittelmäßigen Poeten verlaufen möchte. Auch dimittirte ihn der Vater selbst im Jahre 1778 zur Universität, wo er die erste Prüfung — das bei uns sogenannte examen artium — so rühmlich bestand, daß er bei der Inscription eine der lateinischen Reden hielt, welche den Beiden übertragen wurden, die sich am meisten ausgezeichnet hatten.

So bildete sich unter der Anleitung und durch das Beispiel eines trefflichen Vaters, und in den glücklichsten Umgebungen der heranreifende Jüngling. Was er in wissenschaftlicher Rücksicht so vielen ausgezeichneten Männern verdankte, haben wir schon angedeutet, aber auch auf die ganze Bildung mußten diese Verhältnisse sehr vortheilhaft einwirken. Das damalige Leben in den gebildeten Kreisen zu Kopenhagen hat Münter's geistreiche Schwester Friederike Brun in ihrer Jugendgeschichte a) so anmuthig und lebendig geschildert, daß Jeder uns danken wird, der, etwa hier erst auf diese Darstellung aufmerksam gemacht, sie in die Hand nimmt. Wie viele bedeutende Namen glänzen doch hier! die Bernstorfe, Stolberge, Schimmelmann's, Reventlow's, Kramer, Resewitz, Niebuhr, Klopstock, Ger-

a) Wahrheit aus Morgenträumen. Aarau 1824.

stenberg, Sturz und so viele andre. Und wenn auch die Behauptung von Voß nicht ohne Wahrheit ist, daß sich damals zu Kopenhagen eine gewisse deutsche Aristokratie gebildet hatte, wenn in jenen Kreisen Mehrere — bei weitem nicht Alle — nicht bemerken wollten, daß die Bildung in Dänemark schon weit fortgeschritten war, und wenn diese Geringschätzung wieder die Eifersucht der ganz Einheimischen rege machte, so war das münter'sche Haus über dieses kleinliche Wesen völlig erhaben. Man lebte auch da mit vielen dänischen Familien in vertraulichen Verhältnissen, unter andern mit dem um die dänische Litteratur sehr verdienten Geheimerath Carstens. Mit besonderer Dankbarkeit aber gedachte Münter immer Tyge Rothe's, in dessen Haus er von Kindheit an häufig gewesen. Dieser Mann — in Deutschland besonders durch sein Werk über die Wirkung des Christenthums auf den Zustand der Völker von Europa bekannt — hatte früher in Staatsdiensten gestanden, lebte jetzt aber den Wissenschaften, und widmete seine glückliche Muße einem philosophischen Studium der Natur und der Geschichte; auch behandelte er viele staatsökonomische Gegenstände. Sein Beispiel zeigte, was er irgendwo gesagt hat, „daß man im Studierzimmer sitzen kann, frei, glückselig, edel, wie irgend ein Sterblicher es zu seyn vermag." Seine Ansichten waren begeistert und tief, und Münter bezeugt, daß er sich seiner mit väterlicher Liebe angenommen, und ihm viele Gesichtspuncte eröffnet habe, die sonst nur das Resultat mehrjähriger Studien zu seyn pflegen.

Wenn wir nun vorgeben wollten, daß Münter in solchen Umgebungen gebildet als ein feiner junger Mann in die Welt getreten sey, so würde Jeder, der ihn gekannt hat, widersprechen. Denn Münter hatte nie, was man feine Manieren nennt, hatte sie in seiner Jugend noch weniger, er vernachlässigte oft sein Aeußeres, hatte von den

jetzigen Moden nicht den geringsten Begriff — eher von denen des Alterthums oder des Mittelalters — er liebte kräftige Ausdrücke, und da er sich gar nicht geniren mochte, zeigte er gegen die conventionellen Formen des gesellschaftlichen Anstandes wenig Ehrfurcht. Woran man aber die bessere Erziehung gleich erkannte, war die Offenheit, womit er selbst dieses alles gestand, und die Freiheit, womit er in jeder Gesellschaft auftrat, und auch von dem Vornehmsten nicht eingeschüchtert wurde; denn von der Befangenheit eines bloßen Stubengelehrten war auch nicht die geringste Spur. So zeigte auch sein Gespräch, indem Nichts, was im höheren geselligen Verkehr vorkömmt, ihm fremd war, daß er sich in den besseren Kreisen gebildet hatte. Noch mehr aber zeigte sein ganzes Leben, daß er in der frühen Verbindung mit so vielen Edlen eine bessere Bildung gewonnen hatte, als die bloß äußere der Formen. Es zeigt sich oft in den Kinderspielen ein tieferer Sinn, dessen Aeußerungen erst später recht auffallend werden. So erzählt Fr. Brun, daß die 6 bernstorffschen Kinder nebst den 3 münterschen und noch 2 sehr geliebten Spielkameraden einen Orden unter sich gestiftet hatten, wozu Diplome ausgetheilt wurden, ungefähr so lautend: „N. vergesse nie, daß er gehört zur heiligen Compagnie." „O!" fügt die Erzählerin hinzu, „wohl haben wir's nie vergessen!"

Als Student lebte er vorzüglich mit dem ältesten Sohne des oben genannten T. Rothe, jetzt erstem Deputirten in der schleswig-holstein-lauenburgischen Canzlei, und erstem Mitgliede der Universitäts-Direction, und mit den beiden Snedorffen, von denen der Eine hernach als Professor der Geschichte seine Zuhörer durch seinen geschmackvollen Vortrag bezauberte, leider aber auf einer Reise in England, durch einen unglücklichen Fall vom Wagen, einen frühen Tod fand, der Andere, zuletzt Admiral und Chef des Seecadettencorps, mehrere schöne lyri-

sche Gedichte geschrieben hat, die schon Ewald als „gute, starke Verse" rühmte. Er besuchte auch in diesen Jahren häufig eine treffliche Frau, Madame Andersen geb. Hauber, die mit der schönsten allgemeinen Bildung wirkliche Gelehrsamkeit verband. Die Schwester bezeugt, daß Münter, so wie sie selbst, bei ihr so recht zu Hause war, und daß er beim Studium der griechischen Sprache sich oft bei der gelehrten Freundin Raths erholte.

Der genannte große Dichter Ewald, der die Flammen seines tiefen, kräftigen, durch frühes Unglück ernst gestimmten Gemüths bald zwar in sinnlichen Ausschweifungen, bald aber auch in den vollsten Strömen des reinen Liedes kühlte, dessen Harfe den erhabensten Gefühlen und der Wahrheit geweiht war, stand während der Kindheit und ersten Jugend Münter's in seiner reifsten Blüthe. Zwar nicht in dem Schutze der Mächtigen, wohl aber in der Bewunderung der Nation hatte er seinen Lohn gefunden. Auch Münter ward früh von seinen Gesängen hingerissen, und suchte hernach seine persönliche Bekanntschaft. Das erste Gedruckte von Münter ist, nächst einer Uebersetzung einer Schrift von T. Rothe ins Deutsche, die Uebersetzung eines Trauerspiels dieses Dichters in Versen: Balder's Tod (Kopenhagen 1780). Die Uebersetzung erlebte zwar 1785 eine zweite Auflage, gewann auch dem Dichter den Beifall des Auslandes, der Uebersetzer erndtete aber für seine Arbeit wenig Lob (vergl. Allgem. deutsche Bibl. XLVI, 436. LXVIII, 444.). Nach dem früh erfolgten Tode des Dichters lieferte Münter im deutschen Museum 1781. Nachrichten über sein Leben. Der Pflegerin des siechen, elenden Körpers, der die große Seele umhüllte, nahm Münter sich an, so lange sie lebte.

Noch ehe er seinen akademischen Cursus anfing, hatte Münter sich für das Studium der Theologie entschieden, und bald reifte in ihm der Entschluß, sich zum akademischen Docenten auszubilden. Der nachherige Bischof

Balle, damals Professor der Theologie, hatte in ihm vorzüglich die Lust zur Kirchengeschichte, für die ihn auch seine natürlichen Anlagen bestimmten, rege gemacht, und Balle's Vorlesungen über diese Wissenschaft, in welchen er seine gründliche Kenntnisse in einem lebendigen und kräftigen Vortrage mittheilte, waren ihm besonders nützlich. In drei Jahren hatte er seinen Cursus vollendet, erhielt in allen Prüfungen den besten Charakter, und wurde mit den ehrendsten Zeugnissen seiner Lehrer entlassen.

Im Frühjahr 1781 ging er nach Göttingen, um seine angefangenen Studien fortzusetzen. Die hohe Achtung, in der sein Vater stand — sagt er selbst in dem oben erwähnten Aufsatze — und die Empfehlungen Klopstock's eröffneten ihm auf dieser Reise den Zutritt zu den ausgezeichnetsten Gelehrten und Dichtern des nördlichen Deutschlands, als Hensler, Jerusalem, Ebert, Herder, Wieland, Gleim und Mehreren, die ihn auf das liebreichste empfingen, und er hatte das seltene Glück, auf seiner Reise dauernde Verbindungen anzuknüpfen. In den zwei Jahren, die er in Göttingen zubrachte, legte er sich unter Heyne, Koppe, Walch und Spittler auf die heilige und profane Philologie und Geschichte, erweiterte auch in den Vorlesungen Böhmer's seine Kenntnisse im Kirchenrecht, worin er schon in Kopenhagen durch die Vorträge J. E. Cölbiörnsen's einen guten Grund gelegt hatte. Bei Gatterer übte er sich alte Diplome und Handschriften zu lesen und zu beurtheilen. Die freundschaftliche Anleitung Spittler's zum historischen Studium setzte, was T. Rothe zu Hause angefangen hatte, fort. Im Herbste 1783 kehrte er nach Dänemark zurück.

Um diese Zeit hat er seine metrische Uebersetzung der Offenbarung Johannis (Kopenhagen 1784. 2. Ausg. 1806.) ausgearbeitet; auch eine dänische Abhandlung über die Fortschritte der Hierarchie unter Innocenz III. (Kop. 1784.).

Ein Paar dichterische Versuche hat er im deutschen Mercur für 1781 und 1783 drucken lassen.

Bald aber sah er einen sehnlichen Wunsch erfüllt. Mit königlicher Unterstützung trat er im Frühjahr 1784 eine Reise in das südliche Europa an. Ueber Wien ging er nach Italien, wo er sich ein ganzes Jahr in Rom aufhielt, und durch die Verbindungen, in welche er kam, Gelegenheit hatte, die Verfassung und die Grundsätze der römischen Kirche genauer kennen zu lernen, auch den Kampf der jesuitischen und der jansenistischen Parthei mit anzusehen. Mit einigen Häuptern der letztern, besonders mit dem edlen Bischof Scipio Ricci, stand er in Verbindung. Vorzüglich erfreute er sich der Gunst des nachherigen Cardinals Borgia, des beständigen Freundes und Beschützers der dänischen Reisenden, der ihm sein Museum und alle seine litterarischen Schätze öffnete, ihm Erlaubniß verschaffte, in den Bibliotheken zu arbeiten, und ihm antrug, auf seine Kosten nach Aegypten zu reisen, welches Anerbieten er aber nicht annehmen konnte. Er lernte die koptische Sprache, ließ in Rom eine Probe der koptischen Uebersetzungen des Daniel drucken, und entdeckte in der corsinischen Bibliothek die Statuten der Tempelherren, die er später herausgab a). Die Kunst und die Alterthümer zogen auch den Reisenden an, und die Beschäftigung damit war um so lehrreicher, da Zoege ihm Freund und Wegweiser wurde, und da er im Hause Borgia's Gelegenheit hatte, die Bekanntschaft der gelehrtesten Alterthumsforscher zu machen.

Seine Dankbarkeit für das viele Gute, was er zu Rom bei Borgia genossen, zeigte Münter nicht bloß nach dessen Tode in einem Aufsatze über ihn in der dänischen Monatsschrift Minerva, sondern als Borgia in den letzten Jahren seines Lebens durch die politischen Um-

a) Statutenbuch des Ordens der Tempelherren. Berlin 1794.

wälzungen in sehr bedrängte Umstände gekommen war, veranlaßte Münter, daß Dänemark einen Theil seiner Schuld an diesen um die Dänen so verdienten Mann durch eine reiche Collecte abtrug, und hatte ihm auch einen Zufluchtsort in Dänemark, in seinem eignen Hause, bereitet.

So befriedigend erschien Müntern die Reise in späteren Jahren; größere Ansprüche mag wohl der junge Reisende gemacht haben. Wenigstens schreibt Goethe (aus meinem Leben 2 Abth. I. 374) aus Rom: „Doctor Münter ist hier, von seiner Reise nach Sicilien zurückkehrend, ein energischer heftiger Mann, seine Zwecke kenne ich nicht. Er wird im Mai zu Euch kommen, und Mancherlei zu erzählen wissen. Er reiste zwei Jahre in Italien. Mit den Italienern ist er unzufrieden, welche die bedeutenden Empfehlungsschreiben, die er mitbrachte, und die ihm manches Archiv, manche Bibliothek eröffnen sollten, nicht genugsam respectirt, so daß er nicht völlig zu seinen Wünschen gelangte. Schöne Münzen hat er gesammelt u. s. w." Münter hatte Nichts einzuwenden, als ich ihm die Stelle zeigte.

Von Rom aus besuchte er Neapel und Sicilien, und trat auch da in freundschaftliche Verbindungen mit mehreren der edelsten Männer Italiens, unter diesen mit Filangieri und mit dessen Freund Donato Tommasi, damals Advokaten, nachherigem Staatsminister zu Neapel. Eine Frucht dieser Reise waren seine „Nachrichten über beide Sicilien", die er nach seiner Zurückkunft in 2 Bänden herausgab, und die ins Deutsche, Holländische, Italienische, und auszugsweise ins Schwedische übersetzt wurden a).

---

a) Es ist in einem deutschen Blatte den Dänen vorgeworfen worden, daß sie nicht dafür gesorgt hätten, dieses Werk ihrer Litteratur einzuverleiben. Die Urschrift war aber dänisch und wurde in dieser Sprache in den Jahren 1788 u. 89 gedruckt;

Von Italien wollte Münter nach Paris gehen; dieser Plan wurde aber durch den Tod seines Bruders vereitelt, welcher Unglücksfall ihn bestimmte, nach Dänemark zurückzukehren, um die trauernden Eltern zu trösten. Er eilte daher durch die Lombardei, die Schweiz und durch Deutschland zurück, und langte im Sommer 1787, nach einer Abwesenheit von etwas über 3 Jahren, wieder in Kopenhagen an.

Nach seiner Zurückkunft sollte er erst als Professor der griechischen Sprache angestellt werden; da er aber nicht als Philolog ex professo studirt hatte, fühlte er sich dieser Stelle nicht gewachsen. Bald öffnete sich auch eine ihm besser zusagende Aussicht. Es sollte ein außerordentlicher Lehrstuhl für die Theologie errichtet werden, um welchen sich mit ihm sein Freund Dr. Birch — nachheriger Bischof zu Aarhuus — bewarb. Wäre das Glück ihm hier nicht günstig gewesen, so war sein Entschluß, als Gesandtschaftsprediger nach Paris zu gehen. Der Preis wurde aber ihm zuerkannt, und er am ersten November 1788 als Professor Theologiae extraordinarius angestellt. Schon nach anderthalb Jahren trat eine Vacanz in der theologischen Facultät ein. Münter war noch nicht 29 Jahre alt, und seine Jugend erregte Bedenklichkeit wegen seines Eintritts ins Consistorium — so heißt in Kopenhagen der akademische Senat, der aus den ältesten Professoren in allen Facultäten besteht. Aber die Bemerkung Bernstorfs: „man soll dem Glücke eines jungen Mannes nicht in den Weg treten", siegte, und so wurde er am 1sten April 1790 zum Professor ordinarius und Assessor consistorii ernannt. Im selbigen Jahre erhielt er die theologische Doctorwürde — zum Doctor der Philosophie war er schon 1784 in Fulda creirt worden — und schrieb bei

---

die deutsche Uebersetzung, von Münters Freund, dem jetzigen Conferenzrath Kirstein, besorgt, erschien erst 1790.

dieser Gelegenheit eine Dissertation de aetate versionum N. T. copticarum.

Wenn wir uns nun in den Anfang von Münters theologischer Laufbahn hinein, 40 Jahre zurück, versetzen, wie fremd erscheint uns dann Alles! Die akademische Lehrfreiheit war seit ein Paar Generationen immer dringender gefordert worden, hie und da versuchten einige Lehrer, bald schüchtern, bald frech, wie weit sie gehen dürften, die Regierungen schwankten, ließen bald Alles gehen, und griffen dann wieder plötzlich ein, manchmal sehr zur Unzeit. Die französische Revolution war ausgebrochen, dehnte sich immer mehr aus, und die Bande der Kirche sollten mit denen des Staats zerrissen werden. Auch in Kopenhagen bemächtigte sich die Gährung jetzt vieler Gemüther. Ein sonst nicht bedeutender Schriftsteller griff in einer Wochenschrift alle christlichen Dogmen aufs heftigste an, und so wenig auch selbst die unchristliche Parthei mit seinem Verfahren zufrieden war, war doch die Meinung Vieler auf seiner Seite. Der damalige Bischof von Seeland, gewiß ein sehr ehrenwerther Mann, verdient allen Ruhm, daß er das Einschreiten der Regierung gegen ihn, der keine geistliche Anstellung hatte, immer abzuwehren suchte; hingegen stieg er selbst zu ihm herab, bekämpfte ihn auch wöchentlich, brachte gewiß vieles Gute bei, aber zu weitschweifig und ohne die gehörige Würde. Zuletzt ekelte der Streit die Mehrsten, und die Zeiten waren, was die Religion betrifft, ruhiger oder gleichgültiger geworden.

Unter diesen Reibungen hatte ein akademischer Docent keinen leichten Stand. Wir dürfen nicht behaupten, daß Münter es zu einem festen dogmatischen System gebracht habe. So genau ihm jeder Streit, der über ein Dogma geführt worden, und die verschiedenen Interpretationen der wichtigsten Schriftstellen bekannt waren, so wenig hatte er sich doch, selbst in allen wichti-

geren Sachen, entschieden. Völlig entschieden aber war in ihm der Glaube an die Göttlichkeit des Christenthums, und dieser war so unerschütterlich, wie Alles, was zu seinem Innersten gehörte; denn in vielen Meinungen — nicht bloß in theologischen — konnte er schwanken, wo er aber Ueberzeugung gewonnen hatte, war er sehr fest. Diese Ueberzeugung äußerte sich in seinem ganzen Vortrag; da ihm aber für die Polemik beinahe alle Eigenschaften des Herzens und des Geistes fehlten, ließ er sich in den Streit wenig ein, trug Vieles bloß geschichtlich vor, sagte über Anderes seine Meinung und ließ es dabei bewenden, und so ließen ihn beide Partheien ziemlich unangefochten.

Während der 18 Jahre, in welchen er bei der Universität stand, hielt er abwechselnd Vorlesungen über die Kirchengeschichte in ihrem ganzen Umfange, die kirchlichen Alterthümer, die Dogmengeschichte — welche als eigne Disciplin früher an unserer Universität nicht war vorgetragen worden —, die Einleitung in das N. T., die Exegetik, besonders der poetischen Bücher des A. T., die natürliche Theologie, die populäre Dogmatik, die Pastoraltheologie und mehrere andere Disciplinen, auch über die augsburgische Confession. Er hielt seine Vorlesungen pünktlich und gern, arbeitete sie genau aus, hatte aber nicht den glänzenden Vortrag, wodurch sein College Moldenhawer, bei weit geringerer theologischer Gelehrsamkeit, die Menge der Zuhörer an sich zog. Dennoch wurden seine Vorlesungen, besonders die kirchengeschichtlichen, sehr fleißig besucht, gewährten auch reichen Unterricht. Auch war er seinen Zuhörern nicht bloß durch Vorlesungen nützlich, sondern, wo er Liebe zur Wissenschaft bemerkte, zog er den Studierenden gern näher an sich, zeigte ihm seine Münzen und Bücher, leitete seine Studien, feuerte ihn zu eignen Ausarbeitungen an, und hatte immer Vorrath genug von Materien, die er zur

Untersuchung und Behandlung aufgeben konnte. Manchmal betrog er sich in seinen Hoffnungen über einen jungen Menschen — „er war im Grunde leichtgläubig, wie wir alle", sagt Fr. Brun über den jüngeren Bruder — aber einen Fähigen hat er nie verkannt, sondern ihm alle Aufmunterung zukommen lassen.

Die wichtigsten Werke, welche er — außer den oben genannten — während dieser Epoche herausgegeben hat, sind: Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker, Anspach 1790; Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens. 2 Thle. Altona 1792—96; vermischte Beiträge zur Kirchengeschichte. Kopenhagen 1798; Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte. 2 Thle. Kopenh. 1801—4, deutsch übersetzt von Evers. Göttingen 1802; dänische Reformationsgeschichte. 2 Thle. Kopenh. 1802; Untersuchungen über die persepolitanischen Inschriften, dänisch in den Schriften d. Ges. d. Wissensch. für 1800, deutsch Kopenh. 1802; Betrachtungen über die natürliche Theologie, Kopenh. 1805. Er hatte auch ein Lehrbuch der ganzen Dogmengeschichte ausgearbeitet, die Herausgabe ward aber durch den Verleger verzögert, und jetzt würde das Buch zu spät erscheinen.

Im Jahre 1791 hatte Münter sich mit Maria Elisabeth Krohn, Tochter des Dr. Herrm. Diet. Krohn, der 1805 als erster Bürgermeister in Lübeck starb, verheirathet. Er fand in ihr nicht bloß eine treue und liebevolle, sondern auch eine geistreiche und lebhafte Gefährtin, die sich vortrefflich für ihn schickte. Sie war seinen Eltern eine zärtliche Tochter, konnte an sehr Vielem, was ihn interessirte, Theil nehmen, ließ ihn in seinem Treiben und selbst in seinen Eigenheiten ungestört, konnte ihm viele ökonomische Details abnehmen, seine Freunde unterhalten, und beschwerliche Besuche auf sich nehmen. Im ersten Jahre lebten sie im Hause der Eltern, nachher

für sich, und 1798 bezogen sie eine geräumige und bequeme Wohnung, die ihm als Professor zufiel; der Sommer wurde auf dem kleinen Garten vor der Stadt, den er von seinem Vater erbte, zugebracht, bis er durch die Belagerung von Kopenhagen zerstört wurde. Die ökonomischen Umstände waren recht günstig; mehrten sich bei anwachsender Familie die Bedürfnisse, so kamen auch Zulagen, die Eltern hinterließen ihm ein kleines Vermögen, und zur Vermehrung seiner Bibliothek konnte er die Honorare der Verleger anwenden.

Auch außer der Universität nahm Münter an mehreren Verhandlungen Theil. In der Gesellschaft der Wissenschaften war er eines der thätigsten Mitglieder. Auf einen von ihm ausgearbeiteten Vorschlag wurde eine Commission zur Aufbewahrung der Denkmäler des nordischen Alterthums ernannt, wodurch das Studium derselben neues Leben gewann, und ein Museum errichtet wurde, das jetzt eine schöne Zierde Kopenhagens ist, und das auch in Deutschland an mehreren Orten Nachahmung gefunden hat. Auch an verschiedenen anderen Commissionen nahm er Theil, als an der Commission zur besseren Einrichtung des dänischen Schulwesens, der Commission zur Untersuchung der pestalozzischen Lehrmethode u. m. 1804 trat er ins Missionscollegium und in die Direction des Waisenhauses ein. Dieses veranlaßte ihn, in den Sommermonaten 1806 eine Reise nach Leipzig, Dresden und Berlin zu unternehmen, um sich mit der Einrichtung der dasigen Bürgerschulen bekannt zu machen. Auf dieser Reise stiftete und erneuerte er viele angenehme und lehrreiche Bekanntschaften. Auch sah er zu Halle und Dresden die preussischen Heere ihrem Schicksal entgegen ziehen. Den Folgen der Schlacht bei Jena entkam er in Lübeck mit genauer Noth.

Die Erschütterung, welche die furchtbaren Ereignisse auch bei uns in allen Gemüthern hervorbrachten, brau-

chen wir nicht zu schildern, und bei seinem feurigen Charakter mußte Münter lebhaft davon ergriffen werden. Um sich Erleichterung zu verschaffen, schrieb er eine kleine Schrift: Parallelismen der Geschichte, die 1807 ohne Namen und Druckort erschien. Er schildert darin den Untergang des vandalischen, des sasanidischen und des westgothischen Reichs, und Wilhelm den Eroberer. „Der Freund der Menschheit — sagt er in der Vorrede — weilt bei diesen Trümmern, wie der Wanderer bei einer Leiche weilt, die nicht nach der Natur an Alter oder an Krankheit gestorben ist, sondern plötzlich durch einen eingestürzten Felsen oder durch den Blitz des Himmels zerschmettert wurde." Es war seine Absicht, in einem zweiten Heft Beispiele von Staaten aufzustellen, die durch Muth und Anstrengung sich aus ihren Trümmern erhoben, was aber unterblieb.

Als die Fluthen des Krieges sich so in unsere Nähe hinwälzten, ahneten es freilich Viele, daß das bisher so glückliche Dänemark auch in den Strudel hineingezogen werden müsse. Aller Augen aber richteten sich nach Holstein, wo auch die Streitkräfte Dänemarks sich sammelten. Der Schlag traf von einer ganz anderen Seite. Es ist hier nicht der Ort, uns über den Angriff Englands auf Kopenhagen auszulassen. Ohne Zweck wie ohne Recht wurde eine befreundete Nation aufgeopfert, und da die englische Regierung ihre hinterlistige Expedition damit anfing, ihren eigenen Minister am dänischen Hofe zu täuschen, damit er den Freundschaftsversicherungen seines Hofes selbst glauben, und ihnen so völligeres Zutrauen verschaffen sollte, und demnach Alles hier unvorbereitet, der Feind hingegen mit allen Mitteln reichlich versehen war, gelang die Zerstörung vollkommen. Münter hat selbst die Verwüstung geschildert in einer kleinen Schrift: die Belagerung von Kopenhagen 1807. Er wohnte in einer geringen Entfernung von der Frauen-

kirche, dem hauptsächlichsten Ziele des englischen Geschützes, und für sein Haus, und seine ihm theure Bibliothek schien keine Rettung möglich. Mittlerweile rettete er, was gerettet werden konnte, und suchte selbst mit den Seinigen und mit vielen Freunden Schutz am anderen Ende der Stadt in den brandfreien Kellern seines Schwagers Brun, wo man sich sicher wähnte, aber nicht war. Dennoch wachte die schützende Hand der Vorsehung über ihm und all' den Seinigen, auch sein Haus ward in so fern verschont, daß es bald wieder bewohnt werden konnte.

Inzwischen hatten diese traurigen Begebenheiten mittelbar einen bedeutenden Einfluß auf das Schicksal Münters. Der Bischof von Seeland, Balle, zwar noch nicht in einem hohen Alter, aber von Arbeit, Sorgen und Hypochondrie gebeugt, fühlte sich durch diese Unglücksfälle so erschöpft, daß er um seine Entlassung anhielt, die man ihm auch gewähren mußte. Zu seinem Nachfolger wurde Münter am 2ten April 1808 ernannt.

Was Müntern diese Veränderung wünschenswerth machte, war erstlich dieses, daß er mit seiner Lage bei der Universität nicht ganz zufrieden war. Sein Amt war ihm zwar sehr lieb, aber mit einigen seiner Collegen waren unangenehme Verhältnisse eingetreten. Unter dem Vorsitze des Herzogs von Augustenburg, eines hell denkenden und energischen Prinzen, war eine Reform der Universität und der gelehrten Schulen angefangen, eine der nöthigsten, heilsamsten und gelungensten von dergleichen Reformen. So weise und schonend man auch dabei verfuhr, war doch die Reform eingreifend, und wurde mit Festigkeit vollzogen. Natürlich fehlte es, auch unter den Professoren, nicht an solchen, die es lieber beim Alten wollten bewenden lassen, die in allen Veränderungen Eingriffe in ihre Vorrechte erblickten, oder die es übel empfanden, daß ihre Vorschläge nicht Beifall fanden. Münter ward von dem Herzog geschätzt und sprach oft

mit ihm über diese Gegenstände. Dadurch entstand unter etlichen der älteren Collegen der Verdacht, daß er gegen die Universität conspirire, welchen Verdacht sie ihn manchmal auf kränkende Weise empfinden ließen. Zweitens wurden seine Einkünfte durch diese Beförderung sehr verbessert; und — was das Hauptsächlichste war — die Stellung eines Bischofs war ihm sehr werth. Schon als Kind hatte er auf die Frage: was willst Du werden? sehr keck geantwortet: „ich will Bischof werden", und die Idee hatte ihn nie ganz verlassen. Es war auch schon früher im Werk gewesen, daß er zum Bischof in Fünen oder in Laaland ernannt werden sollte; dieses unterblieb aber, weil man ihn für die Universität zu erhalten wünschte. Jetzt hatte die Vorsehung besser für ihn gesorgt, und ihm eine Lage gewährt, die ihm ganz zusagte. Denn wie vieles Ansehen auch Münter als Professor im Inlande und Auslande genoß, so sind es doch vorzüglich die 22 Jahre, in denen er den Bischofsstuhl bekleidete, die wir wohl glänzend nennen dürfen.

Als er sein neues Amt antrat, waren zwar Viele der Meinung, daß er, ein Gelehrter, der seine Zeit am liebsten in der Bibliothek zubrachte, von den geistlichen Sachen wenig wisse. Dem war aber nicht so. Als Predigersohn war ihm vieles Detail von Kindheit an bekannt, sein immer fortgesetztes Studium des Kirchenrechts, so wie seine Vorlesungen über die Pastoraltheologie, zogen immer auf's Neue seine Betrachtungen nach der Kirche hin, und wer ihn kannte, weiß, wie sehr ihm diese von jeher am Herzen lag. Als Candidat hatte er sich unter der Anleitung seines Vaters im Predigen geübt — einige Predigten von ihm sind schon in den Sammlungen seines Vaters gedruckt; um ihm mehr Freiheit auf der Kanzel zu verschaffen, hatte der Vater ihn auch zuweilen eine Frühpredigt, wo wenige Zuhörer sich einfanden, nach sehr kurzer Vorbereitung halten lassen. Dennoch müssen wir ge-

stehen, daß er nie ein vorzüglicher Kanzelredner wurde. Seinen eigentlichen Predigten fehlte es manchmal an Leben und Eindringlichkeit, auf der Kanzel war seine Haltung nicht gefällig, seine Stimme zu dick, und augenblickliche Abwesenheiten, denen er unterworfen war, störten zuweilen den Vortrag. Dagegen konnte eine kleinere Rede ihm oft vortrefflich gelingen — man sehe z. B. die Rede bei der Ordination C. A. Jacobi's zum Missionair in Ostindien, die auch in Tzschirner's Memorabilien B. 8. gedruckt ist — und besonders wenn er vor dem Altar sprach, redete er oft mit vieler Würde und Wärme. Solche Reden legte ihm auch sein Amt hauptsächlich auf. Er hat 283 Prediger und 8 Bischöfe ordinirt, 25 Pröbste und 8 Rectoren der gelehrten Schulen eingeführt, 9 Kirchen geweiht, darunter die St. Petrikirche, die durch das Bombardement zwar nicht eingeäschert, aber doch gänzlich zerrüttet worden war, die Frauenkirche und die Christiansburger Schloßkirche. Aber die schönste solcher Handlungen, die ihm zufiel, war die Salbung seines Königs und seiner Königin im Jahre 1815. Den Salbungsact hat er in gewöhnlicher Form herausgegeben, so wie er auch hernach die Herausgabe der Salbungsacte Christians VII. durch den Bischof Harboe und Christians III. durch Bugenhagen besorgte, und dadurch die Sammlung der Salbungsacte der protestantischen Könige Dänemarks vollständig machte. Der letzte erschien erst nach seinem Tode vom Etatsrath und Oberbibliothekar Werlauff, mit einer reichen historischen Zugabe ausgestattet.

Als Visitator fehlte ihm zwar in der Kirche die rechte Popularität, das Volk verstand ihn nicht ganz, und er das Volk nicht. Dagegen gewann er auf seinen Visitationsreisen eine sehr genaue Kenntniß der Geistlichen in seiner Diöcese. Seine Gutmüthigkeit öffnete ihm alle Herzen, sein streng rechtlicher Charakter erwarb ihm allgemeines Zutrauen; man wußte, daß, was man ihm vertraute, be-

nutzt, aber nicht mißbraucht, nicht verrathen wurde. Da er sich mit den Predigern, die er schätzte, gern einließ, und da er ein schnelles Auffassungsvermögen, ein treues Gedächtniß besaß, so kannte er den Zustand an jedem Orte ganz genau, Mängel und Vorzüge. Jenen mit Festigkeit und doch mit Schonung abzuhelfen, war er ernstlich und unermüdet bedacht; denn so gewissenhaft er sich scheuete, Jemandem Unrecht zu thun, so sehr ließ er es sich angelegen seyn, jeder Unordnung ohne Ansehen der Person vorzubeugen. Wo er treue Amtsführung, Talente, Gelehrsamkeit bemerkte, suchte er immer die Verdienste aufzumuntern und hervorzuheben. Für die Ausbildung der Geistlichkeit sorgte er durch jedes Mittel, das ihm zu Gebote stand. Gleich bei seinem Antritte veranlaßte er die Einrichtung eines Pastoralseminariums, so wie er die Candidaten aufmunterte, ihm Abhandlungen und Predigten zur Beurtheilung einzuschicken. Die Prüfung der zu ordinirenden Prediger machte er umfassender, als vorhin gebräuchlich war, und lud die Geistlichkeit der Hauptstadt dazu ein, einmal verweigerte er einem Candidaten, der schon zum Prediger ernannt war, aber sehr unwissend befunden wurde, die Ordination. Den Versammlungen der Pröbste, die zweimal jährlich zu Roeskilde (aus Klopstock's Ode unter dem Namen Rothschild bekannt) stattfinden, suchte er eine wissenschaftliche Tendenz zu geben, indem er auch andre Geistliche zur Theilnahme einlud, und die Einrichtung traf, daß, nach Beendigung der eigentlichen Geschäfte, Abhandlungen vorgelesen wurden. Diese Abhandlungen wurden nachher, wenn sie von einer von den Theilnehmern selbst ernannten Comité dazu würdig befunden wurden, gedruckt, und so ist eine Sammlung in drei starken Bänden unter dem Titel: Wissenschaftliche Verhandlungen der Synode (Landemode) im Stifte Seeland, entstanden, wozu Münter selbst schöne Beiträge geliefert, und die manches Tüchtige enthält. Allmählig ward

jedoch die Sache mit geringerem Eifer betrieben. Durch seine Veranstaltung wurde auch zu Roeskilde eine Stiftsbibliothek, d. h. eine Bibliothek für die Geistlichen der ganzen Diöcese (Stiftes) angelegt, für welche er immer große Vorliebe hegte, und welche bald recht bedeutend wurde. Diese Einrichtungen fanden auch in mehreren andern Stiften Nachahmung. Im Winter hielt Münter zuweilen Vorlesungen für die jüngeren Studirenden, so wie er auch im Pastoralseminarium die Pastoralanweisung fortsetzte.

Der Anfang von Münter's bischöflicher Amtsführung fiel in Jahre, die — zum Theil weil die politischen Kriege noch tobten — für die Kirche ziemlich friedlich waren. Das Anstürmen gegen das Christenthum hatte sich gelegt, und wenn die feindliche Heftigkeit meistens in Gleichgültigkeit übergegangen war, so fehlte es doch nicht an erfreulichen Zeichen des neu erwachenden christlichen Lebens. Münter strebte auf mannichfache Weise, das kirchliche Interesse bei Geistlichen und Laien rege zu machen und zu erhalten. So wenig er das starre Buchstabenwesen selbst trieb oder an Andern liebte, wollte er doch immer eine Norm der kirchlichen Lehre, die zwar nicht die Freiheit des redlich forschenden Geistes beschränken, doch aber den Leichtsinn und die Frechheit zähmen sollte, beibehalten wissen. Es geschah auf seinen Antrag, daß die augsburgische Confession bei der Jubelfeier der Reformation neu gedruckt, und ein Exemplar davon bei jedem Prediger niedergelegt wurde. Alle Vorschläge, an die es im Anfange nicht fehlte, ein neues Lehrbuch für die Volksschulen, anstatt des von seinem Vorgänger verfaßten, einzuführen, oder eine gänzliche Umbildung der alten Liturgie vorzunehmen, wies er standhaft ab. Dagegen hätte er gern die Hand geboten, wenn man nur das Veraltete und Unpassende mit schonender Hand hätte wegnehmen wollen, so wie er selbst eine solche Bearbeitung des Rituals für

die Bischofsweihe unternahm. Er konnte Vieles vertragen, nur nicht was die Ehrfurcht oder was die christliche Duldsamkeit verletzte. War nun das Erste ihm im Anfange oft entgegengetreten, so drängten sich allmählig die Verketzerungssucht und der Buchstabendienst hervor; der Geist der Unruhe und der Herrschsucht, welcher neulich alle Bande der Symbole hatte sprengen wollen, suchte jetzt die Symbole hervor, nicht eben um sich selbst ihnen zu unterwerfen, sondern um damit den Maaßregeln einer Regierung zu trotzen, welche das freie Denken begünstigte, und ungern in die Streitigkeiten der Partheien eingriff, oder um angesehene Männer zu verunglimpfen. Münter ließ Jedem gern seine Ueberzeugung, und es war wirklich zu bewundern, wie er gegen Mehrere derjenigen, die ihm doch oft so bittere Stunden machten, und ihn auf vielerlei Art anfeindeten, persönliche Zuneigung beibehielt, und mit welcher Sorgfalt er manchmal die Folgen ihrer unbesonnenen Handlungen von ihnen abzuwehren suchte. Bei jeder Annäherung kam er ihnen väterlich entgegen, wenn sie aber darauf eine Hoffnung gründeten, ihn mit sich fortzureißen, fanden sie ihn unerschütterlich. Ueberhaupt war das Betragen Münter's in dieser, oft gewiß sehr schwierigen, Lage musterhaft; keine der streitenden Partheien konnte ihn zu den Ihrigen zählen, keine ihn zu Verfolgungen gegen die andere reizen; sie waren oft mit ihm unzufrieden, aber sie konnten ihm ihre Achtung nicht versagen. Um ein öffentliches Zeugniß über die Gesinnung der Vorgesetzten der dänischen Kirche abzugeben, schrieb er schon im Jahre 1817 die berühmte Epistola encyclica ad Clerum, welche von allen Bischöfen und dem Generalsuperintendenten der Herzogthümer unterschrieben wurde, worin die Vernunftscheu mit Eifer bekämpft, die augsburgische Confession nach Gebühr gepriesen, aber auch gezeigt wird, daß es ihre Bestimmung nicht ist, die heilige Schrift in den Schatten zu stellen, oder den christlichen Geist durch

den Buchstaben zu fesseln. Dieser Hirtenbrief mußte zwar viele Anfechtungen erdulden, doch machten diese Münter nicht irre, und im Jahre 1826 kam wieder eine eben solche: Epistola encyclica ad Clerum de Iubilaeo ob seculum decimum religionis christianae in patria feliciter exactum, iussu et sumptu regio, heraus, wo die goldenen Worte Augustin's eingeschärft werden: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

Auf Münter's Vorschlag ward 1815 eine Commission ernannt, um die kirchliche Uebersetzung des Neuen Testaments zu revidiren. Die Arbeit war 1819 vollendet, und die Treue und Mäßigung, womit sie ausgeführt war, schien sich in Dänemark beinahe eines ungetheilten Beifalls zu erfreuen. Als aber in England Einige darüber zürnten, daß bei 1 Joh. 5, 7. eine Anmerkung hinzugefügt war, worin die Worte, die Luther aus seiner Uebersetzung ganz ausgeschlossen hatte, für bezweifelt erklärt wurden, und als man in England gar die alte Uebersezzung — the old and standard version, wie die Eiferer sie nannten — wieder drucken ließ, um sie in Dänemark anstatt der neuen autorisirten zu verbreiten, so benutzte Münter, um dieses zu verhindern, das Privilegium des Waisenhauses, nach welchem keine auswärts gedruckten dänischen Bibeln eingeführt werden dürfen. Eben so wenig ließ er sich auf den aus England gemachten Antrag ein, die Bibel ohne Apokryphen auszutheilen. „Sie sollen über unsere Kirche nicht herrschen!" sagte er.

Wenn Verschiedene behaupten wollten, daß Münter nicht zum Geschäftsmann taugte, so gründet sich dieses bloß auf ein Vorurtheil; man meinte, daß ein Gelehrter, der im täglichen Leben manchmal zerstreut erschien, und den man mit ganz andern Dingen beschäftigt wähnte, den Geschäften keinen Geschmack abgewinnen könnte. Es verhielt sich aber ganz anders; das Rechnungswesen ausgenommen, liebte Münter alle seine Geschäfte recht sehr.

Zwar mochte er nicht Tagelang in Comptoirgeschäften sitzen, wich zuweilen aus, wenn man zu ungelegener Zeit darüber mit ihm sprechen wollte, besonders wenn er Widerspruch befürchtete, denn das Disputiren liebte er gar nicht. Wenn es ihm aber gelegen war, gab er sich mit seinen Sachen sehr gern ab, ging auf das Comptoir immer ab und zu, sah die Sachen durch, oder ließ sie sich referiren, und wußte damit sehr gut Bescheid; er hatte einen leichten Geschäftsstyl und die Bedenken und Briefe, die er selbst aufsetzte, waren sehr klar und deutlich. Oft wenn wir so über eine Sache sprachen, setzte er sich mitten im Gespräch hin, schrieb, daß die Feder rauschte, und in einem Augenblicke hatten wir einen Geschäftsbrief, so schön als man ihn nur wünschen konnte. Er war aber in Geschäften nicht von Grillen frei, die er manchmal recht eigensinnig behauptete; auch liebte er wohl zuweilen Hindernisse zu finden, oder selbst zu erträumen, um seine Meinung dennoch durchsetzen zu können. Wenn dieses ihm gelang, machte es ihm große Freude; mißlang es, so ging es ihm selten sehr nahe, doch kam er gern gelegentlich darauf zurück, um es von einer andern Seite zu versuchen. Dennoch hatten ihn alle höhere und niedere Beamten, mit denen er zu thun hatte, sehr lieb, wie er denn auch im Grunde ein sehr verträglicher und versöhnlicher Mann war.

Freilich aber glänzte er als Gelehrter am meisten, und als solcher hatte er jetzt eine so glückliche Lage, wie er sie sich nach seiner Sinnesart nur wünschen konnte. Denn es war gar nicht seine Absicht oder seine Lust, sich bloß in Bücher zu vergraben; konnte er auch, wenn er einen Vormittag ruhig in seinem Cabinette hatte zubringen können, sagen, daß ihm dann auch gar Nichts in der Welt fehle, so fühlte und gestand er doch, daß er nicht immer so leben könnte, sondern daß er einer thätigen Berührung mit der Welt bedürfte. Diese gab ihm sein Amt,

und da er das Reisen liebte, so waren ihm die Visitationen in seinem weitläuftigen Stifte im Sommer recht willkommen; mit besonderer Freude besuchte er zweimal die entferntere merkwürdige Insel Bornholm. Da er aber mit vieler Leichtigkeit arbeitete, immer thätig war, und besonders in den späteren Jahren sehr gute Hülfe hatte, blieb auch Muße genug übrig für die gelehrten Beschäftigungen, für welche alle äußeren und inneren Bedingungen vorhanden waren.

In der geräumigen Bischofsresidenz hatte er anfangs die obere Etage ganz allein zu seinem Gebrauche; da hatte er Comptoir, Archiv, Bibliothek, Museum, Studierstube, Hörsaal und noch Platz übrig. Im Grunde war aber das zu weitläuftig, um recht bequem zu seyn, und als er später durch eine veränderte Einrichtung des Hauses die untere Etage an seinen Freund Professor Oehlenschläger vermiethen konnte, hatte er doch für sich Raum genug, und wohnte weit geselliger. Die schöne Bibliothek mehrte sich täglich, und enthielt zuletzt über 14,000 Bände, worunter sich zwar manche kleinere Schriften befanden, aber sehr wenig, was nicht irgend einen Werth hatte, und sehr viele seltene Bücher, die er auf seinen Reisen gesammelt, oder durch seine vielfachen Verbindungen bekommen hatte; und man ward überall gewahr, daß diese Bibliothek von einem Manne angelegt war, der selbst davon Gebrauch machen wollte. Seine Münzsammlung enthielt etwa 10,000 Stück; die kufischen Münzen sind nach seinem Tode dem König offerirt worden; von den übrigen steht noch zu erwarten, ob sie, nach dem Wunsche des Sammlers, beisammen bleiben können, oder ob sie durch Versteigerung zersplittert werden müssen. An Antiquitäten besaß er über 600 Nummern; die größeren Stücke ließ er, wie es in südlichen Ländern Gebrauch ist, auf den Vorplätzen einmauern, und hinterließ sie so als ein Vermächtniß seinen Nach-

folgern. Diese großen Sammlungen hatten ihn verhältnißmäßig sehr wenig gekostet, denn er hatte ein großes Sammlertalent, ließ sich keine Gelegenheit entwischen, Etwas wohlfeil an sich zu bringen, oder durch einen vortheilhaften Tausch eine Lücke auszufüllen; sehr Vieles wurde ihm auch geschenkt. Die Sammlungen waren in der schönsten Ordnung, so wie alle seine Sachen; denn wie nachlässig es auch in seinem Zimmer aussah, und wie verwirrt auch das neu Angekommene oder neulich Gebrauchte oft unter einander zu liegen schien, so hatte doch alles seine Stelle, und er wußte es sehr leicht zu finden. Die Beschäftigung mit diesen Sammlungen war ihm die angenehmste Zerstreuung. Einem kleinen Enkel, der ihn fragte: was hast du in dem Schranke? antwortete er: das ist das Spielzeug deines Großvaters. In den letzten Jahren kam er zufällig in den Besitz einer Anzahl Conchylien. Da erwachte die Neigung wieder, die ihm Spengler schon in seiner Kindheit beigebracht hatte, und da er eine sehr ausgebreitete Bekanntschaft hatte, und da Jedermann ihm gern eine kleine Gefälligkeit erzeigen wollte, so war auch hier in kurzer Zeit ohne Kosten eine hübsche kleine Sammlung vorhanden.

Unter diesen Sammlungen ging er nun, wenn er eben keine Arbeit unter der Feder hatte, herum und — möchte ich sagen — naschte. Er las sehr schnell, behielt auch sehr gut, was ihn interessirte, selten aber las er ein Buch vom Anfang bis zu Ende; denn wenn er freilich sehr viele Bücher ganz gelesen hat, so geschah dieses, oft nach sehr langen Zwischenräumen, durch immer wiederholtes Zurückkehren dazu. Da er sehr viel mit sich allein war, keine sogenannte Zerstreuungen liebte — nach seinem sechzigsten Jahre ging er des Abends nie aus, ausgenommen, wenn er am Hofe erscheinen mußte, oder etwa in eine Gesellschaft von gelehrten Freunden — so mehrte sich auf diese Weise immer das Materiale seines

Wissens, das er gelegentlich brauchen konnte, oder er wußte wenigstens, wo es zu finden war.

Auch seine ausgebreitete Correspondenz war ihm hierzu sehr behülflich. Auf seinen Reisen hatte er mit sehr vielen Gelehrten Bekanntschaft gemacht; außer den drei obengenannten machte er noch im Jahre 1818 in Begleitung seines zweiten Sohnes eine kleine Reise nach Deutschland, wo er Braunschweig, Göttingen, Cassel, die Rheingegenden, Würzburg, Gotha und noch manche andre Oerter besuchte, und viele schätzbare Verbindungen erneuerte oder anknüpfte. In Würzburg schrieb er aus einem alten Codex Fragmente einer vorhieronymischen lateinischen Uebersetzung der Propheten ab, welche er im folgenden Jahre herausgab. Mehrmals besuchte er auch die angränzenden Provinzen Schwedens, wo er viele Freunde und Verehrer hatte. Auch mit manchen berühmten Männern, die er nie gesehen hatte, knüpfte er Verbindungen an, und es entstand manchmal ein lebhafter Briefwechsel. Dadurch erhielt er viele Nachrichten über Personen und Sachen, hatte Gelegenheit, für seine Sammlungen zu sorgen, und konnte Bücher und Aufschlüsse erhalten, wenn er deren bedurfte. Einst schickte er einen griechischen Brief an den Patriarchen von Alexandrien, von dem er auch etwas zu erlangen hoffte, wiewohl vergebens; dagegen verdankte er der Güte des dänischen Generalconsuls zu Alexandrien, Dumreicher, schöne Sachen. Das viele Gute, das auswärtige Gelehrte ihm erzeigten, suchte Münter immer zu erwiedern, indem sie in ihm in allen vorkommenden Fällen einen Fürsprecher und gewissermaßen einen Geschäftsträger für Dänemark fanden.

Endlich verstand er auch vortrefflich, von jüngern Gelehrten und von Studenten, die er an sich zog, Nutzen zu ziehen. Die Jüngeren waren sehr gern mit ihm, denn er that nie vornehm, und jeden, von dem er seines Kopfes oder seiner Kenntnisse wegen eine vortheilhafte Meinung

hegte, behandelte er wie seinesgleichen. Er ging mit ihnen seine Sammlungen durch, ließ sie nachschlagen, Citate berichtigen, Auszüge und Zeichnungen machen, dictirte ihnen auch Werke und Briefe, wenn ihm dieses bequemer war, oder wenn seine Augen litten. Wie nun die Gehülfen hiedurch vieles lernten, so machten sie ihn auch auf vieles aufmerksam. Auch für die älteren gelehrten Freunde hatte er immer einen Auftrag oder eine Frage bereit, und es fiel ihm fast immer im Augenblicke ein, wozu ihm jeder eben nützlich seyn konnte.

Wenn wir nun dieses alles im weitläuftigen Sinne seinen gelehrten Apparat nennen dürfen, so gehörte gewiß viele und lebendige Geisteskraft dazu, diesen Apparat so in Ordnung und in gegenseitig eingreifender Verbindung zu halten, und so zu handhaben, daß er für seine Zwecke immer bereit war. Es war auch in dem Manne eine eminente Geisteskraft, wie dieses schon die Menge und die Mannichfaltigkeit seiner gelehrten Werke bezeugt, die er unter so vielen und so bedeutenden Amtsgeschäften ausgearbeitet hat.

Wir haben neulich ein sonderbares Urtheil über Münter gelesen. „M. hat mir geschrieben — heißt es in einem Briefe von Reinhold (Baggesens Briefwechsel I. S. 233. vergl. S. 238.) — aber nichts davon, ob er sein Vorhaben, die neue Philosophie zu studiren, ausgeführt habe. Wie ist das Feuer dieses sonst so braven Mannes so kalt! Wie verdreußt mich seine kalte Freundschaftsversicherung.“ Freilich war Münter für die krampfhaften Anbetungen nicht geschaffen; er mochte sie weder darbringen noch annehmen, so waren aber auch seine Freunde vor den plötzlichen Aufwallungen einer gekränkten Eitelkeit sicher, und wer die Treue eines grundehrlichen Gemüths suchte, der fand sich wahrlich nicht getäuscht. Philosophie war eben nicht Münters Sache; er machte auch keine Ansprüche darauf. Jede Wissenschaft

kann in einer doppelten Richtung getrieben werden, der speculativen und der geschichtlichen, und der Fall tritt häufig ein, daß wer sich in der einen Richtung auszeichnet, in der andern nichts Bedeutendes zu leisten vermag. Münter hatte es zwar versucht, sich mit der kritischen Philosophie bekannt zu machen, da es aber nicht recht gelingen wollte, ließ er es bald fahren, und so konnte er freilich diejenigen nicht befriedigen, die nur darin das Heil sahen. Wenn nun aber Baggesen, indem er in obiges Urtheil völlig einstimmt, noch hinzufügt: „nichts als Gedächtniß!“ so konnte dieses nur einem so oberflächlichen Beobachter, wie Baggesen, in den Sinn kommen. Es gibt zwar Gelehrte, von denen der Ausspruch gelten könnte; auch diese dienen der Gelehrsamkeit auf mannichfache Weise, geben aber immer nur das Gelernte wieder. Münter hatte auch ein weites und festes Gedächtniß, wer aber seine Schriften kennt, oder auch nur über gelehrte Sachen mit ihm gesprochen hat, der weiß, wie er immer auf historische Erforschung ausging, wie er immer neue Hypothesen versuchte, wie Vieles aus den verschiedensten Fächern seiner Kenntnisse immer in ihm aufstand, um in neue Verbindungen gebracht zu werden, und daß die Combination manchmal nur zu üppig erschien. So war sein gelehrtes Treiben Jedem, der nur irgend Sinn für so etwas hatte, im höchsten Grade merkwürdig, und ein Freund sagte mir einst: „wenn Er weg ist, werden wir doch diese Art von Gelehrsamkeit nie wieder sehen.“

An Ideen und Plänen für neue Werke fehlte es daher nie. Wenn ein solcher Plan in seinem Kopfe zu reifen anfing, machte er sich so viele Cahiers, als er Capitel oder Abtheilungen wollte, schrieb dann auf einzelnen Blättern verschiedene Notate, die er an ihre Stellen hineinlegte. Dann war er, nach dem Umfange des Werks, mehrere Tage, Wochen, Monate beschäftigt, diese Notate zu vermehren. Darauf ließ er die Sache einige Zeit ruhen, und

konnte dann wohl zuweilen sagen: „ich bin in dieser Zeit recht faul, ich mache mir aber deshalb keine Sorge, denn ich weiß, es wird schon wieder kommen.“ Und wahrlich es kam schon wieder! Denn wenn der Geist ihn anwehte, setzte er sich hin, und schrieb mit laufender Feder ein Capitel nach dem andern nieder. Es war freilich nur erster Entwurf, er ließ Lacunen offen, die er nachher ausfüllte, hörte auch zuweilen mitten in einem Abschnitte auf, wenn ihm noch einige Kenntniß fehlte, und fing einen neuen an. Dennoch war meistens das Wichtigste gleich vorhanden, und in einem, zwar nicht tiefen, aber klaren, fließenden, nie weitschweifigen, nie affectirten Styl niedergeschrieben; und er schrieb mit gleicher Leichtigkeit dänisch, deutsch, lateinisch und italienisch; das Französische kostete ihn mehr Mühe; englisch und schwedisch las er, schrieb es aber nicht. Wie erstaunten wir oft über die Masse der Arbeit weniger Tage, wovon er sich manchmal nichts hatte merken lassen, bis er uns das Vollbrachte zeigte. Dann legte er das Werk hin, zuweilen auf ein Jahr oder darüber; denn er hatte nie Eile, etwas drucken zu lassen, und beschäftigte sich dann mit andern Sachen, außer daß er gelegentlich etwas hineintrug, das ihm gerade vorkam. Nach einem solchen Zwischenraum nahm er dann wieder die Cahiers vor, und arbeitete das Werk oder die Abhandlung aus. Mittlerweile hatte er einen Verleger gesucht, oder die Abhandlung für irgend eine gelehrte Gesellschaft oder eine Zeitschreift bestimmt; dann ließ er sein gewöhnlich mit Zusätzen überladenes Manuscript abschreiben, und wenn er die Abschrift eine Zeit lang genau durchblättert und noch vieles hinzugesetzt hatte, ließ er es drucken, am liebsten unter seinen Augen. Denn noch in der Correctur machte er viele Veränderungen und Zusätze, und er läugnete es nicht, als einst ein Buchdrucker sich darüber beschwerte, daß er eigentlich seine Bücher in der ersten Correctur schriebe; denn er behauptete

mit Göthe, daß man erst recht wisse, wie sich das Ding ausnehme, wenn man es gedruckt sehe. Aus dieser Art, seine Schriften auszuarbeiten, erklärt es sich, wie mehrere Werke einander im Druckjahre nahe stehen, die doch eigentlich in verschiedenen Zeiten geschrieben sind. So fuhr er fort, ohne zu ermüden, bis an seinen Tod, und seine schriftstellerische Thätigkeit schien in den späteren Jahren eher zu- als abzunehmen. Seine gedruckten Schriften betragen, wenn man Großes und Kleines zusammenrechnet, 110 bis 120 Numern. Die wichtigsten derselben aus der letzten Epoche scheinen uns folgende: De schola Antiochena, Havn. 1811, deutsch in Tzschirners und Stäudlins Archiv; Geschichte der Verfolgungen der ältesten Kirche 1—3 Stück, in den obengenannten wissenschaftlichen Verhandlungen 1812—18; Antiquarische Abhandlungen, Koph. 1816; Religion der Karthager, Koph. 1816, 2. Ausg. Koph. 1821; der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian, Altona 1821; Untersuchungen über den Ursprung der dänischen Ritterorden, Koph. 1821; Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen Thl. 1. Leipzig 1823. Thl. 2. 1831; Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825; Symbolae ad interpretationem Ev. Iohannis ex marmoribus et nummis, Havn. 1826; Iulius Firmicus Maternus de errore profanarum religionum, Havn. 1826; der Stern der Weisen, Untersuchungen über das Geburtsjahr Christi, Kopenh. 1827; Religion der Babylonier, Kopenh. 1827; die Christin im heidnischen Hause, Kopenh. 1827; notitia codicis Evang. Iohannis variatum continentis, Havn. 1827; primordia ecclesiae Africanae, Havn. 1829; effata et oracula Montanistarum, Havn. 1829.

Wenn man die Reihe dieser Schriften übersieht, so wird man die vorherrschende Neigung zum Antiquarischen gewahr, und wenn Münter diese mit der Theologie verbinden konnte, fand er sich in seinen Studien am meisten befriedigt. So war ihm die Ausarbeitung des Werks

über die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen vorzüglich lieb. Auch mochte er gern sich in Untersuchungen einlassen, wo nicht alles nach Zeugnissen ausgemittelt werden konnte, sondern der Vermuthung ein Feld offen blieb. Einigemal hat er wohl eine kleine Abhandlung über einen Gegenstand gewagt, worüber man nichts wußte und nichts zu wissen bekommen konnte, um sich dann in Hypothesen ergehen zu können; oft hat er aber auch aus sehr sparsamen Nachrichten ein schönes und zusammenhängendes Gemälde entworfen. Als Beispiel führen wir die Abhandlung: die Christin im heidnischen Hause, an. Seine dänische Kirchengeschichte ist ein schönes Denkmal eines gelehrten dänischen Bischofs. Das erste Buch, welches das scandinavische Heidenthum darstellt, ist wohl das am wenigsten gelungene. Münter hatte sich in den Geist der neueren mythologischen Forschungen nicht gehörig hineinversetzt, er hielt noch zu fest an den Vorstellungen, die er in seiner Jugend von Suhm gelernt hatte, und suchte überall für die Mythen eine historische Grundlage. Sonst aber ist das Werk die reife Frucht eines tiefen und umfassenden Studiums der Kirchengeschichte — nicht bloß der dänischen —, es ist mit freiem Geiste geschrieben, die Composition ist wohl gelungen und der Styl klar und anziehend. Der zweite Theil dieser Geschichte — der nachher in zwei Abtheilungen erschienen ist — war unter der Presse, als ihn der Tod wegrief; doch hatte er auch den dritten Theil, der die dänische Reformationsgeschichte enthält, ausgearbeitet, welcher jetzt, nach nöthiger Revision, bald dem Druck übergeben werden wird. Es war seine Absicht, noch einen vierten Theil hinzuzufügen, der die neuere und neueste Geschichte enthalten, und erst nach seinem Tode gedruckt werden sollte. Ich bin aber überzeugt, daß er nie an diese Arbeit gegangen wäre; denn so sich hinzusetzen, um ein festes öffentliches Urtheil über nahestehende Per-

sonen und Sachen abzugeben, sagte seiner Gutmüthigkeit gar nicht zu. Aus demselben Grunde hat er auch, obgleich in Dänemark und Deutschland oft dazu eingeladen, sehr wenige Recensionen geliefert, und diese wenigen enthalten meistens bloß Auszüge aus den angezeigten Büchern.

In seiner Amtsführung und in seinem litterarischen Wirken erfreute er sich der immer wachsenden Gnade seines Königs. Als Zeichen derselben erhielt er gleich bei der neuen Organisation des Dannebrog-Ordens sowohl das Ritterkreuz als das silberne Kreuz des Ordens, wurde auch zum Ordensbischof ernannt; 1812 erhielt er das Commandeurkreuz, und 1817 das Großkreuz des Ordens. Auch Se. königl. Hoh. der Prinz Christian Friedrich beehrte ihn mit seiner Achtung und Zuneigung; die Kunstsammlungen des Prinzen ging er öfters durch, und eine Vase aus der schönen Vasensammlung hat er in einer Abhandlung über die Kunstwerke, welche die Geschichte Memnons darstellen, erläutert. Im Auslande wuchs sein Ruf immer mehr, und eine europäische Celebrität, wie Münter sich derselben in den späteren Jahren wirklich erfreute, ist eine schöne Sache; es gibt dem Besitzer eine eigene Würde, und öffnet ihm überall Zugang. Seine Mitbürger schätzten ihn immer mehr, je besser sie ihn kennen lernten, und selbst ins Volk dringt der Ruf einer bedeutenderen Gelehrsamkeit hinein, und erregt auch da eine gewisse Bewunderung und Ehrfurcht.

Wie ein Leben nie ohne Prüfungen ist, so ward Münter's im Ganzen glückliches Leben mehrere Jahre hindurch von einem schweren häuslichen Kummer getrübt. Seine treffliche Gattin ward im Jahre 1809 von einer Gemüthskrankheit befallen, die sie zur gewohnten Thätigkeit unfähig machte, und ihr Herz aller Freude des Lebens, der es sonst so offen war, verschloß. Dieser Zustand dauerte damals über drei Jahre; nach deren

Verlauf ward sie zwar völlig hergestellt, die Krankheit kehrte aber 1823 wieder, und dauert noch fort. Auch von andern Widerwärtigkeiten war er nicht befreit; so war seine ökonomische Lage in einigen Jahren durch die Nachlässigkeit eines Gehülfen und durch die so tief gesunkenen Kornpreise, worauf seine Einnahme hauptsächlich beruhte, ziemlich ungünstig.

Dies war aber vorübergehend; auch hatte er Kraft zu tragen und einen natürlichen Frohsinn. So mürrisch er auch zuweilen aussehen, so heftig er auch im Augenblick auffahren konnte, war doch das Gleichgewicht bald wieder hergestellt, und sein Gemüth meistens heiter. Einen herzhafteren Mann habe ich nie gekannt. Zwar hatte er eine gewisse Neigung, Gefahren zu erdenken, wo keine waren, und schon in jüngeren Jahren sagte ein Freund in einem, für einen vertraulichen Kreis bestimmten, scherzhaften Liede über ihn: „Er sieht immer die Stadt in Brand, und jeden Kranken an Grabes Rand." Wo aber wirkliche Gefahr vorhanden war, verließen ihn Glaube und Hoffnung nie. Als er einst im stürmischen Wetter in einem offenen Bote über die Ostsee segelte, und die Wellen sehr hoch gingen, sah er das Schauspiel eine Weile an; darauf hüllte er sich in seinen Mantel, legte sich hin und schlief die ganze Nacht ruhig durch. Kurze Zeit vor seinem Tode empfing er mich eines Morgens mit den Worten: „wissen Sie, was die Aerzte jetzt an mir curiren? die Wassersucht. Ich kann schon die Stiefeln nicht anziehen, denn die Füße sind ganz geschwollen." Ich erschrack innerlich, sagte aber ausweichend: „es ist doch gut, daß es die Füße sucht." „Nun ja! sagte er, der Tod soll eine Ursache haben. — Kommen Sie doch herein und sehen Sie den indischen Götzen, den mir Professor W. geschenkt hat." Damit war er ganz in seinen unschuldigen Götzendienst verloren, und bestellte den Maurer, um die neue Acquisition auf dem Vorplatze an-

zubringen. Dieser Muth äußerte sich in allen Bedrängnissen des Lebens, und bei allen Angriffen. Obgleich er gegen litterarische Beleidigungen nicht unempfindlich war, erreichten doch eigentlich hämische Anfälle nie ihre Absicht, sie trübten auch nicht einen Augenblick seine Heiterkeit.

Nach dem, was wir gesagt haben, wird man sich sein tägliches Leben ziemlich vorstellen können. Münter war immer thätig, auch war er in bestimmten Geschäften sehr pünktlich, kam selbst gewöhnlich zu früh, seine Predigten und andere Reden waren gewöhnlich mehrere Wochen vor der Zeit ausgearbeitet. Hingegen hatte er für die verschiedenen Arbeiten keine bestimmten Stunden, sondern wie ihn die Neigung anwandelte, nahm er das Eine oder das Andere vor, und trieb es dann mit Eifer, bis es fertig war. Doch arbeitete er nicht ganz ununterbrochen, denn er liebte es nicht, sehr lange auf einer Stelle still zu sitzen, sobald er sich aber wieder hinsetzte, war er gleich wieder ganz bei der Arbeit. Des Vormittags besuchte er fleißig sein Comptoir, sprach die Vielen, die ihn sprechen wollten, nahm auch manchmal im tiefen Negligé, mit entblößtem Hals und herabhängenden Strümpfen, im durchrauchten Zimmer, die vornehmsten Besuche ganz unbefangen an. Nachmittags sah er häufig in die Wohnstube seiner Familie hinein, die er zärtlich liebte. Fünf Söhne und vier Töchter waren ihm geboren; der jüngste Sohn starb in der Wiege, die übrigen Kinder überleben ihn. Er erlebte die Freude, seine drei ältesten Söhne anständig angestellt zu sehen, und alle in Kopenhagen; der zweite a) war schon Hofprediger und sehr beliebter Kanzelredner; der dritte war in den letztern

a) Balthasar, nach dem Großvater genannt, nicht Hermann, wie in der Allg. Kirchenzeitung 1830 Nr. 79. angegeben ist, wo sich mehrere Unrichtigkeiten eingeschlichen haben.

Jahren, neben seinen Geschäften als Mitglied des Magistrats, ihm ein treuer und thätiger Gehülfe. Seine älteste Tochter reichte im Jahre 1815 mir die Hand, und ich darf wohl sagen, daß unsere glückliche Ehe und die vier Enkel, welche die Tochter ihm nach und nach brachte, seine häusliche Glückseligkeit sehr vermehrten. Wenn wir alle so des Sonntags bei ihm versammelt waren, war ihm dieses ein rechtes Fest, und man kann sich keine angenehmere Familienunterhaltung denken, als die unsrige, während die Mutter noch wohl war. Münter mochte gern die Mahlzeit verlängern, legte die Arme auf den Tisch und es wurde mit aller Lebhaftigkeit und Offenheit über alle möglichen Gegenstände gesprochen; denn wie er selbst seine Freiheit liebte, so ließ er auch gerne Jedem die seine. Für den feineren Scherz hatte Münter zwar nicht viel Sinn, ließ ihn aber gern walten, auch über sich selbst ergehen. Wenn er nun noch ein kleines Kind vor sich nehmen, es auf den Tisch stellen, es liebkosen oder necken, auch wohl zu allerlei kleinen Ungezogenheiten verleiten konnte, war er überglücklich. Gewöhnlich war auch ein Hausfreund dabei, oder ein Reisender, denn Ausländer mochte Münter gerne sehen. Seine lebhafte Combinationsgabe zeigte sich auch darin, daß es, wie wir oben angeführt haben, ihm gleich einfiel, wozu er Jeden gebrauchen, worüber er ihn ausfragen konnte. Konnte nun der Reisende einigermaßen Rede stehen, und zeigte er sich willig, so fühlte sich Münter gleich angezogen, und lebte während seines Aufenthalts viel mit ihm. Nachmittags arbeitete er wieder, und auch die Abende waren gewöhnlich der Arbeit oder der Lectüre gewidmet; bedurfte er Zerstreuung, so besah er seine Sammlungen, verschlang wohl auch einen Roman, selten setzte er sich auf einige Augenblicke zu einer Parthie Whist hin, die Lust und die Aufmerksamkeit waren aber bald erschöpft. Denn so wenig Münter eigentlich vergeßlich war, war

er doch oft, was man zerstreut nennt; er konnte dieselbe Geschichte nach ganz kurzen Intervallen zwei-, dreimal erzählen; konnte Gegenstände, die gerade vor seinen Augen lagen, emsig suchen und manches Sonderbare vornehmen. Er war aber sehr unbefangen dabei, und lachte selbst darüber so gut wie wir andern.

Münter war groß gewachsen und stark gebaut; seine Gesichtszüge waren schön, nur die Augen klein, doch lebhaft, aber die Haltung des Körpers und das Gehen, so wie die Kleidung waren bloß auf Bequemlichkeit berechnet. Als er älter ward, drückte seine Gestalt immer mehr die innere Würde aus, und in seiner schönen Amtstracht von schwarzem Sammet, mit der Ordenskette, erschien er sehr stattlich. Seine Gesundheit war sehr stark gewesen, nur etliche heftige Rosenfieber hatte er auszuhalten, und die Augen waren zuweilen angegriffen. Er konnte die stärksten Anstrengungen ertragen, der Schlaf kam meistens augenblicklich, und war sehr fest; der Magen vertrug die unregelmäßige Diät sehr gut. In den letzten Jahren fing die Gesundheit an zu wanken, er klagte über verschiedene locale Schmerzen, ein beschwerlicher Husten und mehrere Fieberanfälle stellten sich ein. Besonders erregte sein Aussehen unsere Besorgniß; er alterte zusehends, seine Züge wurden mehr hängend, und er konnte manchmal ganz unthätig und in sich gekehrt da sitzen. Weil aber doch seine Geisteskraft ungeschwächt, und er im Ganzen recht munter war, hofften wir auf eine günstige Krisis, und da starke Bewegung, wozu wir ihn sonst nicht bringen konnten, ihm immer wohl that, war eine lange Visitationsreise für den Sommer angesetzt, so wie Vorbereitungen zu einer Reise nach Rügen, wohin er sich immer gesehnt hatte, getroffen. Noch am Tage vor seinem Tode befand er sich wie gewöhnlich, ging des Nachmittags aus, und sein letzter Besuch war bei uns. Als er zu Hause kam, fand er sich

übel, und mußte sich die Treppen hinauf begleiten lassen. Als er, nachdem er sich wieder etwas erholt hatte, in seine Stube ging, fiel er um. Der Anfall war gar nicht apoplektisch, hingegen war der Puls fast gar nicht zu bemerken, und er war bei völligem Bewußtseyn, so daß er des Abends noch Anordnungen wegen der bevorstehenden Osterpredigt traf. Die Symptome waren denen der Cholera nicht unähnlich; vielleicht zeigte ein markirtes kaltes Fieber sich in dieser Gestalt, wahrscheinlicher aber fand ein Fehler in der Organisation statt, vielleicht in den Nieren, und dieser hatte dann auch das frühere Uebelbefinden verursacht. Am folgenden Tage um Ein Uhr Nachmittags sah ich ihn zum letztenmal. Er hatte noch das volle Bewußtseyn, antwortete auf meine Fragen, und sagte bloß: „wie lange kann man das aushalten?" Ich sah wohl, daß sein Zustand sehr bedenklich war, hatte aber, so wie die Aerzte, keine Ahndung, daß das Ende so nahe wäre. Kaum eine halbe Stunde nachher drehte er sich im Bette um, und verschied durch einen leichten Tod, in Gegenwart zweier seiner Kinder. Er starb am 9. April 1830 am Charfreitage, im 69. Jahre seines Alters.

Wenn der Eindruck, den die Nachricht des Todes eines Mannes hervorbringt, ein Zeugniß für das Leben des Verstorbenen abgibt, so hatten die Kinder und die Freunde Münter's einen reichen Trost. Wir wußten wohl, daß seine bedeutenden Eigenschaften und sein rechtlicher Charakter ihm allgemeine Hochachtung erworben hatten, und daß, wer ihn näher gekannt, ihn hatte liebgewinnen müssen, es war aber kaum zu erwarten gewesen, daß ein Mann, der doch im Ganzen still für sich gelebt, und dessen Eigenheiten wohl für Manche etwas Abstoßendes mochten gehabt haben, sich eine so allgemeine Liebe seiner Mitbürger hätte erwerben können. Die Theilnahme war aber allgemein, und Jeder fühlte, wie groß der Verlust war. Meh-

rere gestanden, daß sie erst bei seinem Tode sich recht bewußt geworden wären, wie theuer ihnen Münter wäre.

Es war eine schöne Leiche. Die edlen Züge hatten alles Entstellende verloren, und waren in einer erhabenen Ruhe verklärt. Der Leichnam war in das feine weiße Meßgewand eingehüllt, das er als Bischof trug, auf der Brust lag ein Christusbild in Mosaik, das in ein vergoldetes Kreuz gefaßt war, womit er sonst seinen Bischofsmantel befestigte. Die königlichen Prinzen, die Staatsminister, die meisten hohen Beamten, die Professoren der Universität, die Geistlichkeit der Stadt und der Umgegend, und eine sehr große Zahl seiner Mitbürger aus allen Klassen begleiteten den Sarg, als er im feierlichen Trauerzuge aus dem Bischofshause nach der naheliegenden St. Petrikirche getragen wurde. Die Gebeine ruhen nach dem Willen des Verstorbenen auf dem Kirchhofe an der Seite des Vaters. Neben dem Brustbild des Vaters in Basrelief an der Kirchenmauer über dem Grabe ist jetzt auch ein solches Bild des Sohnes gesetzt.

Die Geistlichkeit des Stifts hat eine beträchtliche Summe zusammengeschossen, um ihrem werthen Bischof ein Denkmal entweder in der Frauenkirche zu Kopenhagen, oder in der Roeskilder Domkirche zu errichten. Sein Portrait in Steindruck nach einem Gemälde Hornemanns ist sehr ähnlich. Seine gleichfalls sehr ähnliche Büste in Marmor, vom Prof. Freund trefflich gearbeitet, ist so eben vollendet, und wird vermuthlich in dem neuen Universitätsgebäude aufgestellt werden. — Für die Nachgelassenen hat des Königs Gnade huldreich gesorgt.

3.

Die altbritische Kirche.

Von

Dr. Friedrich Münter,
Bischof von Seeland.

Erster Abschnitt.

Pflanzung des Christenthums in England, Schottland und Irland.

Wann das Christenthum zuerst auf den britischen Inseln gepredigt worden ist, war lange ein Gegenstand ernsthafter Untersuchungen für englische Gelehrte, die ihrer Kirche so gern das möglichst hohe Alter zugeeignet, und selbst ihren apostolischen Ursprung behauptet hätten. Hiezu war ihnen nun eine Stelle im ersten Briefe des römischen Clemens an die Corinther, Kap. 5., sehr erwünscht, in der es heißt: er sey mit seiner Predigt bis zur Grenze des Abendlandes (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως) gekommen; welches man für ein ausdrückliches Zeugniß für die Reise des Apostels nach Britannien gehalten hat, weil die alten Schriftsteller das britannische Meer den westlichen Ocean nennen, die Briten bei den Dichtern ultimi Britanni heißen, das Gallien gegenüber wohnende Volk der Moriner extremi, ultimi hominum Morini, und dergleichen Ausdrücke mehr, die Stillingfleet sorgfältig gesammelt hat. Auch haben wir ausdrückliche Zeugnisse von kirchlichen Schriftstellern. Die Apostel, sagt Eusebius Demonstr. Evang. III. c. 7., wären keine Betrüger gewesen: solche Männer hätten ja wohl ihre Landsleute und Nachbaren mit einer unwahrscheinlichen Ge-

schichte täuschen können: welche Thorheit wäre es aber von so ungelehrten Leuten, die nur ihre Muttersprache verstanden, gewesen, es darauf anzulegen, die Welt durch die Predigt dieser Lehre in den fernsten Städten und Gegenden zu täuschen. Nun nennt er die Römer, Perser, Armenier, Parther, Skythen, und fügt hinzu: einige seyen über den Ocean nach den sogenannten britannischen Inseln gegangen (ἐπὶ τὰς καλουμένας Βρεττανικὰς νήσους). Auch Theodoret nennt die Briten unter den von den Aposteln bekehrten Nationen (Sermon. 9.) und sagt außerdem ausdrücklich (in ψ. 116.), nachdem er von der spanischen Reise Pauli geredet, er habe auch das Heil nach den Inseln gebracht, die im Ocean liegen, welches wahrscheinlich gleichbedeutend ist mit einer andern Stelle, wo es heißt: der Apostel sey nach seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft nach Spanien gekommen, und habe von dort aus andern Nationen das Licht des Evangeliums gebracht (in II. ad Timoth. IV, 17.). Auch Hieronymus sagt (in Amos cap. 9.), Paulus sey nach seinem Aufenthalt in Spanien von dem einen Ocean zum andern gekommen, und sein Fleiß im Predigen habe so weit gereicht als die Erde selbst. Er habe (de script. eccles.) nach seiner Gefangenschaft das Evangelium in den westlichen Gegenden gepredigt. Endlich behauptet auch Venantius Fortunatus a) dasselbe, wo er von den Arbeiten des Apostels spricht:

Transit et Oceanum, vel qui facit Insula Portum,
Quasque Britannus habet terras quasque ultima Thule.

Die Möglichkeit der Sache läßt sich auch nicht bestreiten. Seit seiner römischen Gefangenschaft bis zu seinem Tode hatte Paulus Zeit genug sowohl zu einer Reise nach Spanien, von der so oft in den alten Schriftstellern die Rede ist, und von der wir aus Röm. XV, 24.

a) Vita S. Martini. L. 3.

28. wissen, daß er sie im Sinne hatte, als auch nach Britannien. In Britannien waren bereits seit der Regierung des Kaisers Claudius römische Colonien (bürgerliche sowohl als Militärcolonien), zu denen wahrscheinlich bereits London gehörte a). Es fanden daher unstreitig Verbindungen Statt zwischen Rom und Britannien, und Stillingfleet hat mit vieler Combinationsgabe eine besondere Veranlassung nachgewiesen, die Paulus zu einer Reise nach Britannien gehabt haben mag. Die Gemahlin des römischen Statthalters unter Claudius, A. Plautius, Pomponia Grācina, scheint nämlich eine Christin gewesen zu seyn, denn sie ward, wie Tacitus erzählt b), fremden Aberglaubens halber (worunter man die christliche Lehre verstand) angeklagt, von ihrem Manne aber in einem häuslichen Gericht freigesprochen. Sie kann also von Paulus bekehrt worden seyn, der sich damals bereits in Rom befand; und so wie die so viel besprochene Verbindung zwischen Seneka und Paulus ein Motiv zur Reise des Apostels nach Spanien, woher der römische Philosoph stammte, gewesen seyn mag, so wäre es ja auch möglich, daß Pomponia Grācina ihm eine Aussicht auf die glücklichen Resultate einer Reise nach Britannien von Spanien aus eröffnet hätte. Allein das alles sind doch nur Möglichkeiten, und selbst die Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller für die Reise Pauli nach Britannien bedeuten nicht so viel, als es beim ersten Anblick scheinen möchte. Theils sind nicht alle darin einverstanden, daß eben Paulus in Britannien gewesen sey (mehrere sprechen nur von den Aposteln überhaupt); theils haben wir so viele Zeugnisse der Art, die in den bestimmtesten Ausdrücken von der Predigt des

a) Stillingfleet p. 43.

b) Tac. Annal. XIII, 32.

Evangelii in der ganzen Welt von den frühesten Zeiten an sprechen, und deren Allgemeinheit durchaus Zweifel gegen die Richtigkeit jeder einzelnen Behauptung erregen muß, wenngleich so viel als Resultat hervorgeht, daß das Christenthum, wenngleich nicht von den Aposteln, doch sehr früh von christlichen Lehrern nicht bloß im römischen Reiche, sondern auch außer den Grenzen desselben gepredigt worden ist, und in solchen Ländern wenigstens einige Anhänger, wahrscheinlich besonders Griechen und Römer, gehabt hat.

2. Dieses ist auch von Britannien unbezweifelt, da sowohl Origenes als Tertullian dasselbe behaupten. Ersterer schreibt in seiner 4. Homilie über Ezechiel: Wann hat das Land der Britannier vor der Ankunft Christi den Glauben an Einen Gott (im Gegensatz gegen die Druiden) angenommen? Eben so sagt er in Lucam c. 1. hom. 6.: die Kraft des Heilandes ist auch bei denen, die von unserer Welt in Britannien geschieden sind, mit denen in Mauretanien, und mit allen denen, die unter der Sonne an seinen Namen glauben a). Er muß also von Christen in Britannien Kunde gehabt haben. Bei Alexandriens Welthandel fanden gewiß Verbindungen zwischen Britannien und Aegypten Statt. Auch mit der afrikanischen Küste, daher Tertullian, oder wer sonst ungefähr zu derselben Zeit in Afrika das Buch adversus Iudaeos geschrieben haben mag, ähnliche Nachrichten haben konnte, wenn er Kap. 7., um gegen die Juden zu beweisen, daß Christus der wahre Messias sey, sagt: Getulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita. Die Uebertreibungen in dieser Stelle sind unleugbar, daß aber Christen in den von Tertullian genannten Gegenden gewesen sind,

a) Usserius p. 74. 75.

läßt sich nicht leugnen, sonst hätte die Stelle ja keine Beweiskraft gegen die Juden gehabt. Und die Romanis inaccessa loca von Britannien müssen entweder im Innern der Insel und gegen Irland hin, oder jenseits der von den Römern seit Hadrians Zeiten gegen die nördlichen Britannier erbauten Mauer (an die zweite von Severus gesetzte Grenze ist wohl noch nicht zu denken) gesucht werden.

Auch Gildas, der älteste britische Schriftsteller, spricht von der Fortdauer der christlichen Kirche in Britannien seit der ersten Pflanzung des Evangelii bis zur Verfolgung Diocletians, wenngleich dasselbe nicht mit gleichem Eifer sey erhalten worden a); wogegen eine Stelle des Sulpicius Severus b), daß zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Marcus Aurelius das Christenthum erst neulich jenseit der Alpen bekannt geworden, nicht im Widerspruch ist, da er hauptsächlich davon spricht, daß damals erst Christen in Gallien für das Christenthum gelitten, und die Ursache davon aus der neulichen Pflanzung desselben herleitet.

3. Nennius und Beda haben die Nachricht c), daß ein britischer Fürst Lucius (kein König von Britannien, den gab es nicht zu jener Zeit) gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts einen römischen Bischof durch Abgesandte um Missionäre gebeten habe, die auch gekommen wären und ihn und seine Unterthanen bekehrt hätten. Das mag wahr seyn. Es mag einen solchen Fürsten gegeben haben, von dem Usserius Münzen mit den Buchstaben LVC und einem Kreuze gesehen haben will d).

---

a) Stillingfleet 54.

b) Sulp. Sev. Lib. II. p. 381. (365.)

c) Nennius hist. Brit. c. 18. Beda I. 4.

d) Usserius p. 39.

Die neueren Numismatiker kennen aber diese Münzen nicht, wiewohl das Kreuz auf den ältesten britischen Münzen nicht eben selten ist, und immer dafür spricht, daß dort, wo diese geschlagen sind, das Christenthum Religion des Fürsten war — könnten wir nur Ort und Zeit richtig bestimmen a).

Die in Britannien gegründeten Gemeinen erhielten sich das dritte Jahrhundert hindurch, zwar, wie Gildas berichtet, etwas lau; doch muß das Christenthum Fortschritte gemacht haben; sonst hätte sich die Verfolgung Diocletians und Maximians im Jahr 303 nicht bis über die britischen Christen erstrecken können. Cäcilius oder Lactantius bezeugt dieses in seinem bekannten Werke de mortibus persecutorum c. 12. Die Standhaftigkeit einiger Märtyrer und Confessoren gewann hier, wie überall, der Religion neue Bekenner; und als Constantius Chlorus 305 selbst nach der Thronentsagung beider Kaiser Augustus ward, hörte die Verfolgung von selbst auf. Die Kirche blühte nun, wie sowohl Gildas als Beda sagen b), in großem Frieden und großer Eintracht, bis die arianischen Streitigkeiten anfingen. Mit Constantin bestieg das Christenthum den Thron der Welt, und konnte sich nun unter seinem und seiner Nachfolger Schutz ungehindert in ganz England ausbreiten, und die Religion der Druiden, so wie das römische Heidenthum allmählig verdrängen. Leider können wir aber keine Thatsachen anführen! Die Geschichte enthält nichts!

4. Aus welchen Gegenden kam aber ursprünglich das Christenthum nach England? Bisher scheinen die Nachrichten, welche ich angeführt habe, auf Rom hinzudeuten. Bei den Verbindungen zwischen der Hauptstadt

---

a) Ueber Lucius s. Stillingfleet, Usserius und Spanheim. cf. Stäudlin 19. 20.

b) Gildas c. 8. Beda I. 8.

und ihren zumahl abendländischen Provinzen würde dieses auch nicht unwahrscheinlich seyn, wenn nicht ein Umstand im Wege wäre: die Verschiedenheit des Ritus von den frühesten Zeiten an, so weit unsere Nachrichten reichen, besonders in der Feier des Osterfestes, die der britischen Kirche nicht mit den Abendländern, sondern mit den Kleinasiaten, die deshalb Quartodecimaner genannt wurden, gemeinschaftlich war. Dieses zeigt deutlich auf einen asiatischen Ursprung hin. Und wenn wir uns nun erinnern, daß die Kirchen zu Lyon, Vienne und aller Wahrscheinlichkeit nach auch zu Marseille griechische Kirchen waren, daß sie in genauer Verbindung mit Kleinasien standen, und daß die griechische Sprache in jenen Gegenden den Gebildeten bekannt war — Irenäus schrieb ja selbst griechisch —, wenn wir zugleich bedenken, daß in Britannien die Druiden gleichfalls des Griechischen kundig waren; so dürfte sich wohl aus allem diesem der Schluß ziehen lassen, daß die britische Kirche ursprünglich von der griechischen abgestammt habe.

5. Die Geschichte des Kampfes, den das Christenthum mit der britischen Druidenreligion und dem römischen Heidenthum zu bestehen hatte, ist verloren. Letzteres unterlag gewiß durch seine eigene Schwäche; es konnte nur wenig Mühe kosten, es zu zertrümmern. Erstere ist uns noch zu unbekannt, um aus ihrer Natur, da die Thatsachen fehlen, schließen zu können. Ihre Hierarchie war wohl gegründet, in alle Zweige der Staatsverwaltung verflochten und sehr mächtig; wie aber ihre Lehre beschaffen gewesen, ob theistisch oder abgöttisch, ist noch nicht entschieden. Origenes sagt a): Wann stimmte Britannien vor der Geburt Christi im Glauben an Einen Gott überein? Und es ist gewiß ein Mißverständniß von Camden und Godwin, wenn sie be-

a) In Ezech. hom. 4.

haupten, Origenes habe geglaubt, die Druiden hätten die Briten von der Einheit Gottes belehrt a). Die spärlichen Nachrichten, die wir von der Druidenreligion haben, zeigen Heidenthum, Opfer, ja sogar Menschenopfer, und höchstens dürfte man eingestehen, daß ihre geheime Lehre, die sie aber um ihres eigenen Vortheils willen sorgfältig vor dem Volke verbergen mußten, die große Wahrheit von der Einheit Gottes enthalten habe. Dieses aber konnte dem Christenthum nicht zur Förderung dienen. Auch die römischen und griechischen Philosophen erkannten die Einheit Gottes und waren dennoch Gegner der neuen Religion, die auf den Dächern predigte, was sie nur insgeheim lehrten. Wir können also mit Gewißheit einen Kampf zwischen den Druiden und dem Christenthum annehmen; und dieser wird durch Traditionen aus Irland, von denen ich bald reden werde, noch wahrscheinlicher; so wie es auch durch eine schottische Tradition von Trathal, dem Großvater Fingals, der die Druiden vertrieben haben soll, begreiflich wird, daß auch Fürsten, ihrer Hierarchie und Tyrannei müde, wie etwa jener Lucius in England, sich den Christen in die Arme geworfen haben mögen.

6. Ueber die erste Predigt des Christenthums in Schottland haben wir nur Sagen. Die Bewohner des Landes waren aller römischen Civilisation fremd b), wiewohl, wenn wir den ossianischen Gesängen trauen dürfen, bei weitem nicht solche Barbaren, wofür ihre Nachbaren sie ausgaben, und ein edler, jeder Ausbildung fähiger Menschenstamm. Sie hießen Caledonier. Zur Zeit der Römer theilten sie sich in zwei verschiedene Stämme, Pikten und Scoten, die oft Kriege mit einander führten, und deren

a) Stillingfleet 57.

b) Hieronymus über sie. Ossian II, 241.

Abstammung noch unentschieden ist[a]). Daß Tertullians **Romanis inaccessa loca**, zu denen das Christenthum hindurch gedrungen sey, nicht nothwendig vom nördlichen England, oder den jenseit der Mauer Hadrians gelegenen Gegenden zu verstehen sey, habe ich bereits bemerkt; allein, daß doch während der nächsten Menschenalter vor Constantin der Verkehr der Caledonier mit den Römern im Kriege und Frieden fortgedauert und zugenommen habe, läßt sich nicht in Zweifel ziehen. Die ossianischen Gesänge kennen Caracal, den Sohn des Königs der Welt[b]); und Ossian spricht von seines Sohnes Oscar Krieg mit Caros (Carausius), dem Zeitgenossen Diocletians[c]). Ja wir haben noch die Sage von einem Gespräche Ossians mit einem Culdeer; die aber durch eine andere, die ihn mit dem heil. Patrik, dem Apostel der Irländer, der ihn bekehren wollte, in Verbindung setzt[d]), sehr unsicher gemacht wird, und höchstens nur dazu dient, zu zeigen, daß man bereits in sehr frühen Zeiten von Missionsversuchen in Schottland gesprochen hat.

Die Sage spricht von einem schottischen Könige Donald, der nebst der Königin, seinen Kindern und mehreren andern sey getauft worden, und den römischen Bischof Victor gebeten habe, Lehrer zu senden, welche Schottland bekehrt hätten. Diese Nachricht gibt Hector Boethius, der im Jahr 1526 seine schottische Geschichte schrieb. Vielleicht hat er aus Joh. Forduns Scoti-cronicon aus der Mitte des 14. Jahrhunderts geschöpft, der dieselbe Nachricht, doch mit Verschweigung des Namens

---

a) Finn. Magnusen.

b) Ossian II, 223. Fingal soll in seiner ersten Jugend mit ihm Krieg geführt haben.

c) ibid. 224.

d) Von Culdeern ist im Ossian die Rede; ein Culdeer heißt der Sohn der geheimen Halle (Einsiedler) Ossian II, 391.

Victor und etwas kürzer hat. Für so frühe Zeiten ist ein mehr als 1000 Jahre jüngeres Zeugniß von geringem Gewicht. Es mag aber in Schottland eine Sage gegangen seyn von Verkündigung des Christenthums in Schottland zu den Zeiten des Kaisers Severus', welche mit jener, daß Ossian mit einem Culdeer bekannt gewesen sey, in irgend einer Verbindung stehen mag. Der Name des römischen Bischofs paßt zu der Zeit. Victor starb 202. Wie sollte aber die Sage auch diesen Namen erhalten haben? Er macht sie um so verdächtiger. Als Fordun schrieb, war Schottland katholisch. Alle Missionen mußten von Rom ausgegangen seyn! Daher auch der Name des Pabstes! Wir werden sehen, daß der zuverlässigeren Geschichte zufolge nicht römische, sondern britische und irische Priester das Christenthum in Schottland verkündigt haben. Uebrigens müssen wir aber auch gestehen, daß keine Geschichte, selbst die irische nicht ausgenommen, so fabelhaft und von ächten zuverlässigen Quellen so entblößt ist, wie die schottische, und daß man selbst, wenn von Schottland die Rede ist, nicht wissen kann, ob nicht Irland gemeint ist a).

7. Irland mußte seiner Lage nach am spätesten mit dem Christenthum bekannt werden, und doch haben wir sehr frühe und, wie es scheint, nicht eben verwerfliche Nachrichten von der ersten Bekanntwerdung desselben auf dieser Insel. Den alten Jahrbüchern zufolge regierte dort um die Mitte des dritten Jahrhunderts ein König Namens Cormak. Dieser soll gegen das Ende des Jahrhunderts die Regierung niedergelegt und seinem Sohne Cairbre b) übertragen, sich darauf in die Einsamkeit zurückgezogen, und mit Forschungen über Regierungskunst, Gesetzgebung und Religion beschäftigt haben, deren Re-

a) Stäudlin p. 50 ff.

b) Ossian II, 247.

sultate er zur Belehrung seines Nachfolgers niederschrieb. Diese Untersuchungen führten ihn zu der Ueberzeugung von der Nichtigkeit des Heidenthums und der druidischen Religion, gegen die er nun sich erklärte, die Lehre von Einem Gott öffentlich annahm, und alles Heidenthum aus seinem Hause verbannte. Sein Einfluß auf das Volk war sehr bedeutend. Die Druiden fürchteten für ihre eigene Existenz, und gaben sich große Mühe, ihn wieder zum Glauben seiner Väter zurückzuführen. Er blieb aber standhaft und widerlegte ihren Polytheismus mit siegreichen Gründen. So weit die irischen Annalen. Wüßten wir mehr von diesem aufgeklärten und für jene Zeiten höchst merkwürdigen Fürsten, so würden wir vielleicht nachspüren können, wie die von ihm ausgestreute Saat allmählig aufging und Frucht trug, bis ungefähr Ein Jahrhundert später der heil. Patrik auftrat. Doch können wir von andern Sagen geleitet einigermaßen nachweisen, wie die Lehre der Druiden dem Könige Cormak verhaßt geworden ist.

Schon längst hatten die Druiden sich durch ihre Herrschsucht verhaßt gemacht und ihre Macht hatte abgenommen, da wenigere vom Adel in ihren Orden eintraten. Die Stunde ihres Untergangs in Schottland schlug um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Damals war Trathal, der Großvater Fingals, zum Feldherrn gegen die Römer ernannt worden — das möchte vielleicht in die Zeiten Hadrians passen. — Als er vom Feldzuge zurückkam, forderten die Druiden, daß er sogleich die Dictatur niederlegen sollte. Er weigerte sich dessen, und ein Bürgerkrieg entstand, in dem die Druiden unterlagen und sich nach der Insel Hiona, Hy oder Jona begaben, wo sie noch einige Menschenalter hindurch ihr Daseyn erhielten, bis der h. Columba demselben ein Ende machte a).

a) Gallische Alterth. II, 242.

So ward der Haß gegen die Druiden in der Familie Trathals erblich. Sein Urenkel Ossian gedenkt ihrer niemals. Aber Cormak war der Sohn Conars, eines Bruders des Königs Trathal von Morwen, der von den Einwohnern von Ulster, denen Trathal ihn zur Hülfe geschickt hatte, zum König war erwählt worden a). So hatten denn die Druiden, deren Herrschaft in Schottland eben zu Grabe ging oder gegangen war, Ursache, dasselbe für ihr Reich in Irland zu fürchten; und wenn sie nicht sobald dessen Untergang erfuhren, war die Ursache davon, daß Cormak sie nur mit friedlichen Mitteln bekämpfte, und sie in keinem Bürgerkriege, wie in Schottland, unterlagen.

8. Die Fabeln von Missionären, die seit der Apostel Zeiten Irland besucht haben sollen, hat Usser gehörig gewürdigt b). Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht christliche Geistliche aus dem benachbarten Britannien sollten hinüber gekommen seyn, um das Christenthum dort zu predigen, besonders nachdem dasselbe unter Constantin und seinen Söhnen die herrschende Religion im Reiche geworden war c). In etwas spätere Zeit gehört Coelius Sedulius ein Irländer (er wird zwar Scotus genannt, Scotia ist aber Irland), ein nicht zu verachtender lateinischer Dichter, von dem wir eine evangelische Geschichte und einige andere kleine Gedichte haben. Er soll der Schüler eines irländischen Erzbischofs Hildebert gewesen seyn, den man zuweilen, ohne auf den großen Unterschied der Zeiten Rücksicht zu nehmen, mit Hildebert von Mans verwechselt hat. Hildebert mag nun in Irland oder irgendwo sonst gelebt haben, Erzbischof in Irland war er gewiß nicht. Sedulius aber war auf seinen Reisen gebildet, besonders in Italien. Er wird bald Antistes und Episcopus,

a) Poems of Ossian II, 247.

b) Prim. c. 16.

c) Usserius p. 405.

bald Presbyter genannt. Ueber alles dieses läßt sich aber nichts entscheiden. Wir wissen nichts, als daß ihn Balaeus Scotorum Australium Episcopum nennt a). Dieser Mann ist aber ohne Glaubwürdigkeit. Auch Märtyrer soll Irland in jenen frühen Zeiten gehabt haben, deren Namen, und was von ihnen erzählt wird, Usserius anführt. Wir lassen dieses alles dahin gestellt seyn, sind aber mit dem gelehrten Primaten darüber einverstanden: daß doch schon vor den Zeiten des Palladius Christen in Irland gewesen sind b). Von diesem sagt nun ein Zeitgenosse, Prosper von Aquitanien, Bischof Coelestin von Rom habe ihn im J. 431 den schon an Christum glaubenden Scoten (Irländern) als ersten Bischof zugesandt. c) Er war wahrscheinlich ein geborner Brite, und Diakonus der römischen Kirche. Nun spricht die Sage wohl von vier früheren Bischöfen, die in Irland gewesen d). Wir überlassen diese aber den Actis sanctorum. Ihre Namen waren Albaeus, Declanus, Chiaranus und Ibarus. Sie müssen jedoch gleichzeitig mit dem h. Patrik, und obgleich auch sie von Rom ausgesandt waren, doch anfangs nicht einig mit ihm gewesen seyn, welches vielleicht das einzige Wahre in der Geschichte ist, daß nemlich Patrik, als er nach Irland kam, bei einigen dortigen Bischöfen Widerspruch gefunden. Uebrigens hat Usser sich viele Mühe gegeben, den Ausdruck des Prosper, Palladius sey primus episcopus gewesen, den der römische Bischof nach Irland geschickt habe, mit der Meinung zu vereinigen, daß schon früher Bischöfe dort waren. Entweder sey unter primus die erzbischöfliche Würde zu verstehen, oder Palladius werde der erste im Verhältniß zum zweiten von Coelestin gesandten

a) Usserius 408.
b) ibid. 416.
c) Chron. ad h. a. in Canisii Lect. antiqu. I. p. 309.
d) Usserius p. 417 sq.

Bischof genannt. Er könnte wohl auch der erste vom Pabst gesandte gewesen seyn, da die frühern aus England oder Gallien haben abgeordnet seyn können. Freilich die strengen Katholiken wollen keine anderen Bischöfe im Occident anerkennen, als die vom römischen Stuhle abhängig sind, und darauf zielen auch alle späteren irischen Erzählungen a). Ueber die Sendung des Palladius enthalten irische Lebensbeschreibungen des h. Patrik einige Nachrichten. Eine derselben macht ihn zum Archidiakonus der römischen Kirche. Coelestin soll ihn mit 12 andern (gleichsam zur Nachahmung der 12 Apostel) nach Irland geschickt haben; als er nach Laginia gekommen sey, habe ihn der König Nathi, Garrchons Sohn, vertrieben; nach andern, die Heiden hätten ihn verfolgt, und er sey in Lebensgefahr gerathen. Beides mag wahr seyn! Doch habe er einige wenige getauft, und drei kleine hölzerne Kapellen errichtet, auch vier Schulen dort hinterlassen, denen er seine Bücher und einige Reliquien der Apostelfürsten übergab. Diese sollen in einem von ihm erbaueten Kloster bewahrt worden seyn. Auf seiner Rückreise nach Rom überraschte der Tod ihn in Britannien nicht fern von der piktischen Gränze b).

9. Mit größerem Erfolge predigte Patrik den Irländern, und erwarb sich den Namen eines Apostels dieses Volkes c). Der Sohn eines Diakonus, der Enkel eines Presbyters, der Schwestersohn des h. Martin von Tours war Patrik zu Ailcluade, Ossians Balcluta, nahe bei der Mauer Severs und unfern Glasgow, geboren. Damals gehörte der Ort zu Britannien, jetzt zu Schottland, und hat nach ihm den Namen Kirk Patrik. Das Jahr seiner Geburt

---

a) Stäudlin 40.

b) Usserius 423. 424.

c) Usserius 426.

wird verschieden angegeben: Usserius nimmt das Jahr 372 an. In seiner frühen Jugend zogen seine Eltern nach Armorika, wo sie sich noch aufhielten, als der irische König O Neal der Große mit einem irischen und schottischen Heere Britannien und das gegenüber liegende Armorika überfiel, plünderte und die Gefangenen mit sich fortführte. Auf diese Art ward Patrik mit zwei seiner Schwestern, zwischen 15 und 16 Jahre alt, in Irland verkauft. Seine Gefangenschaft war hart; er mußte sechs Jahre lang das Vieh hüten, bis im siebenten Herkommen und Gesetze ihm seine Freiheit wiedergaben. In seiner Heimath fühlte er bald den Trieb nach Irland zurückzukehren und dort das Christenthum zu verkündigen, allein mehrere uns unbekannte Umstände verzögerten die Ausführung dieses Entschlusses. Seine Geschichte ist verschiedene Jahre hindurch dunkel und mit Sagen vermischt von mehreren Gefangenschaften, von denen wenigstens die dritte sich in die erste aufzulösen scheint. Vier Jahre war er bei seinem Oheim Martin von Tours, unter dessen Anleitung er sich zum geistlichen Amte vorbereitete, und von dem er die Tonsur und Weihe zum Diakonus und Priester erhielt a). Das Jahr nach Martins Tode, 402, als Patrik dreißig Jahre alt war, ging er nach Rom, und begegnete unterwegs den Bischöfen Declan und Chiaran, die nach Irland zurückkehrten. Dort studirte er fleißig, lebte unter den Kanonicis der Laterans-Kirche, und besuchte mehrere Inseln des tyrrhenischen Meeres, wo Mönche und Einsiedler sich aufhielten. Pabst Coelestin sandte ihn nach Usserii Rechnung im J. 432, ein Jahr nach dem Tode des B. Palladius, nach Irland. Vorher empfing er die bischöfliche Weihe, ungewiß von wem, ob in Gallien oder Rom: mit ihm wurden mehrere zu den untern Graden ordinirt, wahrscheinlich Britannier und Irländer.

a) Usserius 434.

Mit 24 oder nach andern 34 Gefährten landete Patrik im ersten Jahre des Bischofs Sixtus von Rom in Irland. Derselbe Fürst Nathi, der dem Palladius Widerstand geleistet hatte, widersetzte sich auch ihm. Ein anderer aber, Sinell, Finchads Sohn, ließ sich überzeugen und war der erste Irländer, den Patrik taufte. Von da segelte er nach einer kleinen der Küste der Grafschaft Dublin benachbarten Insel, die nach ihm den Namen Holm-Patrik erhielt. Von dieser setzte er wieder nach der Küste von Ulster über, und reisete zu seinem alten Herrn, dem Fürsten Milcon von dal-Araida a). Dort kam Cernoch, oder auf britisch Carantocus, der Sohn eines britischen Fürsten, zu ihm, um seine Arbeit zu theilen. Sie verabredeten aber, der eine zur Rechten, der andere zur Linken zu gehen, und nur einmal des Jahrs zusammen zu kommen. Als nun Ostern sich nahte, beschloß Patrik, mit den Seinigen nach Taraghe, dem durch Ossians Gesänge so berühmten Temora, der Residenz der irischen Könige und dem Hauptsitze des irischen Heidenthums, zu gehen, damit dort, den Worten des 74 (73) Psalms V. 14 gemäß, der Herr das Haupt des Drachen zertreten könne. Sie machten die Reise zu Schiffe, und langten zu Temora an, wo der König, die Großen und die Druiden eben zu einem großen Feste versammelt waren. Am ersten Ostertage erschien während des Festgelages Patrik mit zweien seiner Schüler und bat um Gehör. Seine Predigt machte vielen Eindruck. Das Beispiel der Königin wirkte auf die Menge: endlich entschloß sich auch der König zur Annahme des Christenthums; und nun machte es reißende Fortschritte im Lande b). Die größere Bildung des Volks, wahrscheinlich auch der Ueberdruß, den es ge-

a) Usserius 441. Andere Erzählungen bei Stäudlin 43.
b) Stäudlin 44.

gen die Herrschaft der Druiden empfand, bahnte dem Christenthum den Weg. Patrik und seine Gefährten waren unermüdet im Predigen, reiseten im ganzen Lande umher, wendeten sich an die Fürsten und Vornehmen, und erreichten ihren Zweck über alle Erwartung. Es würde zu weitläuftig seyn, ihnen auf ihren Wanderungen zu folgen. Nur eine Geschichte möge hier Platz finden. Der Hauptgötze von Irland war Crom Cruach, der stand zu Magh-slecht, war von Gold und Silber, zwölf steinerne (nach anderen eherne und kleinere) Idole um ihn mit goldenen Angesichtern. Ihm opferten die Iren ihre erstgebornen Kinder, und bückten sich so oft mit Gesicht, Armen und Knieen zur Erde, daß drei Viertel des Volkes davon umkamen. Daher heißt der Ort Magh-slecht, der Ort des Bückens. Dieß war völlig der phönizische Baal, und die Iren behaupten auch, nicht ohne Grund, daß die Phönizier oder Carthager diese scheußlichen Menschenopfer nach Irland gebracht haben. Dieses wollte Patrik sehen, und, während er betete, ward das Idol zertrümmert a). Als ein Wunder wird die Geschichte erzählt, auch mit Zusätzen: es sey auf die Drohung Patriks mit seinem Stabe zusammengestürzt: die zwölf andern wären in die Erde versunken, die Köpfe hätten aber aus ihr hervorgeragt. Wo das Volk des Heidenthums überdrüßig war, konnten dergleichen Wunder leicht geschehen.

Kirchen wurden überall gebauet, die Errichtung von bischöflichen Sitzen wurde aber, so lange Patrik noch umherreisete, aufgeschoben, und erst ungefähr zehn Jahre nach seiner Ankunft im Lande begonnen. Der erste bischöfliche Sitz war der zu Clogher, wo er sich anfangs selbst niederließ, dann aber einen andern einsetzte, und sich nach

a) Bibliotheca Ms. Stowensis I. p. 41. 42.

Armagh begab, wo ihm ein großes Stück Land geschenkt worden war, und wo er eine Stadt von bedeutender Anlage, eine Kathedralkirche, mehrere andere Kirchen und Klöster bauete, Einwohner herbeizog, und Schulen stiftete. Hier wollte er den Metropolitansitz errichten. Aus Britannien holte er nun selbst mehrere Gehülfen, die er zu Bischöfen weihete, hielt darauf, ungewiß in welchem Jahre, eine Synode in Armagh, zur ersten Einrichtung der neuen Kirche. Die Statuten a) zeigen, daß noch alles ziemlich ungeregelt war, daß auch damals schon Geistliche in Irland sich Ausschweifungen und Unanständigkeiten erlaubten, daß sich dort schon Mönche und Nonnen fanden. — Noch eine Synode hielt Patrik, von der sich gleichfalls Canones erhalten haben; so wie man nachher aus seinen Schriften kirchliche Anordnungen gesammelt hat. Das Jahr seiner zweiten Synode ist gleichfalls unbekannt. — Patriks Aufenthalt bei seiner erzbischöflichen Kirche währte nicht lange. Er ging wieder auf Missionsreisen, auf denen wir ihm nicht weiter folgen wollen, als daß wir bemerken, daß er in der Gegend des jetzigen Dublin Fürst und Volk bekehrte, den Grund zur Kathedralkirche von Dublin legte und Bischöfe einsetzte; daß er in Munster, wo das Christenthum schon Bekenner hatte, den König und die Großen gewann, und auf einer Synode, die er dort hielt, Emly zum Metropolitansitz der Provinz erklärte, von dort wieder nach Leinster zurückging, wo er auch an Staatsgeschäften Antheil nahm. Es war auf seinen Antrieb, daß der König Logary II. die alten Urkunden zur Geschichte von Irland sammeln, von den Flecken des Heidenthums reinigen, in die öffentlichen Archive niederlegen, und Abschriften davon der

a) Wilkins Concil. M. B. I. p. 3.

Sorgfalt der Bischöfe zur Verwahrung in den Kirchen übergeben ließ. Dieselbe Verbesserung ward auch mit den Landesgesetzen vorgenommen, und dieselben in den sogenannten königlichen Psalter eingetragen a), der im königlichen Palast zur Nachsicht niedergelegt ward.

So wirkte Patrik wohlthätig für die Civilisation des Reichs. Er ging planmäßig zu Werke. Nun erst, da Ordnung im Ganzen wär, konnte er die Kirchen und Klöster, die er errichtet hatte, in Provinzen theilen und durch Zehnten und Anweisung anderer Einkünfte für den Unterhalt der Geistlichkeit sorgen. Gewiß haben die liegenden Gründe und andere Besitzungen der Druiden dazu vorzüglich beitragen müssen. Es mußte ja außerdem dafür gesorgt werden, daß das Volk nicht durch viele neue Abgaben gleich anfangs gegen die neue Religion eingenommen würde. Was aber von der alten auf die neue übertragen ward, war nicht lästig, da man desselben gewohnt war.

Nach seiner Zurückkunft nach Armagh ernannte er sich dort einen Nachfolger, den Benignus, den er zum Bischof weihte, wahrscheinlich um dem Missionsgeschäft, das er in der Folge unermüdet in Leinster und den nördlichen Gegenden von Ulster betrieb, sich ganz widmen zu können, reisete einige Jahre darauf nach Rom, wo damals Leo der Große Pabst war, wahrscheinlich um seine Einrichtungen nach dem Muster der römischen zu vervollkommnen; denn die eigentlichen Zwecke seiner Reise sind uns unbekannt. So viel ist aber gewiß, daß er an nichts weniger dachte, als die irische Kirche dem römischen Pontifikate, so hoch er auch den römischen Bischof ehrte, zu un-

a) Stäudlin p. 46. 47.; eine Handschrift des Psalter of Cashel ist in der bodlejanischen Bibliothek. S. Biblioth. Ms. Stow. I, 165.

terwerfen. Er handelte stets in seinem eigenen, nicht im Namen des Pabstes. Er ernannte und weihte die Bischöfe in Verbindung mit den Königen, den Laien und dem Clerus. Auf seiner Rückreise durch Britannien machte er die Regeln des von ihm gestifteten Mönchsordens (Cursus Scotorum), von dem späterhin die Rede seyn wird, bekannt, und nahm Bischöfe und Mönche mit. In Irland selbst war er nicht mehr Erzbischof von Armagh, wohl aber der Vater der Geistlichkeit und des Volks, mit all' der Gewalt versehen, die kindliche Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen ihm gab, und die er für das allgemeine Beste anwandte. Es war apostolische Macht, die er ausübte, und kraft deren er umherreisete, lehrte, Synoden hielt, Unordnungen abstellte, die Kirchenzucht einführte u. s. f. So setzte er sein wirksames und höchst wohlthätiges Leben noch eine Reihe von Jahren hindurch fort, brachte seine letzten Tage in den Klöstern von Saul und Armagh zu, und starb endlich im höchsten Alter, in seinem hundert und zwanzigsten Jahre a). Seine Wunder übergeht billig die Geschichte. Sie sind wohl größtentheils Legenden späterer Jahrhunderte. Ein solcher Mann erlaubte sich keine Täuschung, und bedurfte ihrer auch nicht. Daß das dankbare Volk ihn auf die Altäre erhob, war sehr natürlich. Wenige haben wie er und Anscharius eine solche religiöse Feier ihres Gedächtnisses verdient. Seine Lebensbeschreibungen in irischer und lateinischer Sprache sind zahlreich. Die wichtigsten von ihnen hat Usserius angezeigt. Man rechnet aber nach seiner Angabe 65 oder 66 verschiedene. Sie sind voll von Fabeln und Legenden; die Wahrheit läßt sich aber dessen ungeachtet herausfinden. Die älteren hat im 12ten Jahrhundert Jocelin zu seiner Lebensbeschreibung dieses Heiligen benutzt. Sein Leben steht umständlich, aber, wie man sich wohl vorstellen kann, nicht kritisch beschrieben in

a) Zu diesem allen Stäudlin.

den Actis Sanctorum (den 17. März). Die Fabel von dem Fegfeuer des heil. Patrik, das gewissermaaßen mit der Höhle des Trophonius in Böotien verglichen werden kann, ist nun vergessen a). Den Ort selbst haben die Protestanten gegen Ende des 17ten Jahrhunderts zerstört.

Zweiter Abschnitt.

Schulen und Gelehrsamkeit in Britannien und Irland.

In den früheren Jahrhunderten nach den Völkerwanderungen, als ganz Europa immer mehr in Barbarei versank, war Irland noch immer ein lichter Punkt, oder eigentlich die Aufklärung der östlichen Länder Europa's hatte sich in diese erst seit Kurzem durch das Christenthum civilisirte Insel zurückgezogen und fing an, von dort aus wieder ihre Strahlen nach dem festen Lande hin zu verbreiten. Dieses war um so wunderbarer, als Irland niemals den Römern, von denen sonst alle Bildung in die westlichen Länder ausging, unterworfen gewesen war; und was für Fabeln man auch in neueren Zeiten über die Alterthümer und früheste Geschichte dieser Insel bemüht gewesen ist auszubreiten, so steht doch dieses Resultat fest. Die Barbarei der frühern Jahrhunderte, die auch kurz vor der Bekanntwerdung des Christenthums in Irland Hieronymus eingesteht, thut dieser Wahrheit keinen Eintrag. Und doch muß, selbst während jener Periode von Wildheit, die Nation viele Anlagen zu einer höhern Bildung gehabt haben. Dieses bezeugen die ossianischen Gesänge, von denen viele Be-

a) Heiligen-Lexikon p. 1953. Casp. Löscher de fabuloso Patricii purgatorio. Lips. 1670. Campions historye of Ireland (Dublin 1633.) p. 39.

gebenheiten, die auf irischem Boden geschehen sind, mit großer Lebendigkeit darstellen. Auch zeigt der gebildete Zustand der Irländer im achten Jahrhunderte, wie weit sie damals schon vorgeschritten waren; und daß dieses nicht in einem kurzen Zeitraume, sondern mehrere Menschenalter hindurch hat müssen bewerkstelligt worden seyn, bedarf wohl keines Beweises. Ich kann mich hierüber um so kürzer fassen, da Thorkelin diesen Gegenstand in einer eigenen Abhandlung erörtert hat a), und ich mich zu meinem Zweck damit begnügen darf, die Hauptmomente anzugeben.

2. Schon zu Tacitus Zeiten waren die irischen Häfen besser bekannt, als die englischen, weil in ihnen größerer Handel getrieben ward. Und besonders verliert sich die Leinspinnerei und Weberei der Iren ins höchste Alterthum. Die ältesten Gesetze, die sich erhalten haben, zeigen ferner, daß der Ackerbau und die Viehzucht in einem blühenden Zustande waren. Die Wälder wurden ihren Vorschriften gemäß eingehegt. Es ward Obstzucht getrieben und der Weinstock war den Irländern nicht fremd. Auch die Handwerke waren nichts weniger als in ihrer Kindheit. Auf Reisen gebrauchte man Wagen, die ja nicht ohne Wege und Heerstraßen gedacht werden können. Für diese ward sehr gesorgt. Auf den hohen Gebirgen fand man sogar Häuser, um Reisende zu beherbergen. Man kannte auch die Metalle, und die Irländer entdeckten bald in ihrem Vaterlande reiche Eisenminen, so daß sie nicht mehr nöthig hatten, dieses Metall im celtiberischen Spanien zu kaufen b), und zum Schmieden hatten sie auf ih-

a) Beviis at de Irske ved Ostmannernes Ankomst til Irland i det ottende Aarhundrede fortiene en udmaerket Rang plandt de mest oplyste Folk i Europa paa de Tider. Am Schluß des vierten Bandes der neuen Schriften der K. D. G. d. W. 1793.

b) Eisen heißt celtiberisch Hiero, irisch Jeran, Irvan; daher das englische Iron, das nordische Jarn, das dänische Jern.

rer eigenen Insel Steinkohlen. An Gold und Silber hatten sie Ueberfluß und verarbeiteten dasselbe zu Kunstwerken. Im Lande selbst blühte inländischer Handel, Märkte wurden zu gewissen Zeiten gehalten; und ungeachtet des mit großer Härte geübten Strandrechts war auch der ausländische blühend. Irländer besuchten fremde Häfen. Island kannten sie vor der Niederlassung der Norweger, und hatten dort wahrscheinlich eine Faktorei, die sie aber nachher verließen. Aber auch in spätern Zeiten haben sie die Insel besucht, sonst hätten die isländischen Bischöfe keine Kirchengesetze gegen sie geben können. Ihr kühner Geist führte sie sogar auf Entdeckungsreisen im fernen Ocean, vielleicht selbst nach Amerika a). Eine solche Einsicht, Thätigkeit und Gewandtheit in dem bürgerlichen Leben, in Handel, Gewerben und Künsten kann nicht ohne Geistesbildung gedacht werden. Und daß diese auch den Irländern nicht fehlte, liegt klar am Tage.

3. Die Druiden mögen vorangegangen seyn. Sie schränkten sich aber gewiß auf ihre Kaste und auf den Adel ein. Größer war aller Wahrscheinlichkeit nach der Einfluß der Barden. Durch sie ward die Einbildungskraft belebt, das Gefühl erregt, die Sprache ausgebildet. Mehrere ossianische Gesänge, z. B. Cuchullin, von dem die Tradition noch jetzt zu erzählen weiß b), sind irisch, wenigstens verstehen die Irländer dieses Gedicht, und daß es älter ist, als das Christenthum in Irland, läßt sich wohl kaum bezweifeln c). Aber das Christenthum war es, das der Bildung dieser Inselbewohner die wahre Richtung gab, und in den Klöstern Männer erzog, die nicht bloß in der Religion, sondern auch in den Wissenschaften die Lehrer der Nationen wurden und das Licht nicht bloß in England

a) Thorkelin 579.

b) Luath.

c) Bereits die heidnischen Irländer hatten Schriftsprache. Stäudlin I, 38. 46.

und Schottland, sondern auch über das Meer in Frankreich und bis mitten in Deutschland verbreiteten. Diesen Klöstern sey jetzt unsere Aufmerksamkeit gewidmet.

In England war seit der Zeit der britischen Könige das Kloster Banchor, Bangor (wohl zu unterscheiden vom gleichnamigen bischöflichen Sitz, in Wales unweit Chester gelegen) hochberühmt a). Es soll 2400 Mönche enthalten haben, die Tag und Nacht, wie die konstantinopolitanischen Akoimeten, jede Stunde hundert an der Zahl, den Gottesdienst verrichteten. Aus diesem Kloster gingen auch sehr viele Missionäre hervor, die das Christenthum auf dem festen Lande verbreiteten b). Es wurden in ihm die Wissenschaften mit Erfolg getrieben, und wenn es wahr ist, daß Pelagius in der Gegend desselben geboren und Mönch in ihm gewesen sey, so läßt sich hieraus vermuthen, daß der dort den jungen Geistlichen gegebene Unterricht sich nicht sowohl mit metaphysischen Untersuchungen über das Wesen der Gottheit, wie das im Morgenlande und in Griechenland herkömmlich war, sondern mit der religiösen Anthropologie beschäftigt und er dadurch die Veranlassung bekommen habe, seine Meinungen zu fassen und zu hegen. — Allein es dürfte vielleicht schwierig werden, den Beweis zu führen, daß Pelagius wirklich in Bangor seine Erziehung erhalten habe. Walch scheint wenigstens in seiner Geschichte der Ketzereien diese Tradition nicht gekannt oder nicht beachtet zu haben. Dieses Kloster, das, als Augustin nach England kam, in seiner höchsten Blüthe war, ist jetzt ganz verschwunden, nicht einmal die Ruinen sind mehr zu sehen. Es ward während der Ueberfälle der Dänen, die damals noch Heiden und besonders gegen Kirchen und Klöster höchst erbittert waren, auf das härteste behandelt.

a) Stillingfleet 205. Stäudlin I, 37. Es wurde daselbst lateinisch, griechisch und hebräisch gelehrt. Ibid. 120.

b) Stillingfleet 205. Foe et Richarsons Tour II, 387.

4. Daß im achten Jahrhunderte die Wissenschaften besonders in England blühten, ist allgemein bekannt. Der Name Beda's ist hochberühmt. Ohne ihn wüßten wir nichts von der ältesten Kirchengeschichte Britanniens. Noch berühmter ist der Name seines Schülers Alkuin a); beide waren zwar Angelsachsen, von der siegenden Nation, indessen fand doch gewiß schon eine wenigstens wissenschaftliche Verbindung zwischen Angeln und Briten Statt, da es sich sonst nicht begreifen ließe, wie auch die weder von jenen noch von den Römern unterjochten Irländer wissenschaftlicher Cultur hätten fähig werden können. Es ist wenigstens die gewöhnliche und noch nicht, nicht einmal von Tiraboschi widerlegte Meinung, daß Carl der Große aus England und Irland gelehrte Leute nach Italien schicken mußte, um dort Schulen anzulegen; und wenn auch diese ungegründet seyn sollte, so ist doch soviel gewiß, daß diese Länder damals fast die einzigen Zufluchtsörter der Wissenschaften waren b). Es waren dort mehrere Schulen gestiftet, besonders zu Canterbury und York; erstere unter dem Einflusse der lateinischen Geistlichkeit, letztere ohne Zweifel unter unmittelbarer oder doch wenigstens mittelbarer Leitung der altbritischen, der Culdeer, die ja zur Stiftung des Christenthums im nördlichen England am meisten mitgewirkt haben; und diese Schulen waren, wie überhaupt in jenen Zeiten, Schulen für die Geistlichkeit und den Adel, selbst den höchsten. Denn die Könige und Fürsten schickten ihre Söhne dorthin und diese brachten die Liebe zu den Wissenschaften mit sich auf den Thron. Vor allen ist unter diesen Alfred bekannt. Ihre Büchersammlungen waren bedeutend. Im 7ten Jahr-

---

a) Ueber beide Heeren Gesch. d. St. d. kl. Liter. I, 113. Joh. Scotus Erigena. Stäudlin I, 127. Adamann, B. auf Jona, de locis Terrae sanctae.

b) Heeren Gesch. des Stud. der klass. Literatur I, 104.

hundert hatte man Bücher aus Italien nach England gebracht: jetzt, unter Carl dem Gr., suchte man sie in Irland und England a); Klassiker sowohl als kirchliche, lateinische sowohl als griechische Schriftsteller b); und hochberühmt als die beträchtlichste des Zeitalters war die Bibliothek, welche Egbert, ein Bruder des Königs Eadbert von Northumberland und Alkuins Lehrer, bei seinem erzbischöflichen Sitz in York anlegte c). Wir haben von Alkuin selbst eine poetische Beschreibung derselben, aus welcher man sehen kann, welche Schätze sie enthielt. Zwar sind es meistens lateinische Schriftsteller, er nennt aber doch auch Griechen, unter diesen Aristoteles und Chrysostomus. Auch spricht er von hebräischen Handschriften d). Solche Handschriften wurden nun von den englischen und britischen Mönchen fleißig abgeschrieben — selbst Alkuin unterzog sich dieser Arbeit. Von allen diesen Schätzen ist, uns bekannt, nichts mehr vorhanden, als was sich etwa in die Sammlung der der Sage nach von Edward, dem Sohn und Nachfolger Alfreds, gegründeten Universität von Cambridge gerettet, oder was späterhin in Oxford eine Zuflucht gefunden haben mag. Die Raubzüge der Dänen, die Kirchen und Klöster mit unerhörter Wuth mehr als ein Jahrhundert hindurch zerstörten, haben alles vernichtet, in England sowohl als in Irland, wo die Ostmannen hauseten und außerdem die inländischen Fürsten unaufhörliche Bürgerkriege mit einander führten, in welchen das Land mit Feuer und Schwert verwüstet ward.

---

a) Alkuins Brief an Carl d. G. opp. I, p. 52 ep. 38.

b) Des Erzbischofs Theodor griechische Bibliothek. Die Streitigkeiten über das Osterfest zeigen, daß man griechische Kirchenväter kannte. Stäudlin I, 20. Cramers Bossuet V. 2, 85 sq.

c) Heeren p. 110 f.

d) de Pontific. et sanctis eccles. Eborac. ap. Gale I. p. 730.

5. Columba stiftete um die Mitte des 6. Jahrh., 563 oder 565, das Kloster auf der Insel Y-Colmkill, welches unter dem Namen Jona am bekanntesten ist. Es wurde bald eine Pflanzschule der Gelehrsamkeit. Aus ihm gingen auch die Missionarien hervor, die das Christenthum in Schottland gründeten. Leider sind es nur Gerüchte, die sich über die dortige Bibliothek erhalten haben. Der schottische König Fergus II., der Alarich den Gothen begleitete, soll, wenn er je existirt hat, einen bei der Plünderung von Rom erbeuteten Kasten mit Büchern dem Kloster in Jona geschenkt haben a). Die Zeitrechnung stimmt aber nicht mit dieser Erzählung überein, denn Rom ward im J. 410 von Alarich geplündert, mithin über ein Jahrhundert vor Columba, der 521 geboren seyn soll. Es hieß, die verlohrnen Bücher des Livius seyen in dieser Bibliothek aufbewahrt gewesen. Um sie zu finden wollte Aeneas Sylvius (in der Folge Pabst Pius II.), als er in Schottland war, nach Jona reisen, ward aber durch den Tod des Königs Jakob I. daran gehindert. Ein kleines Fragment der für einen Livius gehaltenen Handschrift ward 1525 nach Aberdeen gebracht. Sie war alt und schwer zu entziffern; was aber gelesen werden konnte, glich mehr der Schreibart des Sallustius als des Livius. Es war sehr wahrscheinlich ein falsches Gerücht. Ueberall hat man ja den Livius gesucht, an allen Gränzen der cultivirten Welt. Kurz vor der Reformation hatte man Nachrichten, er sey in der Dombibliothek zu Drontheim, und wollte nach darüber angestellten Nachforschungen wissen, er sey von dort nach Holland gebracht und da verlohren gegangen, und noch vor vierzig Jahren ging das Gerücht, er liege in einer arabischen Uebersetzung in der kaiserlichen Bibliothek zu Fez, aber auch dieses Gerücht

---

a) Jamieson 303.

hat sich nicht bestätigt. Indeß leidet es wohl keinen Zweifel, daß nicht eine Bücherſammlung in Jona geweſen iſt. Sonſt würde Aeneas Sylvius ſich nicht zu der Reiſe dorthin entſchloſſen haben. Auch Boethius hatte die Gewißheit davon, und erhielt nach zwiefachem vergeblichem Anſuchen endlich auf ſeine dritte Bitte durch die Vermittlung des königlichen Schatzmeiſters Joh. Campbell das Verſprechen, daß ihm die alten Handſchriften ſollten nach Aberdeen geſandt werden a). Er erhielt ſie auch. Es ſcheinen aber außer den für einen Livius ausgegebenen Fragmenten nur ſchottiſche Geſchichten und Urkunden geweſen zu ſeyn, von denen man ſeitdem nichts gehört hat, daher der Verdacht gegen Boethius entſtanden iſt, er habe ſie nach davon gemachtem Gebrauch vernichtet. Andere Bücher, die vielleicht einſt in Jona geweſen ſeyn mögen, erwähnt Jamieſon p. 318. Die Mönche waren ihrer mediziniſchen Geſchicklichkeit wegen berühmt.

Auch das Priorat der Culdeer in Lochlevin, welches ums J. 1150 den Canonicis Regularibus übergeben ward, hatte eine Bibliothek b). Wir haben noch das Verzeichniß derſelben. In dieſem findet ſich aber keine der verlornen Schriften des Alterthums. Es ſind lateiniſche Evangelien, die Apoſtelgeſchichte, Graduale, Miſſale und einzelne theologiſche Werke der ſpätern Zeit. Nicht einmal ein vollſtändiges neues Teſtament, geſchweige denn das alte c)! Genug dieſes Verzeichniß kann keinen großen Begriff von der Gelehrſamkeit in dieſem Kloſter geben. Es zeigt aber auch, daß damals in demſelben der lateiniſche Ritus ſchon herrſchend war, die Bibliothek mag alſo in ſpäterer Zeit geſammelt worden ſeyn. Auch zu Abernety, Dunkeld und St. Andrews ſollen Bibliothe-

a) Jamieſon 307.
b) ibid. 135.
c) ibid. 376—77.

ken gewesen seyn. Die Stiftung des erstgenannten Klosters steigt ins hohe Alterthum, vielleicht in den Anfang des 7. Jahrhunderts herauf, und es scheint dort eine Lehranstalt gewesen zu seyn a). Von der Bibliothek zu Dunkeld wissen wir zwar nichts, da aber dieses Kloster in so großem Ansehen stand und nach der Zerstörung von Jona durch die Dänen im J. 801 als ein zweites Jona betrachtet ward und in dessen Rechte trat, ist es wohl höchst wahrscheinlich, daß dort auch eine Lehranstalt und eine Büchersammlung gewesen ist b), und von St. Andrews, dem späteren Sitze des Primaten von Schottland, läßt sich dasselbe schon im Voraus annehmen, wenn auch Jamieson es nicht ausdrücklich behauptet hätte c).

Man darf sich also von der Gelehrsamkeit der Culdeer in den schottischen und irischen Klöstern keine übertriebenen Begriffe machen. Ihre reineren Religionskenntnisse waren eine Folge ihrer Absonderung von der übrigen Kirche. Sie erhielten die alte morgenländische Lehre reiner, weil sie nicht in großer Berührung mit den übrigen Provinzen der Kirche waren, und weil die Anmaßungen des römischen Bischofs und seiner Anhänger bald ein gespanntes Verhältniß hervorbrachten. Griechische Literatur hatten sie gar nicht. In Jona hatte man im 9ten Jahrhundert eine einzige Schrift von Chrysostomus d), im Kloster von Lochlevin scheint etwas von Origenes gewesen zu seyn. Daß sie ältere lateinische Kirchenväter gehabt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Augustins Streitigkeiten mit ihrem Landsmann Pelagius mußten sie, wenn sie anders die Sprache verstanden, besonders interessirt haben. Aber ihre eigene Literatur war nicht

---

a) Jamieson 113. 114.
b) ibid. 137. 138.
c) ibid. 135.
d) ibid. 316.

arm a): sie lasen die Bibel in irischer Sprache, und wie viele Handschriften in der ersischen (d. i. gälischen) Sprache, die man ja wohl in Irland wie in Schottland verstand, noch vorhanden sind, zeigt ein neulich erschienener Katalog aus jener Gegend. — Ihre übrigen wissenschaftlichen Kenntnisse sind unserer gegenwärtigen Untersuchung fremd; ob sie besonders Mathematik und Architektur verstanden und in genauer Verbindung mit den alten englischen und schottischen Baucorporationen gestanden haben, die man in neueren Zeiten mit der ältesten Freimauerei hat in Verbindung bringen wollen b), müssen wir andern zu erörtern überlassen.

6. Wir müssen hier nur noch einer Verbindung erwähnen, die sie zufällig oder gesucht im neunten Jahrhunderte mit Constantinopel gehabt zu haben scheinen. Der anonyme Verfasser des Lebens des heiligen Chrysostomus c) erzählt nemlich, daß einige Geistliche von denen, die die äußersten Gegenden der Welt bewohnen, nach der königlichen Stadt (Constantinopel) einiger kirchlichen Traditionen, besonders aber wegen der Feier und genauen Berechnung des Osterfestes gekommen wären und den dort wohnenden Patriarchen besucht hätten. Dieser sey Methodius (war Patriarch von 842 — 847) gewesen. Auf seine Frage: woher sie kämen, antworteten sie: von den Schulen des Oceans. Sie hätten, sagten sie, ein einziges Buch vom Vater Chrysostomus, aus dem sie den Glauben und die genaue Beobachtung der Gebote deutlich lernten, dieses sey allen theuer und werth, komme von dem Einen auf den Andern, werde fleißig abgeschrie-

---

a) Sie hatten selbst einen christl. lateinischen Dichter Sedulius, der wahrscheinlich ein Irländer war. Stäudlin I, 52.

b) Krause drei Kunsturkunden.

c) Geschrieben nach 950. Cave.

ben, und es sey kein Ort, und keiner ihrer Stämme, der einer so großen und wichtigen Wohlthat entbehre a). Es ist schwer auszumachen, ob diese Mönche aus Jona oder aus Irland waren, und überhaupt wie viel Wahres an der ganzen Geschichte ist. Uebrigens läßt es sich begreifen, wie Schotten, auch wohl Irländer Kenntniß von Constantinopel haben konnten, wenn man bedenkt, daß unter der nordischen Leibwache der Kaiser, den sogenannten Warägen, auch Engländer befindlich waren. Und diese Leibwache war wohl schon im 9ten Jahrhundert errichtet.

(Der Schluß dieser Abhandlung folgt im nächsten Heft.)

4.

Ueber den Widerspruch, welcher zwischen der Stelle Jak. 2, 14—26. und der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben statt finden soll.

Von

Karl Frommann,
Candidat der Theologie im Coburgschen.

Es ist schon von Alters her vielfach bemerkt worden, daß der Inhalt der Stelle Jak. 2, 14—26., wo den Werken des Menschen, und nicht dem Glauben allein, die rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird, in geradem Widerspruch zu stehen scheine mit der pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche namentlich in den beiden Briefen, an die Römer und an die

a) Toland Nazarenus p. 5—6. Jamieson 816—17.

Galater, mit so vielem Nachdruck vorgetragen ist. Dieser Schein war es vorzüglich, welcher schon in der alten Kirche die Echtheit des Briefes des Jakobus verdächtigte, welcher von jeher höchst ungünstige Urtheile über diesen Brief veranlaßte, und durch welchen sich auch Luther zu dem bekannten harten Ausspruch in seiner „Vorrede auf die Epistel St. Jakobi und St. Judas" verleiten ließ. Indessen hat man doch auch zu allen Zeiten den Widerspruch zwischen den beiden Aposteln aufzuheben, oder wenigstens zu mildern gesucht a), und in neuerer Zeit ist vor Allen durch Knapp und Neander b) die Meinung fast allgemein geworden, daß zwischen den beiden Aposteln gar kein wirklicher Widerspruch statt finde, und daß jener Schein eines Widerspruchs eben nichts als ein bloßer Schein sey. Diese Meinung ist jedoch nicht so allgemein angenommen, daß sich nicht auch noch Stimmen in entgegengesetztem Sinne äußerten, unter denen die Stimme de Wette's eine der gewichtigsten ist, welcher theils in

---

a) Als Beispiel aus der alten Kirche stehe hier das Wort des Augustinus Quaest. octog. trium quaest. LXXVI. Quapropter non sunt sibi contrariae duorum apostolorum sententiae, Pauli et Iacobi, quum dicit unus, iustificari hominem per fidem sine operibus, et alius dicit, inanem esse fidem sine operibus: quia ille dicit de operibus, quae fidem praecedunt, iste de iis, quae fidem sequuntur; sicut etiam ipse Paulus multis locis ostendit. Auch gibt ein Zeugniß davon die Conf. Helvet. post. c. XV., wo es heißt: Iacobus loquitur de fide inani et mortua, quam quidam iactabant; ita ille dixit, opera iustificare, non contradicens apostolo, alioquin reiiciendus, sed ostendens, Abrahamum vivam et iustificantem fidem per opera declaravisse.

b) S. Knapp: de dispari formula loquendi, qua Christus, Paulus atque Iacobus de fide et factis disserentes usi sunt, in: Scripta varii argum. p. 413. und Neander: Paulus und Jakobus, die Einheit des evangelischen Glaubens in verschiedenen Formen, in dessen „kleinen Gelegenheitsschriften."

der „Einleitung in's neue Test." einen wirklichen Widerspruch zwischen den beiden Aposteln gefunden, theils auch in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1830. 2. Heft) eine polemische Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus nachzuweisen gesucht und zugleich den Tadel ausgesprochen hat, daß man sich gegen die Anerkennung dieser ganz zu Tage liegenden Sache nur gesträubt habe aus anderweitigen Gründen oder aus vorgefaßter Meinung, und daß man schwerlich die polemische Natur der Stelle des Jakobus geläugnet haben würde, wenn nicht der Wunsch, einen Widerspruch zwischen zweien Aposteln wegzuräumen, im Hintergrunde läge. Da demnach der Streit über diesen nicht unwichtigen Punkt der biblischen Theologie noch keineswegs als entschieden betrachtet werden kann, so dürfte es nicht unnütz scheinen, einen neuen Versuch zur Begründung der gewöhnlichen Meinung zu wagen, welcher nicht sowohl darauf ausgeht, viel Neues beizubringen, als vielmehr, die schon hin und wieder angeführten Argumente zusammenzustellen, und so den Angriff de Wette's, in etwas wenigstens, zu entkräften.

Um uns in den Stand zu setzen, über den Widerspruch, welcher zwischen dem Lehrbegriff des Paulus und Jakobus statt finden soll, richtig zu urtheilen, müssen wir zuvörderst sehen, von welcher Art dieser Widerspruch ist: was wir am besten erkennen werden, wenn wir den Inhalt der in Frage stehenden Stelle des Jakobus zu erforschen suchen, und denselben mit den hieher bezüglichen Lehrsätzen des Apostels Paulus vergleichen.

Jakobus spricht das ganze Thema, welches er in dem Abschnitt 2, 14—26 ausführt, gleich im 14. V. aus, indem er sagt, daß der Glaube ohne Werke nichts nütze, und also auch nicht den Menschen beseligen könne. — Aus dem Gegensatze zwischen πίστις und ἔργα, welcher hier gemacht ist, erhellet, daß unter πίστις in dieser Stelle nichts anderes zu verstehen ist als ein bloß äußerliches

Bekenntniß, ein nur historisches Fürwahrhalten der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, ein bloßes Herr, Herr rufen — welches aber seiner Bewährung durch gottgefällige Handlungen und einen heiligen Lebenswandel gänzlich entbehrt. Uebrigens ist es wohl zu bemerken, wie aus der Form der Rede: ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν ersichtlich ist, daß Jakobus hier polemisirend gegen solche Menschen auftritt, die sich ihrer πίστις rühmen, wiewohl sie der ἔργα ermangeln, daß also der eben bestimmte Begriff von πίστις in dieser Stelle nur der (ob richtige oder unrichtige, wollen wir hier noch nicht entscheiden) Begriff ist, welchen sich die Leser des Briefs von diesem Worte gemacht hatten. — Σώζεσθαι ist hier in der gewöhnlichen prägnanten Bedeutung gebraucht, nach welcher es heißt: das ewige Leben, die ewige Seligkeit, welche uns Christus verheißt, erlangen. V. 15—17 giebt der Apostel ein Beispiel zur Bestätigung seiner Behauptung, wodurch er zeigen will, wie ein Glaube ohne Werke, dessen sich die Leser seines Briefes zu rühmen pflegten, in sich selbst des wahren Lebens ermangele, und also auch nicht belebend und beseligend auf den Menschen wirken könne. So wie die bloße Versicherung seines Mitleids gegen Nothleidende, ohne ihnen thätig ihre Noth zu erleichtern, ganz leere, nichts sagende und nichts wirkende Reden sind, so (sagt Jakobus V. 17.) ist auch der Glaube ohne Werke todt an sich selbst, d. h. ist etwas ganz eitles und nichtiges, hat gar kein Leben in sich, und vermag daher auch keine beseligende Wirkung zu äußern. V. 18—23. bedient sich Jakobus einer dialogischen Redeform, indem er mit den Worten: ἀλλ' ἐρεῖ τις, aber wohl, mit Recht, dürfte einer sagen — einen einführt welcher in seinem Sinne den thätigen Glauben vertheidigt gegen einen Heuchler, wie wir sie oben geschildert haben. Man erkennt dieses Zwiegespräch aus den Singularformen: σὺ ἔχεις V. 18; σὺ πιστεύεις V. 19; θέλεις

V. 20; βλέπεις V. 22; aber V. 24 tritt wieder die Pluralform ein: ὁρᾶτε.

Der Sprecher führt zuerst V. 18 jenen heuchlerischen Menschen zu Gemüthe, daß sie durch das Rühmen ihres Glaubens, wenn sie keine Werke zeigten, Niemanden von dem Daseyn desselben überzeugen könnten, indem ein todter Glaube als solcher für Andere gar nicht vorhanden sey, weil es durchaus an einem Kriterium fehle, aus welchem auf dessen Daseyn geschlossen werden könnte; wogegen ein wahrhafter, thätiger Glaube sogleich aus den Werken, welche aus ihm hervorgehen, erkannt werde. — Doch gesetzt auch, fährt der Wortführer fort, ihr besitzet wirklich den Glauben an die religiösen Wahrheiten, den ihr vorgebt und mit eurem Munde bekennet, aber ihr laßt denselben keinen Einfluß auf euer Leben ausüben, ihr führt im Gegentheil einen lasterhaften und ruchlosen Wandel, so habt ihr doch davon keinen Gewinn, indem ihr deshalb das ewige Leben nicht ererben werdet. (Μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι ὑμᾶς; V. 14.) Dieses macht der Apostel V. 19 durch ein sehr passend gewähltes concretes Beispiel anschaulich, indem er sagt: Auch die Dämonen glauben an die Wahrheit, daß ein einiger Gott ist; aber anstatt sich durch diesen Glauben des ewigen Lebens versichert halten zu können, leben sie vielmehr in ewiger Furcht und Unseligkeit, weil sie nicht jenem Glauben gemäß leben.

V. 20 schickt sich Jakobus an, seine Behauptung, daß der Glaube ohne Werke keine beseligende Kraft habe, auf eine für die Judenchristen sehr schlagende Weise zu erhärten. — Das Epitheton κενέ scheint sich eben auf jene prahlende Ruhmredigkeit zu beziehen, welche, wie Großes sie auch von sich vorgiebt, doch innerlich ganz leer und gehaltlos ist. Vgl. 1 Kor. 13, 1. — Νεκρά hat einen etwas verschiedenen Sinn mit νεκρὰ καθ' ἑαυτήν V. 17. Was todt ist, das ist einmal als das, was

es früher war, gar nicht mehr vorhanden, und ist insofern ein Nichts. In diesem Sinne ward oben von dem Glauben ohne Werke gesagt, daß er todt sey an sich selber. Was todt ist, ist aber auch zweitens zu den Funktionen, welche es verrichten sollte, nicht mehr tauglich, ist also unwirksam. In diesem Sinne vorzüglich heißt es hier: der Glaube ohne Werke ist todt. Da nun die Wirkung des wahren Glaubens die ewige Seligkeit seyn soll, so ist dieses soviel als: der Glaube ohne Werke vermag dem Menschen die ewige Seligkeit nicht zu geben — *οὐ δύναται σῶσαι αὐτόν* V. 14.

Diesen Satz sucht der Apostel zu beweisen durch das Beispiel Abrahams V. 21—23. Es finden sich hier die Ausdrücke *δικαιοῦσθαι* V. 21. und aus der alexandrinischen Uebersetzung *ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην* V. 23., und es fragt sich, wie sich dieselben zu dem oben gebrauchten *σώζεσθαι* verhalten? Jakobus selbst erklärt jene Ausdrücke V. 23 durch den Beisatz: *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*. Ein *ἄνθρωπος δικαιωθείς* ist ihm demnach ein solcher, welcher sich das Wohlgefallen und die Freundschaft Gottes erworben hat, welcher also in dem rechten Verhältnisse zu Gott steht, und daher die Fähigkeit besitzt, selig zu werden, *σώζεσθαι*. *Δικαιοῦσθαι* ist daher das antecedens von *σώζεσθαι*, und verhält sich zu diesem, wie der Grund zur Folge. Es ist also von keinem wesentlichen Belang, wenn Jakobus hier die Ausdrücke wechselt. — Nun geht sein Zweck dahin, zu beweisen, daß auch Abraham, obgleich 1 Mos. 15, 6. gesagt werde, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, doch um seiner Werke willen gerechtfertigt worden sey. Der Gang, den er bei dieser Beweisführung nimmt, ist der, daß er zuerst, V. 21, den zu beweisenden Satz einführt, daß nämlich Abraham durch seine Werke gerechtfertigt worden sey, indem er so bereitwillig sich gezeigt habe, die von Gott ihm befohlene Opferung seines Sohnes zu vollzie-

hen, auf dem doch die göttliche Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft ruhte. Aus dieser Handlungsweise sieht man, V. 22, daß der Glaube Abrahams ein wirksamer war, also nicht *νεκρά*, indem er sich eben durch Werke äußerte, und in seinen Werken mitwirkte — *ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* —, daß er aber auch eben deßhalb ein wahrer vollkommener Glaube war, und nicht *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν*, indem er aus den beiden Stücken, Gesinnung und That, bestand, — *ὅτι ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*. Die wahre *πίστις* besteht also (im Sinne des Jakobus) aus zwei Stücken, der *πίστις* im engeren Sinne, wie sich deren die Leser seines Briefes rühmten, der festen inneren Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit, und in den *ἔργοις*, als nothwendigem Komplement der eigentlichen *πίστις*. Bei Abraham waren beide Stücke vereinigt, er besaß den wahren, vollkommenen Glauben. Folglich (will Jakobus sagen) widerspricht die V. 21 aufgestellte Behauptung gar nicht der Schrift (*καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή* V. 23), welche die Rechtfertigung des Abraham von seinem Glauben abhängig macht. Denn hier ist von dem wahren Glauben die Rede, insofern sich dieser durch die *ἔργα* als solchen erweiset. Der Schluß des Apostels würde in progressiver Satzfolge etwa so lauten: die Schrift macht die Rechtfertigung Abrahams von seinem Glauben abhängig. Nun war aber der Glaube Abrahams ein vollkommener und wirksamer, weil er sich durch Werke äußerte. Folglich ist es nicht schriftwidrig zu behaupten, daß Abraham um seiner Werke willen gerechtfertigt worden sey, da ja eben diese seinen Glauben als einen wahren darstellten. Folglich (schließt nun Jakobus V. 24, wo er selbst wieder redend auftritt) wird der Mensch um seiner Werke willen gerechtfertigt und nicht um der bloßen glaubensvollen Gesinnung willen.

Zur Bestätigung dieses Satzes führt der Apostel V. 25

noch das Beispiel der Buhlerin Rahab an. Es wird nämlich Jos. 2, 1 ff. und 6, 17 ff. erzählt, daß die Hure Rahab, weil sie die bei der Belagerung von Jericho von Josua abgeschickten Kundschafter beherbergt, vor den Nachstellungen des Königs von Jericho gesichert, und ihnen bei ihrem Entkommen Hülfe geleistet hatte, indem sie überzeugt war, daß die Israeliten, an denen sich Gott so oft und so wunderbar verherrlicht hatte, die Stadt einnehmen würden, von Josua wegen dieses ihres wichtigen Dienstes begnadigt, und mit ihrer ganzen Familie bei der allgemeinen Zerstörung der Stadt verschont worden sey. Auch Rahab, will Jakobus sagen, würde bei der gänzlichen Zerstörung von Jericho nicht gerettet worden seyn, wenn ihr Glaube, daß Gott die Stadt in die Hände der Israeliten geben würde, ein todter gewesen wäre, und sich nicht durch die Beherbergung und nachherige sichere Entlassung der israelitischen Kundschafter bethätigt hätte.

Zum Schluß folgt endlich noch V. 26 ein Gleichniß: Wie der Leib ohne Seele todt ist, so auch der Glaube ohne Werke. Ein Glaube, welchem das innere belebende Princip fehlt, das die Werke hervorbringt, ist gar kein Glaube — ist ein Nichts; gleichwie ein entseelter Körper, der ebenfalls kein Leben in sich hat, auch ein Nichts ist.

Dagegen behauptet Paulus an mehreren Stellen, daß nicht durch die Werke der Mensch vor Gott gerechtfertiget werde, sondern durch den Glauben an Jesum Christum (s. Röm. 3, 20 u. 21. 3, 28. Gal. 2, 16.), um welches willen Gott aus Gnade uns die Seligkeit verleihe, nicht wegen unseres Verdienstes, Eph. 2, 8. 9. Auch Abraham wurde vor Gott gerechtfertiget nicht wegen seines Verdienstes, sondern aus freiem Antrieb der göttlichen Gnade, welche er sich durch seinen Glauben erworben hatte, wie dieses die Schrift 1 Mos. 15, 6. aussagt. S. Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff.

Zwei Fragen sind es nun, welche sich uns bei dieser Vergleichung der Lehre des Jakobus mit der des Paulus aufdrängen: 1) Finden sich in jener Stelle des Jakobus, oder überhaupt in dessen ganzem Briefe, Anzeigen, welche die Annahme einer directen polemischen Berücksichtigung der pauliniſchen Lehre nothwendig machen? und 2), falls diese Frage mit Nein beantwortet wird: Findet in der That ein wahrer Widerspruch zwischen den beiden Aposteln statt, oder ist er nur scheinbar?

Schon bei einer flüchtigen Betrachtung der Stelle des Jakobus wird man bei dem entschiedensten Gegensatze der Gedanken doch die große Aehnlichkeit mit den Worten, Ausdrücken und Wendungen des Apostels Paulus auffallend finden. Jakobus sagt 2, 24: *Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*; Paulus dagegen Röm. 3, 28. *Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου.* Vgl. noch Jak. 2, 17. 2, 25. mit Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. Jakobus sagt 2, 21: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* —; Paulus dagegen Röm. 4, 1: *Τί οὖν* — — *σάρκα*; *Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* — —. In diesen eben angeführten Stellen braucht Jakobus den Ausdruck *δικαιοῦσθαι*, sogar verbunden mit den Worten *ἐκ πίστεως*, *ἐξ ἔργων*, eine Ausdrucksweise, welche dem Apostel Paulus eigenthümlich ist, und sich in diesem Sinne nur noch bei dem Pauliner Lukas findet. Ferner bezieht sich Jakobus 2, 21 ff. auf das Beispiel Abrahams 1 Mos. 15, 6. Eben so Paulus Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff. Außerdem benutzt Jakobus 2, 25 für seinen Zweck das sehr auffallende Beispiel der Hure Rahab, einer so zweideutigen Person, welche noch dazu nirgends in der Schrift wegen ihres Glaubens gerühmt wird, wie Abraham. Es läßt sich nun dieser Umstand wohl erklären, wenn man annimmt, daß Jakobus zur Anführung dieses sonderbaren Beispiels veranlaßt worden sey durch die Stelle aus dem

Briefe an die Hebräer 11, 31, wo der Schriftsteller, welcher, wenn auch nicht Paulus selbst, doch ein mit der pauliniſchen Lehre sehr vertrauter Mann war, durch seinen eigenthümlichen Gedankengang darauf geführt wurde, die Rahab als eine Heroin des Glaubens aufzustellen. So ungefähr de Wette.

Dieses alles zusammengenommen, so liegt allerdings die Annahme sehr nahe, daß Jakobus auf die Lehre des Apostels Paulus Rücksicht genommen habe, und, da Jakobus auf jeden Fall einen Irrthum bestreitet, so scheint auch der Schluß richtig, daß man eine polemische Berücksichtigung der pauliniſchen Lehre von Seiten des Jakobus zugeben müsse. Dazu kommt noch, daß man in dem ganzen Briefe des Jakobus noch außerdem eine Menge Anklänge an pauliniſche Stellen und Ausdrücke gefunden hat (ſ. hierüber Pott: Prolegg. in epp. catholl. p. 36. Hug: Einleitung in's N. Test. II. S. 514. 3 A. u. Schott: Isagoge historico-critica in libros N. T. §. 91. not. 20.), und daß überhaupt die Schüler des Jakobus in Antiochien als Gegner der pauliniſchen Grundsätze erscheinen. Gal. 2, 12 — 16. (Vgl. die katholiſchen Briefe neu übersetzt und mit Excurſen und einl. Abhandl. herausg. v. J. Chr. W. Augusti und de Wette: Einleitung ins Neue Test. S. 317. 2. A.)

Allein demungeachtet dürften sich alle diese Erscheinungen genügend erklären lassen, ohne daß man eine absichtliche directe Bezugnahme des Jakobus auf Paulus vorauszusetzen brauchte. Daß Jakobus wirklich die Briefe des Paulus gekannt habe und in seinem Schreiben habe bestreiten wollen, ist eine Meinung, welche sich schwerlich vertheidigen läßt. Denn, wenn auch bisweilen, wie aus Kol. 4, 16. und 1 Theſſ. 5, 27 erhellet, die Briefe des Apostels Paulus allen Gemeindegliedern und selbst auswärtigen Gemeinden mitgetheilt wurden, so zeigt doch schon der Umstand, daß Paulus an jenen Stellen um

eine ausgebreitetere Bekanntmachung seines Schreibens bittet, und die Art, wie er darum bittet, daß eine solche nicht gewöhnlich war: so daß sich nicht begreifen läßt, wie Jakobus, welcher seinen beständigen Wohnsitz in Jerusalem hatte, dieser Briefe des Heidenapostels hätte ansichtig werden können. Wenn daher von einer polemischen Berücksichtigung der pauliniſchen Lehre von Seiten des Jakobus die Rede ist, so werden darunter meist die eigenthümlichen Lehren des Apostels verstanden, welche er mündlich in seiner apostolischen Wirksamkeit vortrug, und zu deren Kenntniß Jakobus wohl gelangen konnte. — Aber auch in diesem Sinne wird sich die Annahme einer direkten Polemik zwischen den beiden Aposteln noch keineswegs als nothwendig erweisen, was wir durch die Beleuchtung der einzelnen angeführten Gründe zu zeigen versuchen wollen.

Was zuerst den Umstand betrifft, daß beide Apostel in der Berufung auf das Beispiel Abrahams zusammentreffen, so kann dieses kaum auffallen, wenn man bedenkt, mit welchem Nationalstolze die Juden auf ihren Stammvater hinblickten, und wie sie sich in allen Fällen auf Abraham, als auf ihr Vorbild, zu beziehen pflegten. Und gerade sein unerschütterliches Gottvertrauen und sein gottesfürchtiger Wandel, worauf sowohl Paulus, als Jakobus hinweisen, ist es ja, weßwegen er auch anderweit von den Juden gepriesen wird. So wird dieser Vorzug Abrahams gerühmt Hebr. 11, 8. Sir. 44, 20, wo es heißt: *Συνετήρησεν (Ἀβραὰμ) νόμον ὑψίστου, καὶ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησε διαθήκην, καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός.* So auch weiset der sterbende Mattathias 1 Makk. 2, 52. seine Söhne auf das Beispiel Abrahams hin mit den Worten: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;* So wird endlich Abraham auch als Glaubensheld dargestellt bei dem Alexandriner Philo, in sei-

nem Buche: Quis rerum divinarum haeres p. 493. ed. Frcfort.

Mehr scheint die Anführung der Rahab für eine Abhängigkeit von dem Briefe an die Hebr. und mithin indirekt von der pauliniſchen Lehre zu ſprechen. Es fragt ſich nämlich hier: woher dieſes ſonderbare und ausgeſuchte Beiſpiel? Wie kommt der Apoſtel dazu, eine ſo zweideutige Perſon als ein nachahmungswürdiges Muſter des thätigen Glaubens aufzuſtellen? De Wette ſagt: dieſes Beiſpiel iſt ſo auffallend, daß man ſich deſſen Anführung von Jakobus nicht erklären kann, wenn man nicht annehmen will, daß er es aus dem Hebräerbrief entlehnt habe, oder auch aus dem mündlichen apoſtoliſchen Vortrag, in welchen es aber nur, wenn es anders darin vorkam, aus dem Hebräerbrief gekommen ſeyn kann.

Allein vielleicht ließe ſich doch manches gegen dieſe Meinung anführen. Zuvörderſt liegt es in der Natur der Sache, daß die Erzählung von der Rahab damals unter den Juden eine gewiſſe ausgebreitete Celebrität gehabt haben muß. Wie würde ſie ſonſt Jakobus neben der allgemein bekannten Erzählung von Abraham erwähnt haben? Wie würde er ſich überhaupt für ſeinen Zweck auf ein dunkeles, nur Wenigen bekanntes, Beiſpiel haben berufen mögen? Nimmt man nun an, daß jene Erzählung von der Rahab ihre Celebrität erſt durch den Hebräerbrief erhalten habe, ſo wird hierbei vorausgeſetzt, daß der Hebräerbrief eine ziemliche Zeit vor dem Briefe des Jakobus verfaßt worden ſey. Sonſt hätte ja jenes Beiſpiel von der Rahab durch den allgemeinen mündlichen Vortrag weder ſeine ausgebreitete Celebrität erhalten, noch in den Brief des Jakobus aufgenommen werden können. Dieſes iſt aber eine Vorausſetzung, welche eines ſtringenten Beweiſes noch gar ſehr bedürftig iſt. — Doch dieſes ſelbſt zugegeben, daß die Abfaſſung des Briefes an die Hebräer in eine bedeutend frühere Zeit falle, als

die des Briefs des Jakobus, so ist damit auch nicht viel gewonnen. Denn kaum ist eine Veranlassung ersichtlich, warum Jakobus jenes Beispiel nach dem Verfasser des Hebräerbriefs hätte anführen sollen. Wollte er damit eine Uebereinstimmung seines Satzes mit dem Inhalte jener Stelle des Hebräerbriefs andeuten, so konnte dieses Beispiel nichts beweisen, weil ja dort von dem Glauben in einer ganz anderen Bedeutung, nach welcher er die Ueberzeugung von der Realität übersinnlicher Dinge bezeichnet, die Rede ist, während in dem Briefe des Jakobus von dem Glauben, insofern er das innere Lebensprincip des Christen seyn soll, gesprochen wird. Wollte er aber durch die Anführung jenes Beispiels gegen den Verf. des Briefs an die Hebräer polemisiren, so war diese Polemik eine gänzlich verfehlte, indem ja auch dieser den Glauben als einen thätigen auffaßt, wenn er namentlich V. 31 als Beweis für den Glauben der Rahab anführt, daß sie die Kundschafter der Israeliten friedlich beherbergt habe. — Und dann fragt man mit Recht: Warum hat denn Jakobus aus jener Stelle des Briefes an die Hebräer gerade dieses unbekannte und auffallende Beispiel ausgewählt, da ihm doch in jener Stelle eine so große Menge von passenden und allgemein bekannten Beispielen zu Gebote stand? Man könnte wohl keinen anderen Grund dafür angeben als den, welchen auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer zur Anführung dieses Beispiels haben mußte, daß ihm nämlich dasselbe für seinen Zweck gerade passend schien; und sonach wäre es um nichts wunderbarer, warum Jakobus, als warum der Verfasser des Hebräerbriefs auf dieses Beispiel von der Rahab gefallen ist.

Wenn wir nun so aus dem Gebrauche, welchen theils der Verf. des Briefs an die Hebräer, theils Jakobus von der Erzählung von der Rahab machen, schließen dürfen, daß dieselbe eine bedeutende Celebrität un-

ter den damaligen Juden erlangt haben müsse — was auch bei einem nicht unwichtigen Ereignisse in der Epoche der Heldenzeit der israelitischen Geschichte weiter nicht auffallen kann —, so dürfen wir auch nicht zweifeln, daß der Gebrauch eben dieser Erzählung von Seiten des Apostels damals keineswegs auffallend oder anstößig erschien, wie es uns etwa jetzt vorkommen mag, worüber die Ausleger zu dem Hebräerbrief a. a. O. zu vergleichen sind. Es fragt sich nur noch, ob nicht in der Erzählung selbst etwas liege, was die unabhängige Anführung derselben von Jakobus für seinen Zweck erklärlich oder wahrscheinlich macht? Und allerdings konnte der Apostel, um zu zeigen, daß der Mensch durch Werke gerechtfertigt werde, kaum ein passenderes Beispiel benutzen, als eben dieses Beispiel von der Hure Rahab, einer Heidin, von welcher wohl Niemand behaupten konnte, daß sie durch einen besonderen Glauben sich ausgezeichnet, und deßhalb die Rettung erlangt habe a), wie dieses bei dem Beispiel von Abraham wohl hätte eingewendet werden können. Und so scheint denn dieses Beispiel von der Rahab im Gegensatze gegen das Beispiel von Abraham angeführt zu seyn, wie dieses schon durch die Art des Uebergangs V. 25. ὁμοίως δὲ καί — diese Partikel in intensiv verstärkender Bedeutung, selbst sogar — angedeutet ist.

Noch ist übrig, über die Bemerkung zu reden, daß Jakobus gerade in dieser Stelle die pauliniſchen Ausdrücke: δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, ἐξ ἔργων gebraucht. Mag es immerhin richtig seyn, daß diese Ausdrücke allein dem Paulus eigenthümlich sind, so kann doch Jakobus hier zu deren Gebrauche verleitet worden seyn eben durch die Stelle 1 Mos. 15, 6., welche er anführt, wo

a) Der Verf. des Briefs an die Hebräer konnte dieses nur thun vermöge jenes allgemeinen, umfassenden Begriffs, den er mit dem Worte πίστις verband.

die hebräischen Worte: וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה in der alexandrinischen Uebersetzung mit ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην übersetzt sind. Diese Bemerkung scheint durch den Umstand bestätigt zu werden, daß Jakobus jene Ausdrücke vor der Erwähnung des Beispiels von Abraham nicht braucht. Er sagt dafür V. 14. σῶσαι; V. 17. und 20. ἡ πίστις νεκρά ἐστιν statt, wie er sich V. 24. ausdrückt, οὐκ ἐκ πίστεως μόνον ἄνθρωπος δικαιοῦται. Erst V. 21. braucht er das Wort δικαιοῦν, ohne Zweifel, weil ihm hier schon die Stelle vorschwebt, welche er eben anführen will. — Indessen wäre es doch auch möglich, daß Jakobus, da er dieses Wort auch bei dem Beispiele von der Rahab braucht, wo er keine weitere Veranlassung dazu hatte, und da er auch noch die Worte ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων damit verbindet, diesen Ausdruck noch in den folgenden Versen bis V. 26. anwendet, weil er ihn als einen, vorzüglich durch Paulus, bekannten und allgemein verständlichen Ausdruck erkennt. Und dieß könnte auch in der That gar nicht befremden. Denn da Paulus, sowohl in Ansehung seines bedeutenden Wirkungskreises, als seiner segensreichen Lehrthätigkeit, als der erste und angesehenste unter den Aposteln galt, so war es natürlich, wenn auch seine Schüler und die übrigen Evangelisten sich nach seinem Muster zu bilden strebten, wenn sie in den von ihm gebrauchten Ausdrücken redeten, und wenn sich überhaupt ein bestimmter paulinischer Lehrtypus bildete, dessen sich die Apostel bedienten, ohne sich einer Nachahmung des Paulus bewußt zu seyn und ohne sie zu wollen, wie dieses Knapp a. a. O. pag. 444. wahrscheinlich zu machen sucht.

Diese Bemerkung reicht auch völlig hin, um sich die Uebereinstimmung mehrerer Gedanken und Wendungen des Jakobus mit denen des Paulus zu erklären, von welcher oben die Rede war. Ueberhaupt ist es sehr mißlich, dergleichen Aehnlichkeiten zwischen zwei Schriftwerken

aus einem direkten Abhängigkeitsverhältniß unter ihnen herzuleiten. Auch in dem zweiten Briefe Petri (oder wer der Verfasser dieses Schreibens sonst seyn mag) finden sich viele Stellen — und mehr als in dem Briefe des Jakobus —, welche mit paulinischen Stellen die größte Aehnlichkeit haben, und leicht ließen sich wohl mehrere Beispiele der Art auftreiben. Uebrigens bemerkt auch Schott a. a. O., daß in unserem Falle aus der theilweisen Uebereinstimmung der beiden Apostel noch keineswegs zu schließen sey, daß Jakobus absichtlich den Paulus nachgeahmt habe.

„Aber aus Gal. 2, 11—16. sieht man, daß Paulus den Petrus tadelt, und ihm wegen seiner Grundsätze über die Verbindlichkeit des jüdischen Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen widerspricht. Daß aber Petrus mit den Sendlingen des Jakobus, welche nach Antiochia gekommen waren, Gal. 2, 12., einerlei Meinung gewesen seyn muß, geht daraus hervor, daß jener bei ihrer Ankunft sein Betragen gegen die Heidenchristen änderte, weßwegen er eben mit Paulus in Streit gerieth. Daraus folgt, daß die Grundsätze des Jakobus selbst mit denen des Paulus in Widerspruch standen, daß es also sehr folgerecht und natürlich ist, auch in unserm Falle ein polemisches Verhältniß zwischen den beiden Aposteln anzunehmen." So Augusti a. a. O. und de Wette: Einl. — Wenn wir hier nun auch die Prämissen dieses Schlusses vorläufig als richtig gelten lassen wollen, so erscheint doch der Schluß selbst: weil die Grundsätze des Paulus mit denen der Schüler des Jakobus stritten, so stritten sie auch mit denen des Jakobus — noch viel zu rasch und gewagt. Allein auch gegen die Vordersätze läßt sich Verschiedenes einwenden. Zuerst fragt sich's: waren denn jene τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12. wirklich wahre Schüler des Jakobus? In dem Ausdrucke an und für sich liegt dieses gar nicht, und wohl dürfte es wahr-

scheinlich seyn, was Winer (im Commentar zu dem Briefe an die Galater a. O.) bemerkt, daß diese τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου zu der Sekte der strengen Judenchristen gehörten, welche Ap. Gesch. 15, 1 ff. und 21, 20 ff. erwähnt werden, und daß es dieselben wären, welche Paulus Gal. 2, 4. κατασκοποῦντες τὴν ἐλευθερίαν nennt. Dieselbe Meinung hat Knapp vertheidigt a. a. O. pag. 451., welcher den Ausdruck τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου so erklärt, daß er darunter solche versteht, welche bloße Boten oder Hausgenossen des Jakobus, oder Mitglieder der Gemeinde waren, welcher damals Jakobus in Jerusalem vorstand. Läßt sich nun gleich dieses nicht mit völliger Gewißheit behaupten, so ist doch wenigstens so viel entschieden, daß aus Gal. 2, 12 ff. keineswegs auf eine Verschiedenheit in der Lehre des Paulus und Petrus, oder auf Uebereinstimmung zwischen den Sendlingen des Jakobus und zwischen Petrus geschlossen werden darf. Denn Petrus wird von Paulus nicht deßhalb gezüchtigt, weil er in Beziehung auf die Verbindlichkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen eine andere Meinung hege, als er, sondern deßwegen, weil er, zu nachgiebig gegen die Schwachen, ihre Irrthümer und Vorurtheile gegen seine eigene Ueberzeugung begünstigt habe, und sich so eine Unlauterkeit habe zu Schulden kommen lassen. Daß aber Petrus durch dieses sein Betragen wirklich seine eigene Ueberzeugung verleugnet hat, und daß er in dem betreffenden Punkte die Meinung des Paulus theilte, geht auch hervor aus der Pluralform εἰδότες, deren sich Paulus in seiner Strafrede an Petrus bedient V. 16. Ueberdem ist es kaum denkbar, daß Männer, welche auf dem apostolischen Convent zu Jerusalem mit solcher Entschiedenheit für die Befreiung der Heidenchristen von der Last des mosaischen Ceremonialgesetzes sprachen (vgl. Ap. Gesch. 15, 6 ff., besonders

V. 10. 11 und 19.), wie Petrus und Jakobus, zu der entgegenstehenden Meinung hätten überspringen sollen.

Fassen wir nun Alles, was bisher auseinandergesetzt worden ist, zusammen, so ergibt sich daraus das Resultat, daß die auffallenden Erscheinungen, welche sich bei Vergleichung der in Frage stehenden Stelle des Jakobus mit dem pauliniſchen Lehrbegriff darbieten, keineswegs die Annahme einer absichtlichen Berücksichtigung des Paulus von Seiten des Jakobus nothwendig machen, ja daß eine solche nicht einmal wahrscheinlich ist; sondern daß sich alle jene Erscheinungen auch noch auf eine andere Weise genügend erklären lassen. Wenn nun doch Jakobus dem Paulus widersprochen haben soll, so müßte er es ohne Absicht und zufällig gethan haben. Aber das ist eben die — zweite — Frage, ob wirklich Jakobus dem Paulus widerspricht, oder ob dieß nur scheinbar der Fall ist? Wir werden uns jetzt wohl zur freien Beantwortung dieser Frage wenden dürfen, ohne den Vorwurf einer vorgefaßten Meinung auf uns zu laden, da wir uns durch die vorhergehende Untersuchung überzeugt haben, daß bei diesem Unternehmen uns kein wissenschaftlicher Grund mehr hindernd in den Weg treten kann.

Aber es gibt allerdings auch einen positiven Grund, welcher uns zu dem Versuche, die Lehre der beiden Apostel zu vereinigen, veranlaßt. Denn wenn Jakobus, im Widerspruch mit Paulus, die Rechtfertigung des Menschen von seinen Werken allein a) abhängig machte, so würde er damit etwas behaupten, was, wie de Wette

a) Daß es der pauliniſchen Lehre nicht widerspreche, wenn Jakobus die Rechtfertigung des Menschen von den Werken und dem Glauben zugleich abhängig macht, was de Wette behauptet, wird unten dargethan werden.

sehr richtig bemerkt, ganz falsch und auch sittlich gefährlich wäre, weil menschliche Werke niemals einen Anspruch auf die göttliche Gnade begründen können, und weil eine solche Behauptung jeder Werk- und Scheinheiligkeit allen Vorschub leisten würde. Die Polemik des Jakobus gegen Paulus wäre also dann eine gänzlich verfehlte und eines Apostels so unwürdig, daß man darin mit de Wette (Einleit. ins N. Test. S. 317.) mit Recht einen Grund finden könnte, weßhalb man die Angabe: daß Jakobus der Verfasser des unter seinem Namen wirklich vorhandenen Briefes sey, bezweifeln dürfe. Dieser Zweifel würde nun schwinden und Jakobus, der sich in dem ganzen übrigen Theile seines Briefes so erleuchtet und von dem christlichen Geiste durchdrungen zeigt, von dem Verdachte einer großen Ungereimtheit befreit werden, wenn sich darthun ließe, daß der Widerspruch zwischen ihm und Paulus nur ein scheinbarer wäre.

Um nun dieses darzuthun, hat man vorzüglich zwei Wege eingeschlagen. Man hat nämlich einmal den Beweis zu führen gesucht, daß die drei Ausdrücke: *πίστις*, *δικαιοσύνη* und *ἔργα* bei Jakobus etwas ganz anderes bedeuten, als bei Paulus. *Πίστις*, sagt man, bezeichne bei Paulus immer das innere christliche Lebensprincip, welches — ein vertrauensvolles Hingeben an Gott und Jesum, der uns durch seinen Tod von Sünde und Elend erlöset hat — in sich selbst lebendig und fruchtbringend seyn und sich durch das ganze Leben des Menschen äußern muß. Von einem todten Glauben konnte folglich Paulus in dieser Beziehung gar nicht reden, weil er den Glauben sich gar nicht anders als thätig dachte. Anders dagegen Jakobus. Er versteht unter *πίστις* nur ein historisches Fürwahrhalten der christlichen Heilswahrheiten. *Δικαιοσύνη*, welches bei Paulus den Zustand der Rechtfertigung bezeichne, da der Mensch, durch den Glauben an

Jesum von der ewigen Strafe seiner Sünden befreit, die Hoffnung der ewigen Seligkeit habe, bedeute bei Jakobus bloß einen Zustand, da man sich des Wohlgefallens Gottes würdig gemacht habe, und nun von ihm mit Segen und Wohlthaten überschüttet werde. *Ἔργα* endlich, absolut gesagt, seyen bei Paulus stets *ἔργα νόμου*, bei Jakobus dagegen *ἔργα πίστεως*; also wahre Tugend. So vorzüglich C. C. Tittmann: Sententia Iacobi apostoli c. II. de fide, operibus et iustificatione, in dessen Opusc. p. 253.; dann auch Usteri: Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs S. 94. 2. A., welcher inzwischen nur bei *πίστις* und *ἔργα* eine Verschiedenheit der Bedeutung bei den beiden Aposteln annimmt, und Baumgarten-Crusius: Biblische Theol. S. 434. u. A.

Allein die Richtigkeit dieser Ansicht, so im Allgemeinen aufgestellt, läßt sich noch sehr bezweifeln. Reden wir zuerst von dem Worte *πίστις*, so ist es zwar wahr, daß dasselbe Jak. 2, 14—22. nicht anders gefaßt werden kann, als in dem angegebenen Sinne; aber wegen des polemischen Charakters dieser Stelle ist daraus durchaus noch nicht zu schließen, daß Jakobus selbst diesen Begriff mit dem Worte verbunden habe. Und wirklich zeigen die übrigen Stellen seines Briefs, wo er das Wort *πίστις* braucht, daß er dasselbe wohl auch in seinem richtigen Sinne erfaßt hat. An zweien Stellen 1, 6. und 5, 15. kann *πίστις* freilich nur in seiner allgemeinen Bedeutung genommen werden = ein festes Gottvertrauen, vermöge dessen wir von der Allmacht Gottes überzeugt sind, nach welcher er uns, nach seiner Weisheit und Güte, mit großen unverhofften Wohlthaten beglücken kann — eine Bedeutung, welche dem Paulus wenigstens nicht fremd ist; vgl. Kol. 2, 12. Dann bedeutet *πίστις* bisweilen bei Paulus überhaupt die subjective Religion, Religiosität des Christen, insofern eben diese auf den festen, thä-

tigen Glauben an Christum gegründet ist — vergl. 1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 1, 24. Gal. 6, 10. Eben so braucht Jakobus dieses Wort 1, 3., wo die Bedeutung: Gottvertrauen — wohl zu eng ist; dann 2, 1., wo der Sinn von πίστις durch den Zusatz τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ deutlich genug bestimmt ist (Röm. 3, 22. 26.), und 2, 5., wo πίστις, im Gegensatze von κόσμος, den auf das Höhere und Göttliche gerichteten religiösen Sinn bezeichnet. Ja, in den Stellen, welche hier besonders in Betracht kommen müssen, zeigt sich, daß beide Apostel im Wesentlichen denselben Begriff von πίστις festhalten. Indem nämlich Jakobus 2, 22., wie Paulus Röm. 4, 1 ff., von dem Glauben des Abraham spricht, beschreibt er denselben als aus Gesinnung und That bestehend a), ganz wie sich auch Paulus die πίστις denkt.

Auch die Meinung, daß das Wort δικαιοσύνη bei beiden Aposteln in verschiedenem Sinne stehe, dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen. Δικαιοσύνη bezeichnet im Allgemeinen den Zustand eines Menschen, da er in einem rechten Verhältnisse zu Gott steht. Dieser Zustand ist nach Paulus bedingt durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Da nun der, welcher in einem solchen rechten Verhältnisse zu Gott steht, auch nothwendig das Wohlgefallen Gottes besitzen muß, und dieses wieder unzertrennlich verbunden ist mit Heil und Seligkeit, so erscheint also die δικαιοσύνη wiederum als Bedingung der ζωή und σωτηρία. Vgl. Röm. 1, 16. 17. Eph. 2, 8. Tit. 3, 7. Röm. 5, 9. 5, 17. Eben so macht Jakobus die σωτηρία von der πίστις abhängig 2, 14.; mit Uebergehung des Mittelbegriffs δικαιοσύνη. Das Wort σώζεσθαι 2, 14., wofür 1, 25. μακάριον εἶναι steht, vertauscht er aber nach-

a) Vgl. die oben zu der angeführten Stelle gemachte Bemerkung.

her mit δικαιοῦσθαι, indem er den Grund für die Folge setzt, gerade wie auch Paulus diese beiden Ausdrücke promiscue gebraucht, wenn er oft — nach Vorgang der Evangelien, s. Usteri a. a. O. S. 96 ff. — das Mittelglied der δικαιοσύνη überspringt, und die ζωή oder σωτηρία sogleich von der πίστις abhängig macht, wie Eph. 2, 8. und Gal. 3, 9, wo er auf Veranlassung der citirten Stelle Gen. 12, 3. den Ausdruck εὐλογεῖσθαι gebraucht. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn beide Apostel auch darin zusammentreffen, daß sie das Wort δικαιοῦσθαι nach 1 Mos. 15, 6. auf Abraham anwenden.

Wohl aber dürfte es richtig seyn, daß in Beziehung auf das Wort ἔργα bei den beiden Aposteln eine Differenz statt findet, daß nämlich Jakobus nur spricht von den ἔργοις πίστεως, wenn er die δικαιοσύνη davon abhängig macht; Paulus aber nur von ἔργοις νόμου, wenn er ihnen die rechtfertigende Kraft gänzlich abspricht.

De Wette wendet ein, daß Paulus offenbar auch den ἔργοις πίστεως die rechtfertigende Kraft abspreche, weil, obwohl Abraham, da er noch kein Gesetz kannte, auch keine Werke des Gesetzes vollbringen konnte, doch der Apostel von ihm sagt, er sey nicht durch Werke gerecht geworden. Röm. 4, 1 ff. Allein dagegen ließe sich bemerken, daß die Bedeutung von νόμος bei Paulus eine viel weitere ist, daß es nicht allein das mosaische Gesetz bezeichnet, sondern überhaupt jede von außen her auf den Menschen eindringende sittliche Nöthigung, welche nicht von seinem inneren religiösen Lebensprincip, dem Glauben, ausgeht. Wenn dagegen Paulus von den Wirkungen eines thätigen Glaubens spricht, so braucht er entweder das Wort ἀγάπη, vgl. 1 Kor. 13., oder er gibt dem Worte ἔργα einen Zusatz, wie ἀγαθά, καλά u. dergl. Vgl. Röm. 2, 7. 10. Eph. 2, 10. — S. hierüber

Knapp: Prolusio in locum Rom. 7, 21. in dessen Scrr. var. arg. p. 394 sqq. Usteri a. a. O. S. 25 ff.

Der zweite Weg, welchen man zur Ausgleichung des Widerspruchs zwischen unsern beiden Aposteln einschlagen kann, und welchen unter andern auch Knapp und Neander a. a. O. eingeschlagen haben, ist der, daß man nachzuweisen sucht, wie vermöge des verschiedenen Standpunktes, auf welchem theils die Apostel selbst, theils die Leser, an welche sie ihre Sendschreiben richteten, standen, jene auch bei ihren Belehrungen von einem ganz verschiedenen Gesichtspunkte ausgehen und dieselben wegen der Berücksichtigung der besonderen Bedürfnisse ihrer Leser in ganz verschiedener Art und Weise vortragen mußten. Auf diesem Wege nun wird man allerdings die Ueberzeugung gewinnen, daß sich die betreffenden Aussprüche der beiden Apostel mit Fug eigentlich gar nicht vergleichen lassen; daß man, wie sich keine völlige Uebereinstimmung unter ihnen darthun läßt, so auch keinen Widerspruch zwischen ihnen nachweisen kann; und daß man schwerlich einen Widerspruch würde gefunden haben, wenn man nicht die einzelnen Sätze des Jakobus außer ihrem Zusammenhange betrachtet, und wegen der äußeren Form seiner Rede eine direkte Polemik gegen Paulus vorausgesetzt hätte.

Die Erscheinung Jesu auf Erden bewirkte eine neue Schöpfung. Das Christenthum trat mit der großen Wahrheit in die Welt, daß Gott ein Geist sey, und im Geiste und in der Wahrheit verehrt werden müsse; es zeigte, wie Gott aus unendlicher Liebe seinen Sohn in die Welt gesendet habe, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Somit machte es den Glauben an Jesum, den Sohn Gottes, zur Bedingung der Seligkeit, und dieser Glaube an Jesum sollte durch die geistige Wiedergeburt des Menschen,

durch Ablegung des alten Adams, des Zustandes der Sünde und des Verderbens, zu dem wahren und einzigen Lebensprincip des Menschen erhoben werden, aus welchem die Werke der Liebe und Gottseligkeit und dadurch Friede und Seligkeit des Herzens fließen, und durch welchen ein neuer Mensch entstehen sollte, welcher in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe. Auf diese Weise war das Christenthum allem Opfer- und Ceremoniendienst, allem heidnischen Götzendienst, allem pharisäisch-jüdischen Partikularismus, aller äußerlichen Werk- und Scheinheiligkeit zerstörend in den Weg getreten. Der erste, der dieses klar erkannte, und in der Tiefe des Herzens empfand, war der Apostel Paulus, welcher es deutlich aussprach, daß Mosaismus und Christenthum sich zu einander verhalten wie Fleisch und Geist, wie Schatten und Körper, wie das unvollkommene Vorbild und das reine vollendete Urbild. Paulus geht davon aus, daß der Mosaismus die Rechtfertigung und mit ihr das Heil des Menschen von dessen Verdienste abhängig macht, welches er sich durch die Erfüllung des Gesetzes erwerbe. Moses spricht: thue das, so wirst du leben. S. Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. Allein, sagt Paulus, die vollständige Erfüllung des Gesetzes ist für den Menschen nicht möglich wegen seiner sinnlichen Natur, welche ihn am Vollbringen des Guten stets hindert. Röm. 7, 18 ff. Auch zeigt ja die Erfahrung, daß alle, Juden und Heiden, der Sünde unterworfen sind. Röm. 2, 23 ff. 3, 9 ff. Folglich kann der Mensch auf diesem Wege nicht zum Heile gelangen; sondern im Gegentheil kommt er durch das Gesetz erst zum Bewußtseyn seiner Sündhaftigkeit, und dadurch nur in noch größere Unseligkeit. Röm. 3, 20. Gal. 3, 10. Ferner ist es unmöglich, daß der Mensch bei Gott ein Verdienst habe, wofür er eine Belohnung fordern könne (Röm. 4, 4.), weßhalb es auch ein eitler Wahn ist, wenn

die Juden meinen, daß sie als Nachkommen Abrahams, Erben der Verheißungen und Inhaber des Gesetzes bei Gott in besonderem Wohlgefallen ständen. S. Röm. Kap. 2—3, 9. und 9, 6. Sondern der Mensch wird vor Gott gerechtfertigt, wie uns das Christenthum lehrt, allein durch die Gnade Gottes, ohne das Gesetz. Den Anspruch auf diese göttliche Gnade erhält aber der Mensch durch den Glauben an Jesum Christum, besonders durch den Glauben an dessen Versöhnungstod, indem Gott um seines Sohnes willen uns gnädig aufnimmt und die Seligkeit verleiht. S. Röm. 3, 21 — 25. Eph. 2, 8. Da wir nun also durchaus nur durch die göttliche Gnade vor Gott gerechtfertigt werden, und unsere Rechtfertigung daher nicht verdienen können, so ist klar, daß wir überhaupt nicht durch ein bloßes Werk — sey es ein Werk des Gesetzes, oder irgend ein anderes, wozu wir von Außen her durch irgend eine sittliche Nöthigung getrieben werden — gerechtfertigt werden, sondern daß dieß nur geschehen kann vermöge unseres Glaubens, unserer gänzlichen vertrauensvollen Hingebung an Christum, die, zu unserem inneren Lebensprincip erhoben, der Grund und die Triebfeder aller unserer Handlungen — welche durch diesen Glauben Werke der Liebe werden — seyn muß. Röm. 3, 20. 28. 4, 1 ff. — So zeigt denn Paulus, wie falsch die jüdische Meinung sey, daß das Gesetz ein hinreichendes Mittel zur Rechtfertigung und Begnadigung des Menschen vor Gott sey, und wie verwerflich daher das Bestreben der Judenchristen, neben dem Evangelium auch noch dem mosaischen Gesetze, als einem solchen Rechtfertigungsmittel, Geltung zu erzwingen.

Von ganz anderer Art ist die Stimmung und das Betragen, welches Jakobus bei seinen Lesern voraussetzt. Er kämpft von 1, 22. an gegen jene Scheinheiligkeit, welche sich darin gefällt, durch Prahlereien und Selbstruhm

den Schein von Tugend und Heiligkeit zu erlangen, ohne dahin zu streben, daß auch die Handlungen und das ganze Leben mit der erheuchelten gleißnerischen Rede übereinstimme. Zuerst spricht er gegen solche, welche einen übergroßen Werth auf genaue Kenntniß des Gesetzes legen, und sich gern den Anschein geben möchten, als seyen sie die eifrigsten Beobachter des Gesetzes, 1, 26., während sie doch durch ihre Werke diese ihre vorgebliche fromme Gesinnung nicht im mindesten bethätigen und bewähren, und ermuntert sie zu der strengsten Erfüllung des Gesetzes, 1, 22 — 2, 13. vgl. 3, 13. Menschen, welche eine solche heuchlerische Scheinheiligkeit besaßen, mußten natürlich auch in dem Christenthum eine Nahrung für ihren Fehler finden. Sie sahen darin nur eine Anstalt, welche durch die Offenbarung göttlicher Wahrheiten die Menschen zum Heile führe, und glaubten daher, daß es hinreichend sey, um die von Christo verheißene Seligkeit zu erlangen, jene höheren Wahrheiten nur äußerlich mit dem Munde zu bekennen, und daß die wahre Heiligung des Lebens dazu nicht nöthig sey. Daher mochten sie wohl häufig in eitler Selbstgefälligkeit sich ihrer erleuchteten Religionserkenntniß rühmen, ohne sie auf ihren Wandel irgend einen Einfluß ausüben zu lassen. Gegen diese spricht Jakobus das Wort aus: Der Glaube ohne Werke kann euch nicht beseligen, denn er ist unwirksam und todt, 2, 14—26.

Ferner war es nicht zu verwundern, wenn die, welche zu einer genaueren Kenntniß dieser höheren geoffenbarten Wahrheiten gelangt zu seyn meinten, sich nun als vollendete Christen betrachteten, und sich in ihrer Eitelkeit als Lehrer aufwarfen, um auch Andere zu der vermeintlichen höheren Stufe christlicher Vollkommenheit zu erheben — ein Fehler, gegen welchen Jakobus Kap. 3 spricht; vergl. auch 1, 19.

Was wir nun hier vorzüglich beachten müssen, ist der 2, 14—26. ausgesprochene Satz, daß der Mensch durch Werke gerechtfertigt werde, und nicht durch den Glauben allein — ein Satz, der, sobald man ihn nur in dem angegebenen Zusammenhange betrachtet, gewiß als richtig anerkannt werden muß. Daß der Gedanke aber als dem paulinischen Lehrbegriff widerstreitend erscheint, liegt nur in seiner Form und Einkleidung. Jakobus konnte freilich seine Rede so einrichten, daß er nach streng systematischer Schulform seinen Lesern durch eine Definition von Glauben zeigte, wie ein Glaube ohne Werke gar nicht den Namen des Glaubens verdiene, wie sie sich also eine ganz falsche Vorstellung von dem Glauben gemacht hätten. Allein statt dessen wählt er die viel praktischere und wirksamere Methode, daß er seinen Lesern die falsche Vorstellung, welche sie mit dem Worte Glaube verbanden, nicht ausdrücklich berichtigt, sondern sich zu der Vorstellungsweise seiner Leser herabläßt, und mit Berücksichtigung ihres eigenthümlichen Gesichtskreises sie nur ermahnt, zu sorgen, daß ihrem Glauben nicht die Werke mangeln.

Daß aber auch Paulus, wenn er von dem Glauben die Rechtfertigung abhängig macht, keinen bloß todten Glauben meint, sondern einen thätigen; daß er also die Rechtfertigung von dem Glauben und den Werken zusammen abhängig macht, ergiebt sich klar aus Röm. 2, 13 ff. und vielen Stellen, wo er von einem durch die Liebe sich äußernden Glauben spricht, als Gal. 5, 6. 1 Kor. 13, 2. 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 3. Kol. 1, 4. Eph. 1, 15. 3, 17. 4, 13. 15. 6, 23. — Hinwiederum ist aber auch Jakobus weit davon entfernt, einer leeren Werkgerechtigkeit das Wort zu reden, vor welcher Paulus so eindringlich warnt. Er schreibt ja der πίστις auch einen Antheil zu an der Rechtfertigung — οὐκ ἐκ πίστεως μόνον V. 24. —

Er dringt ja auch bei den Christen überhaupt auf die innere fromme Gesinnung, aus welcher die Erfüllung des Gesetzes entspringen soll, wenn er 1, 25. das Christenthum das vollkommnere Gesetz der Freiheit nennt, im Gegensatze gegen das mosaische Gesetz, welches den Menschen unter der Knechtschaft der Sünde und der Schuld erhält. Er erklärt ebenfalls das mosaische Gesetz für unzureichend zur Rechtfertigung des Menschen, weil der, welcher in einem Gebote fehlet, in allen fehlet, und kein Mensch alle Gebote erfüllen kann. Er fordert die Menschen daher auf, „als solche zu handeln, welche durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden, d. h. welche, der Sündenvergebung gewiß, die Verdammung durch das Gesetz nicht mehr zu fürchten haben, sofern sie nur in dem Leben des Glaubens verharren, in dem Wesen der christlichen Gesinnung bleiben." Worte Neanders a. a. O. S. 35.

So wird sich endlich auch leicht darthun lassen, daß auch in Beziehung auf die Anführung des Beispiels von Abraham kein Widerstreit unter den beiden Aposteln statt findet. — Die Juden hielten viel auf ihre Abstammung von Abraham, durch welchen Gott die Beschneidung eingeführt, und welchem er die Verheißung gegeben hatte. Sie meinten daher, als Nachkommen Abrahams durch das gesetzliche Werk der Beschneidung Erben der Verheißung zu werden. Im Gegensatze gegen diesen Wahn sagt daher Paulus, daß das Verdienst Abrahams in seiner frommen, Gott vertrauenden Gesinnung bestände, aus welcher seine Werke hervorgingen, und, um dieses zu erweisen, urgirt er den Ausdruck: ἐπίστευσε. 1 Mos. 15, 6. Jakobus dagegen will seinen Lesern das Rühmen wegen ihres todten Glaubens verweisen. Daher macht er sie auf Abraham aufmerksam, und zeigt ihnen, wie es Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, daß er erfüllt von

frommer Gesinnung und Gottvertrauen handelte und Werke des Glaubens verrichtete. Er sagt nicht, daß der Glaube Abrahams zu seiner Rechtfertigung unnütz gewesen wäre, sondern daß sein Glaube in Verbindung mit seinen Werken und mit diesen zusammenwirkte, und daß er eben deßhalb ein wahrer vollkommener Glaube wäre, 2, 22. Ganz ähnlich wird auch in den oben angeführten Stellen aus Sir. und Makk. das Wohlgefallen Gottes, dessen sich Abraham erfreute, daher abgeleitet, daß er das Gesetz hielt und in der Versuchung treu erfunden wurde. Es kann daher nicht auffallen, wenn sich Jakobus auf ein specielles Beispiel dieser Art, auf die Opferung seines Sohnes, 1 Mos. Kap. 22., bezieht, welche freilich später statt fand, als jene göttliche Verheißung, 1 Mos. 15, 5.

Es pflegt bei der Untersuchung des eben behandelten Gegenstandes gewöhnlich noch die Frage aufgeworfen zu werden: woher ist denn jenes Mißverständniß der Leser des Jakobus — denn ein Mißverständniß ist es doch immer —, nach welchem sie das Wesen des Christenthums in das äußere Bekenntniß und in das Festhalten eines Lehrbegriffs setzen, entstanden? Es ist dieß eine Frage, welche wir uns kaum entscheidend zu beantworten getrauen, da hierüber doch nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermuthungen geäußert werden können, über welche wir aber doch der Vollständigkeit wegen noch etwas hinzufügen müssen.

Es ist oben zu zeigen versucht worden, daß eine direkte polemische Berücksichtigung des Paulus von Seiten des Jakobus unwahrscheinlich sey. Damit ist aber nicht geläugnet, daß auch keine indirekte Polemik zwischen den beiden Aposteln statt finde. Es ließe sich nämlich denken, daß die Judenchristen, an welche Jakobus schreibt, die pauliniſche Lehre falsch verstanden hätten,

daß also Jakobus den Paulus nur so widerlege, nicht wie er ihn genommen, sondern wie seine Leser ihn verstanden haben. Dann ließe sich das theilweise Zusammentreffen der beiden Apostel in der äußeren Form der Rede, in Ausdrücken und Wendungen um so eher erklären. So Hug Einleitung ins N. Test. S. 538. An und für sich wäre dieses allerdings möglich. — Jakobus schrieb an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, also an alle Judenchristen außerhalb Palästina. Die Länder aber, in denen die Juden zerstreut lebten, waren hauptsächlich Kleinasien (1 Petr. 1, 1.) — διασπορὰ Ἀσίας — und das hellenisch gebildete Afrika und Europa — διασπορὰ Ἑλλήνων Joh. 7, 35. — mit dem Mittelpunkte Alexandrien. Kleinasien und Europa waren aber vorzüglich der Schauplatz der apostolischen Thätigkeit des Paulus, so daß die meisten der zerstreuten Judenchristen seine Lehre hören und — mißverstehen konnten. — Die Einwendung Neander's, daß in diesem Falle Jakobus den wahren Sinn der paulinischen Lehre hätte angeben müssen, um nicht den Schein auf sich zu laden, als gebe er die bekämpften Irrthümer dem Paulus selbst Schuld — ließe sich vielleicht beseitigen durch die Annahme, daß Jakobus das Faktum des Mißverständnisses der paulinischen Lehre bei seinen Lesern als solches behandelt, ohne auf den Ursprung desselben Rücksicht zu nehmen, ja ohne selbst um diesen Ursprung zu wissen.

Allein allerdings scheint es viel natürlicher, ein Mißverständniß des Christenthums selbst, welches tief in der menschlichen Natur, und in der fleischlichen Denkweise der Juden insbesondere, gegründet ist, hier anzunehmen, zumal da, wie Neander treffend bemerkt, sich kaum denken läßt, daß eine mißverstandene Aneignung der paulinischen Lehre gerade unter den Judenchristen sich hätte verbreiten sollen, bei welchen überhaupt pauliniſche Grund-

sätze am wenigsten Eingang fanden. Denn eine solche, als Herabsetzung des werkthätigen Christenthums, hätte sich ja viel eher an eine heidnisch antinomistische Richtung anschließen müssen, wie dieses auch wirklich bisweilen geschehen zu seyn scheint. Vergl. Apgsch. 21, 21 ff.

Auch dürfte der Inhalt des Briefs des Jakobus überhaupt mehr für diese Annahme sprechen. Wenn wir nämlich versuchen wollten, aus den einzelnen Zügen, welche wir in diesem Briefe finden, uns ein bestimmtes Bild von dem Zustande einer besonderen, individuellen christlichen Gemeinde zu entwerfen, auf welchen alles in dem Briefe Vorgetragene Anwendung fände, so dürfte dieses uns schwerlich gelingen. Der Brief hat einen ganz allgemeinen Charakter; die darin ausgesprochenen Ermahnungen und Warnungen sind meist ganz allgemeiner Art und in der Regel lose, ohne erkennbare Uebergangspunkte an einander gereiht. Ueber diesen allgemeinen Charakter des Briefes dürfen wir uns füglich auch nicht wundern, da ja Jakobus ein so großes Publikum als Leser seines Briefes voraussetzt. S. 1, 1. Wir können hier gar keine Belehrungen oder Warnungen erwarten, welche durch specielle Verhältnisse veranlaßt wären, sondern müssen schon im Voraus glauben, daß alles darin Vorgetragene von allgemeiner Anwendbarkeit seyn muß. Demnach werden wir auch in unserer Stelle nicht die Rüge eines Mißverständnisses der pauliniſchen Lehre finden, welches sich irgendwo Judenchristen haben zu Schulden kommen lassen, sondern eines Mißverständnisses der christlichen Hauptlehren im Allgemeinen, wie es bei der damals herrschenden Denkweise der Juden überhaupt möglich, und in der Gemeinde zu Jerusalem, welcher Jakobus vorstand, vielleicht wirklich war. Und zwar ist dieses ein Mißverständniß, welches sich zu allen Zeiten in der Geschichte der christlichen Kirche zeigt.

In jedem frommen und unverdorbenen Gemüthe muß das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und die Sehnsucht nach Aussöhnung mit Gott sich stark regen. Deßhalb haben die Menschen zu allen Zeiten dieses Bedürfniß, freilich nach ihren roheren oder gebildeteren religiösen Begriffen und Vorstellungen, sich zu befriedigen gesucht. Ein Hauptgrund, warum sie ihr Ziel so wenig erreichten, lag in ihrer fleischlichen Denkweise, nach welcher sie sich nicht zu dem Höheren und Göttlichen im Geiste erheben konnten, sondern dasselbe in den Kreis des Niederen und Sinnlichen herabzogen. So waren namentlich die Juden zu der Zeit, da das Christenthum in die Welt trat. Das Innere der Religion mit dem Aeußerlichen, den Geist mit dem Buchstaben verwechselnd, befleißigten sie sich einer todten Werkheiligkeit, durch welche sie, als durch ein opus operatum, die Rechtfertigung vor Gott zu *verdienen* wähnten. Eine solche Werkheiligkeit aber selbst hat immer wieder ihren Grund in einem todten *Glauben*, welcher das zu erfüllende Gesetz für ein göttliches Gebot hält, und durch Erfüllung desselben, also durch ein äußerliches, nicht aus dem eigenen Innern hervorgegangenes Werk, das Wohlgefallen Gottes erlangen zu können meint. In diesem Wahne kamen die Menschen leicht dahin, das göttliche Gesetz noch durch eine Menge menschlicher Satzungen und Vorschriften zu vermehren, und durch deren Beobachtung ihr Verdienst bei Gott gleichsam noch zu erhöhen. Indem dieser Glaube so als ein wesentliches Stück der Religion (Religiosität) angesehen wurde, gelangte man durch das strenge Festhalten an ihm auch zu einer steifen *Rechtgläubigkeit*, welche sich aber nicht an den lebendig machenden Geist, sondern an den tödtenden Buchstaben hielt. Diese religiöse Richtung wird bei den Juden durch den *Pharisäismus* repräsentirt. — Da trat das Christenthum auf und zeigte den

Menschen, wie alle diese fleischlichen und äußerlichen Uebungen nichtig und nutzlos seyen, und wie nur durch den Geist, durch die innerliche fromme Gesinnung, durch das demüthige, vertrauensvolle, gänzliche Hingeben an Christum, welches aber überall in die That übergehen, und das Leben des Menschen heiligen muß, — wie also nur durch dieses echt christliche Lebensprincip der Mensch zur Aussöhnung mit Gott gelangen könne durch die göttliche Gnade. Der erste, der diese Wahrheit in ihrer ganzen Schärfe geltend machte, war der Apostel Paulus. Für die Bezeichnung der neuen Sache, dieses neuen christlichen Lebensprincips als geistigen Rechtfertigungsmittels, führte das Christenthum auch ein neues technisches Wort ein, πίστις, welches, wie bei uns das Wort Glaube, den Begriff, welchen es bezeichnen sollte, nur halb ausdrückt a), und daher nothwendig schon frühe mannichfache Mißverständnisse veranlassen mußte. Die Einen sahen in dem Christenthume gar nicht etwas Neues, durchaus mit dem Judenthume Unverträgliches, weil sie ja auch eine, obschon fälschlich sogenannte, πίστις kannten, und wollten deßhalb den νόμος, worauf sie den meisten Werth legten, beibehalten. Gegen sie kämpft vorzüglich Paulus. Die Anderen erkannten, daß Christus, der göttliche Gesandte, in dem Evangelium Heil und Leben den Menschen gebracht habe; aber sie ließen es entweder bei dieser Erkenntniß bewenden b), oder sie betrachteten nun die sittlichen Vorschriften Jesu als einen neuen νόμος, den sie gegen den mosaischen eingetauscht hatten. Beide fehlten

---

a) Auch das neuerlich vielfach gebrauchte und empfohlene Wort: Ueberzeugungstreue ist der Mißdeutung ausgesetzt.

b) Wie diejenigen, gegen welche Jakobus in der behandelten Stelle spricht.

darin, daß sie die πίστις, strenge Rechtgläubigkeit, und die ἔργα, leere Werkheiligkeit, jedes für sich, als ein opus operatum, welches zur Seligkeit führe, betrachteten, und nicht beide in ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit erkannten. So finden wir denn immer in der alten Kirche neben dem strengsten Festhalten des kirchlichen Lehrbegriffs, von welchem im Geringsten abgewichen zu seyn als Ketzerei galt, auch die Richtung nach heuchlerischer Werkheiligkeit, welche durch selbsterwählten Gottesdienst, durch Beobachtung gewisser menschlicher Satzungen und Gebräuche die Vergebung der Sünden bei Gott zu verdienen meinte. Aus der Reaction gegen diese letzte Richtung ging zunächst die große kirchliche Reformation hervor, welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben wieder in ihre vollen Rechte einsetzte. Aber auch jetzt blieb diese Lehre von Mißdeutungen nicht frei, so daß z. B. ein majoristischer Streit entstehen konnte, ein reiner Wortstreit, auf bloßen Mißverständnissen beruhend, indem die im Oppositionseifer ausgesprochene Behauptung Amsdorf's, „daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seyen", richtig verstanden, eben so wahr als der Satz Major's, „daß sie zur Seligkeit nothwendig seyen", unwahr ist, wenn er falsch verstanden wird. Es ward also auch jetzt noch der Begriff von πίστις nichts weniger als in seinem eigentlichen Wesen erfaßt und bestimmt, geschweige daß er eine wahre Bedeutung für das christliche Leben gewann; sondern er wurde nur einseitig genommen, und die Thätigkeit der Theologen richtete sich vorzugsweise auf die Ausbildung und Feststellung des Dogma — nach dem Buchstaben Luthers. Es war daher gewiß an der Zeit, als der fromme Spener das Christenthum, welches sich in Speculationen und in dogmatischem Geiste zu verflüchtigen drohte, wieder auf festen Grund und Boden zurückbrachte, indem er es in das Leben der

Menschen einführte. Aber auch in unserer Zeit ist jene Einheit des Glaubens und der Werke, welche die wahre christliche πίστις ausmacht, in der ganzen Christenheit noch nicht erschienen, und es bleibt uns nur die Hoffnung, daß sie einst erscheinen wird, wenn, nach der Verheißung des Herrn, eine Heerde und ein Hirte seyn wird.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Noch etwas über Galater 3, 20.

Von

Dr. Schneckenburger.

Es könnte gewagt und anmaßend erscheinen, trotz dem Verdammungsurtheil, welches der ausgezeichnete Exeget, Herr Dr. Lücke, über diese Stelle, nachdem er die neuesten Erklärungen von Meistern in der Auslegungskunst nicht Stich haltend befunden hatte, aussprach (Studien und Kritiken 1. Bd. 1. Heft S. 83 ff.), die 253 Kunststücke über dieses Kreuz der Exegeten mit einem neuen zu vermehren, und so jenes Todesurtheil in eine neue Folterung verwandeln zu wollen. Allein dieser Versuch bescheidet sich, nicht ein neuer Erklärungsversuch zu seyn, sondern nur ein Rettungsversuch einer schon gegebenen Erklärung, und somit freilich auch ein Rettungsversuch der Aechtheit des verworfenen Verses, so jedoch, daß die äußeren kritischen Gründe, wodurch der erwähnte Erklärer sein Verfahren gerechtfertigt glaubte, weil ich mir darüber kein Urtheil zutraue, völlig bei Seite bleiben. Jener Gewaltstreich mag daher immer noch das letzte Mittel seyn, wenn kein anderes mehr verfangen will, dem Vers einen natürlichen Sinn in seinem Zusammenhange zu verschaffen. Denn hierauf allein scheint es

noch anzukommen, eine Erklärung zu finden, welche ungezwungen in die Gedankenreihe eingefügt werden kann. An sehr scharfsinnigen und an sich passenden Deutungen fehlt es nicht.

Meines Erachtens gebührt dieß Lob vor allen derjenigen Auslegung, welche Herr Professor Schmieder in dem Programm der Schulpforte: Nova interpretatio loci Paulini Gal. III, 19. 20. Numburgi 1826. gegeben hat, und welcher Lücke a. a. O. S. 95. das Lob zutheilt, neu, ingeniös und sinnreich zu seyn, während sie aber den Knoten der Stelle nur verschoben, nicht gelöst, ja ihn durch künstliche Lösung nur fester zusammengezogen habe. Ich erlaube mir, die von Lücke bemerklich gemachten Hauptpunkte seines mißbilligenden Urtheils der Reihe nach zu erörtern, mit dem Wunsche, wo möglich, wenn auch nur durch Erregung tüchtiger Zurechtweisungen, zur Aufhellung der schwierigen Stelle etwas beizutragen.

Die Ausstellungen lauten also:

1. „Wäre der Satz, die Gesetzesoffenbarung habe schon wegen der niedrigeren Art der Vermittelung (bloß durch Engel) geringere Auctorität, als das durch den Sohn selbst vermittelte Evangelium, richtig: so hätte Paulus ihm bei der Argumentation einen bessern Platz angewiesen, und ihn nicht nur so gleichsam hinter die Fronte gestellt."

Die Frage nach der Beweiskraft dieser Vorstellung von dem Ursprung des Gesetzes wird unten wiederkehren, und ausführlicher betrachtet werden müssen. Ob dieser Beweis nur so hinter die Fronte gestellt sey, und ob ihm eine andere Stellung, als die er hat, zukommen könne, ergibt sich, wenn wir den Zusammenhang ihm gemäß ins Auge fassen. Ohne in der Hauptsache die schmieder'sche Erklärung preiszugeben, läßt sich derselbe von V. 15. an, wo der Apostel κατὰ ἄνθρωπον

spricht, und daran sofort weitere Erklärungen mehr negativer Art gegen das Gesetz knüpft, nachdem sein positiver Hauptbeweis schon vorausgegangen war, also nehmen: Jene Verheißung, die dem Abraham gegeben wurde, ist nur durch Christus erfüllt. Das Gesetz kann nichts gegen die Verheißung, denn a) es ist viel später, und kann jene Zusage nicht ungültig machen, V. 17.; b) an sich nicht vermögend, das, was Gott durch jene Verheißung schenkt, zu bewirken, sonst wären dem Abraham nicht Verheißungen, sondern ein Gesetz gegeben worden als Gnadenerweis, V. 18.; c) es hat nur Beziehung auf die Sünde, und ist daher an sich von bloß temporärem, überhaupt untergeordnetem Werth, V. 19; dieß Beides spricht sich schon in der Art seiner Kundmachung aus. Durch Engel ward es gegeben, nicht wie die Verheißung durch Gott selbst. V. 19. — Der letzte Grund, nach welchem das Gesetz nicht von Gott abgeleitet zu werden scheint, und in welchem für den Eintritt der Verheißung (d. h. des Gegenstandes der Verheißung) das Aufhören des Gesetzes ausgesprochen ist, mußte einen Widerspruch hervorrufen, dem nun V. 21 ff. so begegnet wird, daß auf den Einwurf: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ;* eine weitere Entwicklung des schon angedeuteten Gedankens folgt, daß das Gesetz seine Beziehung auf die Sünde habe. Es sey zwar unfähig, das, was gemäß jener Verheißung eintritt, die Rechtfertigung aus sich zu wirken, aber d) es müsse doch nun zur Erfüllung der Verheißung beitragen, als ein alles unter die Sünde beschließender Zuchtmeister auf Christus, V. 22—24. Der Schluß ist: *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως, οὐκ ἔτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Und V. 29. *Εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστὲ, καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.*

Kaum dürfte auf die fragliche Vorstellung, wenn

man ihr je einige Beweiskraft zuschreibt, von Paulus zu wenig Werth gelegt seyn; er braucht sie neben andern, gleich triftigen, um darzuthun, wie unvermögend das Gesetz sey, jene dem Abraham gegebene Verheißung unkräftig zu machen. Die angegebene Ordnung des Inhalts scheint auch schon gegen die folgende Einwendung Lücke's unsern Vers zu rechtfertigen: „es sey nicht zu begreifen, wie Paulus zwischen den beiden Einwurfsfragen V. 19. und V. 21. auf den Gedanken kommen konnte, die Würde des Gesetzes als einer weniger unmittelbaren Gottesoffenbarung herabzusetzen." Beide Fragen beziehen sich, wie das οὖν andeutet, auf etwas von dem Apostel als wahr Behauptetes, woraus sich scheinbar eine falsche Consequenz ziehen ließ. Allerdings hatte die erste Frage V. 19. der möglichen falschen Consequenz aus der Erhebung der ἐπαγγελία zu begegnen, als wäre das Gesetz unnöthig; sie thut es aber so, daß sie eine Erklärung über den Werth und Zweck des Gesetzes einleitet, in welcher dann auch die Erwähnung der Art, wie es geoffenbart war, seine Stelle fand. Wenn nun der Frage V. 21. vorausgehend eine Behauptung erwartet wird, durch welche das Gesetz in Widerspruch gegen die Verheißung gestellt scheinen könnte, so kann dieser Schein ebensowohl in der Behauptung, des Gesetzes Geltung solle aufhören V. 19., als in der liegen, das Gesetz sey nur durch die Engel, die Verheißung durch Gott selbst gegeben worden. Denn die Verschiedenheit des Subjects der Mittheilung konnte in so fern von einiger Bedeutung auf den Werth der Mittheilung selber erscheinen, als sie ein Zeichen von der andern Qualität des Mitgetheilten war. Dann aber muß nicht nothwendig die Frage V. 21. auf beides zugleich gehen, sondern es konnte auch die Bemerkung, daß das Gesetz von den Engeln gegeben worden, als wahr zugestanden — wie sie

auch dem allgemeinen Glauben entsprach — und nur jenes festgehalten gedacht werden, daß das Gesetz aufhören solle, wenn die Erfüllung der Verheißung eintrete.

2. Eine weitere Ausstellung ist: „Paulus würde sich nicht so unklar und mangelhaft ausgedrückt haben; er, der zuweilen wohl wortkarge, aber in den Hauptmomenten seiner Demonstration doch immer klare Apostel, konnte den ungewöhnlichen Gedanken von dem geringern Mittlerthum der Gesetzoffenbarung durch Engel nicht in so kurzen, ohne weitere Erklärung völlig unverständlichen Worten so gleichsam nur anhängen; ein δέ vor χειρί zur Bezeichnung des Gegensatzes und ein ἀγγέλου vor μεσίτου wäre nöthig gewesen. Das zweifache Enthymem V. 20., wofür Schmieder diesen Vers hält, könne, da es an sich dunkel sey und dunkel mache, die Dunkelheit des Sätzchens V. 19. nicht entschuldigen." Allein bei der Annahme, daß die Gesetzgebung durch die Engel Volksglaube war, und daß der Apostel V. 19. zunächst nur die Notiz anführte, welche im Volksglauben gewöhnlich zur Erhebung und Verherrlichung des Gesetzes angewendet wurde (διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου), ist man nicht genöthigt, in diesem Verse den Gegensatz schon gedacht werden zu lassen, den diese Worte nur einleiten und vorbereiten sollen. Erst V. 20. will Paulus den Gegensatz auffallend machen, indem er an dasjenige erinnert, und es entwickelt, was schon in jener allgemeinen Ansicht von der Entstehung des Gesetzes liege. Dieser Vers beginnt deßwegen mit δέ. Es läßt sich aber auch denken, daß das διαταγεὶς — μεσίτου schon in überlegter und beabsichtigter Beziehung zu τῶν παραβάσεων ἕνεκα ἐτέθη (in welchem Sinne, wird sich unten zeigen) gesetzt wurde, so daß schon der ganze V. 19., außerdem daß er den positiven Werth des Gesetzes, welcher durch die früheren Aeußerungen vernichtet zu seyn schien, rettet, zugleich dessen minderen Werth gegenüber der Verheißung (vergl.

oben a, c.) hervorheben soll. Somit fiele der Gegensatz innerhalb des Verses selber, und die Nothwendigkeit seiner Bezeichnung durch δέ weg. Vielmehr wäre der Gegensatz schon mit dem Anfang des Verses begonnen, und als eine Andeutung davon außer dem Inhalt der Mangel des Subjekts Gott anzusehen. Vers 20. würde dann nur eine weitere, genauere Fixirung des Lesers auf den Gegensatz der göttlichen Thätigkeit in der Verheißung, die durch Gott selber geschieht, und der Thätigkeit in der Gesetzgebung, welche vermittelst der Engel ausgeübt wird, bezwecken, und nur die weitere Exposition in jüdischem Geschmack von dem seyn, was der vorhergehende Vers schon in sich schließt. In diesem Fall würde das den schwierigen Vers beginnende δέ Erläuterungspartikel seyn. Und diese Zusammenfügung der Sätze, dieß Erläutern und Bekräftigen eines früher ausgeführten Gedankens durch kurze gedrängte Schlußsätze ist völlig paulinisch, und zur Vergleichung die Stelle 2 Cor. 3, 11. anzuwenden.

3. Es kommt nun aber die Hauptsache in Frage, was es mit jenem Volksglauben, auf welchen die Beweisführung des Apostels gestützt ist, für eine Bewandtniß habe. Anders als von der Gesetzgebung durch die Engel ist Hebr. 2, 2. ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος, Act. 7, 53. οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων nicht zu erklären. Und die Engelverehrung im Briefe an die Colosser von Seiten eifriger Satzungsfreunde (Col. 2, 18. cfr. 16. 17.) scheint denselben Glauben vorauszusetzen, wie schon Theodoret bemerkt, οἱ τῷ νόμῳ συνηγοροῦντες καὶ τοὺς ἀγγέλους σέβειν αὐτοῖς εἰσηγοῦντο, διὰ τούτων λέγοντες δεδόσθαι τὸν νόμον. Das Ungegründete, diese unsere Stelle und Act. 7, 35. von einer bloßen Gegenwart der Engel zur Verherrlichung der Gesetzgebung (διά wie 2 Tim. 2, 2.) zu nehmen, leuchtet also schon aus dem N. Test. selber ein, und wird völlig erwiesen

durch Iosephus Antiq. 15, 5, 3. *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.* Es war also die Ansicht schon unter den Juden jener Zeit, welche die Engel zu Vermittlern des Gesetzes machte, und wir haben wohl volles Recht, diese Ansicht für die populäre zu halten, während sich neben ihr auch die Offenbarung Gottes, welcher die Engel nur der Glorie wegen beigewohnt, erhalten hatte, wovon sowohl Philo [de decalogo Par. 750 und die LXX Deut. 32, 2.] als auch die samaritanische Theologie (cf. Gesen. theolog. Samar. p. 2.) einen Beweis liefern. Daß die Engel die Mittels-Personen bei der Gesetzgebung waren, dieß ist es auch nicht, was Lücke bezweifelt, sondern daß jene Theologie schon Einen von ihnen als den eigentlichen Mittler, als angelus mediator ausgezeichnet habe. Allein wenn auch die von Schmieder dafür geltend gemachten alttestamentlichen Stellen unerweisend sind, so darf doch die Bedenklichkeit nicht groß seyn, das spätere Theologumen von Metatron schon in jener Zeit wenigstens in soweit entwickelt vorauszusetzen, daß jene Mehrheit von ministrirenden Engeln bei der Gesetzgebung einem einzigen untergeordnet gedacht wurde, wie sie auch sonst in hierarchischer Gliederung erscheinen. Einer mußte es ja seyn, der mit Moses im Namen Jehovas sprach. Nicht ohne Fug wird man sich für diese Annahme auf die danielsche Vorstellung von Fürsten der Völker berufen können, welche in der alten schon von Judas benützten apokryphischen Schrift Ascensio Mosis sehr bestimmt auf die Juden angewendet wird, denen Michael vorsteht (Fabr. Cod. Pseud. N. T. p. 839 seq.); auf den *ἄγγελος παραιτούμενος τοῦ γένους Ἰσραήλ* des testam. Levi V; ebenso auf das philonische Theologumen von dem *ἄγγελος μεσίτης*, welchem wohl nach der sonstigen Analogie etwas Reales in der Volkstheologie correspondirt. Dann aber ist fast unverkennbar, daß in der philonischen

Darstellung der Gesetzgebung, wobei die eigentlichen Engel nur des Pomps wegen zugegen sind, (l. c. es werden ausdrücklich nur Donner, κτύποι βροντῶν, und Blitze, ἀστραπῶν λάμψεις, genannt, aber durch den Beisatz ἔδει μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι deutlich genug Engel darunter verstanden, vergl. die samaritanische Lehre: Omnes potestates mundi absconditi prodierunt in lucem, cum vocaret Deus: Ego Iehovah deus tuus. Gesen. l. c.) es hauptsächlich Ein vermittelndes Wesen ist, durch welches Gott das Gesetz vortragen läßt, und in welchem den ἄγγελος μεσίτης zu finden keine Schwierigkeit haben wird. Zunächst wird von Philo unterschieden dasjenige, was Gott in eigner Person durch seine eigene Stimme vorträgt, und dasjenige, was er durch Moses verkündigen läßt, z. B. de decalogo 746. d. (προμηνύσας ὅτι τῶν νόμων οὓς μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς οὐ προσχρησάμενος ἄλλῳ δι' αὐτοῦ μόνου θεσπίζειν ἠξίωσεν, οὓς δὲ διὰ προφήτου Μωυσέως [cf. de vita Mosis 681. d.]). — Jenes sind die hauptsächlichsten und allgemeinsten Gesetze (νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια), auf welche sich die durch Moses verkündigten alle beziehen, die 10 Gebote. (Hieraus erklärt sich die obige Stelle des Josephus, welcher gerade diese durch Engel gegeben seyn läßt.) Philo ist aber ebenfalls weit entfernt, jenes δι' αὐτοῦ μόνου θεσπίζειν ohne weitere Vermittlung zu verstehen; nur die Vermittlung durch Moses und durch die prophetische Inspiration soll ausgeschlossen, und etwas Höheres, Objectives angedeutet werden. Er sagt daher ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ἐθέσπιζεν ἆρά γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθῃ τὸν ἡμέτερον κ. τ. λ. sondern Gott habe eine ἠχὴ ἀόρατος in der Luft entstehen lassen, gleichsam eine ψυχὴ λογική, welche die Luft durchschnittund in zuckenden Flammen einen trompetenähnlichen Ton von sich gab, der mehr gesehen als gehört und von Allen verstanden

wurde. Dieser Ton aber ging aus von einer Wolke, *καθόδῳ νεφέλης, ἣ κίονος τρόπον τὴν μὲν βάσιν ἐπὶ γῆς ἠρήρειστο τὸ δὲ ἄλλο σῶμα πρὸς αἰθέριον ὕψος ἀνέτεινε.* Diese *ὄψις* wird nun sowohl in diesem Contexte als Offenbarungsform der göttlichen *δύναμις* bezeichnet, als auch nach der philonischen Deutung der Feuer- und Wolkensäule darüber kein Zweifel seyn kann. Sie heißt an unsrer Stelle *δύναμις θεοῦ ἀφικνουμένη*, von welcher gesagt wird, daß sie *ἤγειρε καὶ ἐξωπύρει τὴν φωνὴν ἐπιπνέουσα.* Philo wollte offenbar hier dieselbe Erscheinung beschreiben, welche er de vita Mosis (628 a.) bespricht, jene *νεφέλη εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα κ. τ. λ.*, in welcher er einen *ἀφανὴς ἄγγελος τοῦ μεγάλου βασιλέως* findet, anderorts (quis rerum divinarum haeres 509 b.) den *ἀρχάγγελος* und *πρεσβύτατος λόγος*. (Cfr. Ammons Progr. Ascensus I. C. in coelum hist. biblica. 1800. Gotting. Locus est in libro Sohar: post quadraginta dies columna surgit de terra ad coelum, et Messias apparebit; diese columna ist aber die Schechinah. —) Dieß ist wohl auch die Meinung Cerinths, welcher nach Epiph. haeres. 28. lehrt *τὸν δεδωκότα νόμον ἕνα εἶναι ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων.* Dieser *ἄγγελος μεσίτης* ist nun freilich der Vermittler des unsichtbaren verborgenen Gottes mit den Menschen; aber er ist der erste von vielen vermittelnden *λόγοι, δυνάμεις*, der mediator *κατ' ἐξοχήν.*

Wenn Lücke behauptet, daß alles menschliche Mittlerthum bei der Gesetzgebung in Moses allein gefunden wurde: so fordert unsere Stelle Gal. 3, 19 nicht, an ein menschliches Mittlerthum ausdrücklich zu denken. Es geht aber aus der angeführten Schilderung des Philo hervor, daß gerade die Hauptsache der Gesetzgebung, die Verkündigung der zehn Gebote, ohne alles menschliche Mittlerthum gedacht wurde. Durch den englischen Mittler wurde der Ton unmittelbar an Alle gebracht (ibid. p. 749. a.). Wenn Moses *μεσίτης* heißt (de vita Mosis

p. 678 a.), so geschieht dieß in ganz anderem Sinn, wie durch das dabeistehende διαιτητής angedeutet wird, weil er nämlich τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἱκεσίας καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο συγγνώμην τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος. In diesem Sinn ist jeder Fromme ein Mittler für Andere (de sacrificiis Caini et Abelis 151, b.), besonders aber der jüdische Hohepriester (de victim. 843.). In Beziehung aber auf jene Hauptgesetze, welche ἐκ προσώπου θεοῦ von dem ἀρχάγγελος λόγος vorgetragen wurden, heißt Moses nur ἑρμηνεύς und θεῖος προφήτης — offenbar nur als Verfasser der Geschichtserzählung, und weil er sonst als der beste und tauglichste von Gott zum Propheten gebraucht wurde. (Decal. 746. d.)

Die Hauptfrage ist nun aber: „wie konnte das Mittlerthum durch Engel als ein niedriges dargestellt werden? Aus der ganzen jüdischen Theologie, soweit sie im Alten und N. Test. vor uns liegt, ist kein einziges Beispiel hiefür bekannt. Nur im Zusammenhange mit der christlichen Lehre wäre eine solche Ansicht denkbar, aber nur in Verbindungen und Gegensätzen, wie sie Hebr. 1 und 2 klar genug ausgedrückt und erörtert sind. In unserer Galaterstelle erscheint das διαταγεὶς δι' ἀγγέλων sammt dem ἐν χειρὶ μεσίτου offenbar als Bezeichnung der an sich gleichen göttlichen Würde, des gleichen göttlichen Ursprungs des Gesetzes; ja die Engelerscheinungen dienen im N. Test. selbst zur Verherrlichung jeder auch der höchsten Gottesoffenbarung."

Aehnlich Herr Dr. Winer gegen Voigtländer und Schultheß, welche den mindern Werth des Gesetzes hier ebenfalls durch den ganz und gar nicht auf Gott, sondern nur auf die Engel zurückgeführten Ursprung desselben bezeichnet fanden, im Commentar Excurs. I, 5. Constat angelos ab Hebraicis, ubi pro Iova ponuntur, non tanquam personas arbitrio suo gaudentes, sed tanquam eius quasi instrumenta spectari, ita ut a Iova non magis di-

stingui possint, quam manus hominum ab hominibus ipsis. Verhält sich Alles dieß wirklich so, dann ist es freilich um unsere Erklärung geschehen. Allein zuerst möchte wohl die Beweiskraft der Stelle Hebr. 2, 2 zu leicht abgefertigt seyn, wenn ihr keine Anwendung auf unsere Stelle gestattet werden soll. Allerdings sind dort die Gegensätze zwischen dem λόγος δι' ἀγγέλων λαληθείς, und dem λόγος ἐν υἱῷ weitläufiger erörtert, und zunächst nicht sowohl des letzteren höhere Würde gegen jenen auf den Unterschied der mittheilenden Subjekte erst gegründet, sondern vielmehr diese Anerkennung schon vorausgesetzt, und auf sie ein Schluß a minori ad maius gebaut (2, 3). Allein der allgemeine Gedanke liegt doch darin, als ein von den Lesern anerkannter, daß die Offenbarung durch Engel nicht die höchste sey, sondern über ihr eine andere stehe durch den, der mehr sey, als alle Engel. Wie, wenn sich auch in unserer Stelle im Galaterbrief der Gegensatz einer höhern Offenbarung gegen die Engeloffenbarung positiv ausgedrückt fände? Ist denn nicht auch ὁ Χριστός (V. 16, 25, 27, 28) dem νόμος entgegengestellt? Nicht etwa als ob der Glaube an Christus oder an das von und in ihm zu hoffende Heil erst hätte geweckt werden sollen in jenen Gesetzesanhängern; sie glaubten schon an ihn; aber sie glaubten, um seines Heils theilhaftig zu werden, sey auch die Gesetzbeobachtung beizubehalten, welche Forderung sie deßwegen auch an die heidnischen Glaubigen stellten. Davon mußten sie nun überzeugt werden, daß die göttliche Offenbarung durch das Gesetz nicht so hoch anzuschlagen sey, als die durch Christus, daß vielmehr jene Oekonomie dieser nur die Stätte zu bereiten, aber nun auch wirklich Platz zu machen habe. An einem genugsam hervorgestellten Gegensatz scheint es darum unserem Abschnitte nicht zu fehlen, und mithin so gut als Hebr. 2, 2. die Vermittlung des Gesetzes durch Engel auf den minderen Werth dieser Offenbarung gegen die Offenbarung Got-

tes in Christus bezogen werden zu dürfen. Allein wir werden bald sehen, daß der Gegensatz in unserer Stelle etwas anders und bestimmter zu fassen ist. Wenn wir sie für's Erste mit andern Abschnitten, in welchen Paulus sich über den Werth des Gesetzes vernehmen läßt, zusammenstellen, so wird sich unser Verfahren rechtfertigen, die Bezeichnung des Ursprungs durch die Engel für sehr bedeutend zu halten. Ueberall nehmlich, wo er von dem Gesetz in speziellem Sinn und abgesehen von der theokratischen Oekonomie überhaupt, unter welche freilich jenes auch fällt, spricht, hütet er sich wohl, Gott geradezu als seinen Urheber im historischen Sinn zu nennen; z. B. 2 Cor. 3, 6 f. Röm. 5, 20., wenn er es auch wegen seines Zwecks ἅγιος und νόμος θεοῦ nennt (Röm. 7, 12. 22). Auch an unserer Stelle ist es auffallend, daß gar nirgends Gott der Urheber desselben heißt, sondern entweder das Gesetz selber personifizirt, oder was von ihm gesagt ist, passivisch vorgetragen wird. Am bedeutendsten ist V. 17 — 19; da ist die διαθήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῷ Ἀβραὰμ κεχάρισται ὁ θεός. Das Gesetz heißt ganz unbestimmt ὁ μετὰ — γεγονὼς νόμος, ἐτέθη. Ja der (V. 21) von P. als möglich vorausgesetzte Einwurf ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ deutet offenbar an, daß Paulus durch das Gesagte im Sinn des Einredenden Gott weit von der Urheberschaft des Gesetzes wegzusetzen fürchtete. Ebenso konstant pflegt Paulus dieß zu beobachten, daß er die Verheißung immer als von Gott unmittelbar und geradezu ausgehend darstellt Röm. 3, 3. 4; Röm. 4, 20. Ist somit das Gesetz dem Paulus gar nicht göttlichen Ursprungs? Das sey ferne! Aber es ist ihm nicht auf dieselbe Art göttlich, wie die Verheißung. Voigtländer und Schultheß gingen zu weit, wenn sie behaupteten, daß Gott gar nicht und in keiner Beziehung als Geber der mosaischen Constitution von Pau-

lus gedacht worden sey, und ihnen gegenüber hatte Winer gewiß volles Recht, die Zusammengehörigkeit der Engel und des sich offenbarenden Gottes zu vertheidigen. Schon die von jenen zuerst geltend gemachte Stelle Hebr. 2, 5. weist darauf hin, daß die in der Gesetzesökonomie thätigen Engel göttliche Bevollmächtigte waren. Aber zuviel ist es gesagt: solenne est Hebraeis, quae in Deum cadunt, ea simpliciter tribuere angelis, eius ministris. Denn nicht Alles, was Gott angeht, wird einfach und geradehin den Engeln zugeschrieben; vielmehr haben diese ihr bestimmtes Gebiet, in welchem sie die göttlichen Befehle ausrichten, neben und über welchem der Kreis der unmittelbaren göttlichen Wirkungen liegt. Wir bemerken hier hauptsächlich nur dasjenige von der englischen Wirksamkeit in ihrer Unterschiedenheit von der göttlichen, was zur Aufhellung des streitigen Punktes am meisten Licht geben kann. Einmal wird jener Unterschied zwischen mittelbaren und unmittelbaren göttlichen Wirkungen als ein bedeutender gemacht, und auch die Sprache hat bestimmte Ausdrücke zur Fixirung desselben hergegeben. Was von Gott selber geschieht, das geschieht ὑπὸ, διὰ, παρὰ θεοῦ, was Gott durch die Vermittlung thut, ὑπὸ, aber nicht διὰ θεοῦ. Phil. leg. Alleg. 47. d. τῶν γιγνομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ· es wird hier gezeigt, daß der νοῦς durch Gott unmittelbar belebt wird, der vernunftlose Theil der Seele aber durch den νοῦς, τὸν μὲν νοῦν ἐμψυχοῦσθαι ὑπὸ θεοῦ· τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ τοῦ νοῦ· οὗ γὰρ μετέσχεν ὁ νοῦς παρὰ τοῦ θεοῦ, τοῦτο μεταδίδωσι τῷ ἀλόγῳ· τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ θεοῦ μὲν γέγονεν, οὐ διὰ θεοῦ δὲ κ. τ. λ. Aehnlich leg. Alleg. 93, d. e., wo gesagt wird, daß Gott Einiges χαρίζεται δι' ἑαυτοῦ μόνου, αὐτοπροσώπως, Anderes aber durch Engel und λόγοι, und z. B. die Befreiung von Krankheit διὰ τέχνης καὶ ἰατρικῆς, αὐτὸς διὰ τούτων ἰώμενος. 345. d. βασι-

λεῖ γε ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πράξεων ὑπηρεσίας, οἷσπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ. Das, was von Gott unmittelbar geschieht, gegeben wird ꝛc., ist ebendadurch viel höher und werthvoller, als was er nur mittelbar thut und gibt; z. B. leg. Alleg. 79. ist die Erkenntniß Gottes durch eine ἔμφασις ἐναργὴς τοῦ ἀγεννήτου als ein ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν weit vollkommener und reiner als die Erkenntniß, welche Gott durch sein Wort und die Welt ertheilt. leg. allegor. 93. e. ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι· τὰ δεύτερα δὲ τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. (Plat. Tim. 48, c. d.) Das Höhere und Bessere, was Gott durch sich selber thut und gibt, sind positive Güter, Wohlthaten, Tugenden; was er nur durch Engel, überhaupt durch Vermittlung wirkt, sind entweder geradezu Strafen, welche freilich als Heilmittel auch Wohlthaten sind, oder auf die Abwehr und Vernichtung der Sünde und des Uebels gerichtete Handlungen; z. B. confus. ling. 346, c. προσήκει δὲ κἀκεῖνο λελογίσθαι, ὅτι μόνον ἀγαθῶν ἐστὶν ὁ θεὸς αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενὸς τὸ παράπαν. — ἐμπρεπέστατα δὲ τὰ οἰκεῖα τῇ ἑαυτοῦ φύσει δημιουργεῖν, ἄριστα τὸν ἄριστον. τὰς μέντοι κατὰ πονηρῶν κολάσεις διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ βεβαιοῦσθαι. ibid. e. ἔδει γὰρ τῆς μὲν ἐπανορθώσεως ἀξιωθῆναι, τὰς δὲ πηγὰς τῶν ἀεννάων αὐτοῦ χαρίτων ἀμιγεῖς κακῶν οὐκ ὄντων μόνον, ἀλλὰ καὶ νομιζομένων φυλαχθῆναι. leg. Alleg. 93. δεύτερά ἐστιν (was Gott durch die Engel gewährt) ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν· so beim Leibe und bei der Seele, τοῦτον δὴ τὸν τρόπον καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἔχει· τὰ μὲν ἀγαθὰ τὰς τροφὰς αὐτὸς χαρίζεται δι' ἑαυτοῦ, διὰ δὲ ἀγγέλων καὶ λόγων ὅσα ἀπαλλαγὴν περιέχει κακῶν. De migr. Abrah. 399. c. 407. b.

de agricultura p. 182. a. de somniis 600. c. a). So sehr nun auch Philo die Bedeutung des Gesetzes weiter ausdehnt, als daß er ihm bloß eine Beziehung auf die Sünde gegeben haben sollte: so ist doch auch er geneigt, eine höhere und innigere Beziehung Gottes zu den Menschen, als die das Gesetz begründete und darstellte, anzunehmen. Denn wenn auch dessen Urheber nicht die dienenden Engel sind, sondern die δύναμις θεοῦ selber, der λόγος, so ist ihm erstlich die Erkenntniß und Tugend, welche der λόγος gewährt, nicht die höchste, sondern über ihr steht diejenige, die von Gott selber gegeben wird (de somn. 575. 583. 587.); der υἱὸς θεοῦ ist erhaben über den, der sich nur an den λόγος hält (de conf. ling. 339. 341. b.); der λόγος ist ἡμῶν τῶν ἀτελείων ὁ θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος (leg. Alleg. 99. d.). Zweitens aber wendet er diese allgemeine Ansicht sogar ziemlich bestimmt und offen auf das mosaische Gesetz an, z. B. de sacrif. Caini et Abelis, wo er die Leviten als die Vollkommenen den Laien entgegenstellt, ἵνα οἱ μὲν ἀτελεῖς νόμον ἔχωσι τὸν ἱερὸν λόγον (d. h. Gesetz als Werk des λόγος), οὗτοι δὲ τὸν ᾧ ἱεροῦνται, θεόν (de plantatione Noe p. 223. c.), besonders de Abrah. p. 350, 388, wo er, mit offenbarer Anspielung auf das Theologumen von den Vorzügen des mündlichen Gesetzes vor dem schriftlichen, den Abraham darstellt als den vollendeten Beobachter aller göttlichen Gesetze, οὐ γράμμασιν ἀναδιδαχθεὶς, ἀλλ' ἀγράφῳ τῇ φύσει σπουδάσας ὑγιαινούσαις καὶ ἀνόσοις ὁρμαῖς ἐπακολουθῆσαι. Solche Männer nennt er selber ἔμψυχοι und λογικοὶ νόμοι, so daß die geschriebenen Gesetze nur Commentare über ihr Leben

a) Auch bei Anderen erscheinen die Engel vornehmlich als Diener der Strafe, Esdr. IV, 16. E. Quomodo abscondetis peccata vestra coram Deo et angelis eius? Pirke Abhoth III, 20 heißen sie הַמַּבְאִין Schuldforderer. cf. Sibyll. II. p. 274 s. ed. Gallaeus.

seyen. Hieher gehört auch seine gesammte Ansicht über das Verhältniß des Aeußerlichen zum Innern und Wahren überhaupt. Aber was das wichtigste seyn dürfte, gerade dem Abraham hat sich Gott selber unmittelbar geoffenbart und mitgetheilt. Denn gerade jenes der Natur gemäß Leben heißt Gottes Willen gemäß leben, was mit ihm einigt; daher Abraham πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται (ib. 408. c.). Er ist Gottes Freund, der Vollkommene, Reine (482. quis rer. haeres), dem Gott nichts verbirgt (de his verbis resipuit Noe 281.), der, von Gott gesegnet, Gott selbst zum Antheil hat, und daran übermenschliches Heil genießt (ibid. 276, 282.); von dem die Funken der Tugend ausgehen, welche wie Leuchter hinab sich ziehen bis an das Ende der Welt (486.). Er darf selbst mit Gott reden (482. c.; 484. a.), aber auch er genießt Warnungen und Befreiungen von einzelnen Uebeln nur durch Engel (de Abrah. 366.).

Nun ist allerdings nicht zu verkennen, daß die platonische Vorstellung vom Geschäfte der unteren Götter bei der Weltschöpfung, welche der Timäus ausspricht, die philonische hat bilden helfen. Allein die weitere Ausbildung bei letzterem ist so einleuchtend, und die von Philo jener Vorstellung gegebene Wendung so sehr dem Geist der bessern jüdischen Theologie gemäß, daß wir kein Bedenken tragen dürfen, mehr als eine dem Philo allein eigenthümliche Ansicht darin zu sehen. Darf somit für erwiesen gelten, daß allerdings die jüdische Theologie das göttliche Wirken durch Engel für ein unvollkommneres, auf das Unvollkommene und seine Vervollkommnung sich beziehendes nahm, und hauptsächlich das Strafamt des Bösen von Gott als seiner unwürdig den Engeln übertragen seyn ließ: warum sollte Bedenken getragen werden, in unserer Stelle im Galaterbrief, der sich auch sonst durch spitzfündige jüdische Kunst und dialektische Theologie auszeichnet (III, 16. IV, 14 seq.), jene Vor-

stellung herbeizuziehen, um so mehr, da es das unaufhörliche Thema bei Paulus ist, die Beziehung des Gesetzes auf die Sünde — als Anreizung zu ihr und als ihr beigegebene Strafanstalt — hervorzuheben, und da außer diesem sorgfältig ausgeführten Punkt unser Abschnitt auch die unmittelbare Thätigkeit Gottes in der Verheißung, welche dem Abraham gegeben wird, und rein segnender Natur ist, ausdrücklich herausstellt, und eben bemüht ist, die Unterordnung des Gesetzes unter jene auf alle Weise darzuthun?

4. Es ist nun noch die Haupteinwendung zu heben, welche die Form und Gestalt des V. 20. darbietet, als welcher nicht geschickt seyn soll, den bei unserer Annahme hieher gehörigen Sinn auszudrücken.

Lücke's Einwendungen sind vornehmlich zweifach: „a) ein doppeltes Enthymem scheine im Zusammenhange dieser Argumentation etwas so Auffallendes, daß es nur unter der Bedingung einer stark hervortretenden oratorischen Form des Satzes zu entschuldigen und einigermaaßen denkbar zu machen wäre. b) Im ersten Enthymem sey der geschriebene Untersatz völlig falsch, weil ein μεσίτης auch nach hebräischem Sprachgebrauch nicht nothwendig ein Mittler Vieler sey, sondern nur die Beziehung auf den Begriff des Gegensatzes, der vermittelt werden soll, darin liege: nur wenn μεσίτης nothwendiger Weise verstanden werden müßte von der Mittelsperson eines Haufens, einer mannichfaltigen Vielheit, ließe sich das Enthymem einigermaaßen entschuldigen, und auch das kaum, wenn nicht ὁ δέ für οὗτος δέ genommen werden soll." Allein, was das Erste betrifft, so ist ja die Weise der Rabbinen bekannt, nicht sowohl im oratorischen Vortrage als vielmehr im dialektischen und disputatorischen Schlag- und Stichsätze und Instanzen — meistens freilich aus der Schrift gezogen — aufzustellen, und die Folgerungen daraus dem eigenen Nachdenken zu

überlassen. Dieser Weise folgt auch Jesus in der Disputation mit den Sadduzäern, Matth. 22, 31—33. Dort läßt er ihnen auch noch viel zu suppliren übrig, so daß die Exegeten sich unendliche Mühe gegeben haben, das Schlagende jenes Beweises zu erklären, von dem sich wirklich die Sadduzäer geschlagen fühlten (Kuinöl z. d. St. disputavit autem Iesus hoc loco cum Sadducaeis ingeniis eorum accommodate et more inter Iudaeorum doctores recepto, qui ad loca librorum sacrorum alludere, sententiam breviter strictimque afferre solebant, et quid ex sententia proposita sequeretur, auditorem eruere iubebant, ita ut in argumentationibus transitus et conclusiones, usus et applicationes omitterent).

Das an unserem Orte zu Supplirende scheint im Grunde sehr wenig zu seyn, und je nachdem man (vgl. oben 2.) den Zusammenhang der Verse 20. und 21. denkt, und δέ entweder für adversativ oder für explanativ nimmt, Folgendes:

α) — unter Vermittlung der Engel, durch die Hand eines Mittlers. Wo aber ein Mittler gebraucht wird bei einer Mittheilung, da sind Mehrere, die sich durch ihn Andern mittheilen. Gott selber ist Einer nur, also das Gesetz, weil es durch einen Mittler gegeben wurde (was ihr zu seinem Ruhme glaubt), nicht geradezu von ihm, dem Einen, sondern von den Vielen, den Engeln (steht also unter der Verheißung, welche den Einen unmittelbar zum Urheber und Mittheiler hat),

oder

β) Was ist denn nun das Gesetz, wenn durch die Verheißung das Heil kommen soll? Der Uebertretungen wegen (nur) ward es gesetzt, bis der verheißene Same käme, (also) durch den Dienst der Engel (und zu ihrem Amte gehörig) von einem Mittler. (Ein Mittler ja geht nicht auf einen Einzelnen [sc. den Einen], der sich mittheilen will, sondern auf eine Vielheit; darum heißt das

Gesetz mit Recht durch Engel gegeben. Gott aber ist ein Einziger, und was er gibt, das gibt er ohne Mittler durch sich selbst, so dem Abraham die Verheißung.) Ist also das Gesetz, wenn nicht der Eine Gott sein Urheber ist, den Verheißungen Gottes entgegen? Keineswegs, sondern es muß ihnen dienen.

Aber b) „der Untersatz ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν ist völlig falsch und unbeweisend." Allerdings das ist er für uns. Ob ihn aber deßhalb Paulus nicht für seine Leser brauchen konnte? Aber durfte? Nun die Falschheit muß ja ihm nicht gerade eingeleuchtet haben; denn auf die dialektischen Fangkünste hat sich wohl die Inspiration nicht erstreckt, hat auch die offenbar nichts beweisende und doch sehr zweckmäßige und viel beweisende Spitzfündigkeit 3, 16. mit dem σπέρμα (wo das zu Beweisende offenbar nur hineingetragen ist) passiren lassen, des linguistisch allegorischen Kunststücks (4, 21—31.) nicht weiter zu gedenken. Wie leicht konnte das Vorschweben des Gedankens von der unmittelbar segnenden Mittheilung der Verheißung durch den Einen Gott, und von der nur mittelbar durch Strafen bessernden und beglückenden schweren Zucht durch die Engel und das Gesetz, den Paulus veranlassen, das speciell nur von jenem Fall der Gesetzgebung geltende, daß nämlich an der Spitze der Engelschaar Einer sich als den (das Gesetz) mittheilenden zeigte, zu einem allgemeinen Satz zu erheben, dessen Allgemeinheit, so wie sie auf die Gottesoffenbarung eingeschränkt wird, im Sinn jener Zeit vollkommen richtig ist?

Man braucht daher nicht, was philologisch möglich wäre, ὁ δὲ für οὗτος zu nehmen, das ἑνός für τοῦ ἑνός, was beides die dem allgemeinen Satz nöthige Einschränkung geben würde. — Eine ähnliche Uebertragung des einzelnen Falls, welcher aus einem allgemeinen abgeleitet werden soll, in den allgemeinen Satz, der das

Gesetz ausspricht, findet sich Hebr. 9, 16 f. nach Steudel: Tübing. Zeitschrift für Theolog. 1828. I. S. 48. Not. „Wo nämlich ein Bund geschlossen wird, da muß der, welcher den Bund vermittelt, als Getödtetes dargebracht werden ꝛc." „Mir ist zur entschiedensten Gewißheit geworden, daß ὁ διαθέμενος hier nichts anderes ist, als der Gegenstand, welcher die Gültigkeit des abgeschlossenen Bundes vermittelt. Wir müssen nicht vergessen, daß der Verfasser des Hebräerbriefs Jesum stets im Auge hat, als denjenigen, welcher den Bund vermittelt, ihn aber vermittelt, indem er sich selbst zum Opfer darbrachte. In so fern war er freilich ein den Bund zu Stand bringender in einem noch weitern Sinn, als das zur Bestätigung des Bundes geschlachtete Opfer. — In so fern nun Jesus eine Person war, welche die Schließung des Bundes verbürgte, mochte der Verfasser veranlaßt werden, überhaupt V. 17. das Opferthier, welches sonst durch seinen Tod die Gültigkeit des Bundes verbürgte, durch die Wiederholung des διαθέμενος zu personificiren."

Am leichtesten scheint die oben α β gegebene zweite Erklärung hiermit zu vereinigen, weil darnach die Hauptsache nicht erst durch dieses sophistische Raisonnement erwiesen, sondern nur die Bedeutung, in welcher das διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων zu verstehen sey, und was aus dieser allgemeinen Volksannahme unmittelbar folge, näher bezeichnet wird. Eben darum wird das Sophisma dem Paulus weniger übel zu nehmen seyn, weil er dadurch nicht etwas eigentlich beweisen, sondern nur erläutern will. Die Hauptsache, auf die es ankam, bedurfte keines Beweises, sondern war allgemeiner Glaube a), und mußte

a) Mit Recht hat Schmieder auf die bildlichen Ausdrücke, welche von dem Wesen und der Wirksamkeit des Gesetzes gebraucht sind, besonders Gewicht gelegt, V. 23. ἐφρουρούμεθα, V. 24.

nun in das rechte Licht gestellt werden. Daß aber Paulus den Gedanken, auf den es ankommt, mehr nur andeutet, als ausführt, darf nicht wundern. Zuviel gegen die Gesetzesfreunde bewiesen, hätte eben so geschadet, als zu wenig. So aber blieb ihnen selbst überlassen, den für das Gesetz ungünstigen Schluß aus ihren eigenen alten Vorstellungen darüber herauszuziehen, wozu ihnen der Apostel mehr nur die Prämissen ordnete und vorlegte, so aber, daß sie nothwendig den daraus hervorgehenden Schluß thun mußten. — Vielleicht ist der Ausdruck, daß Gott Einer sey, in seiner antithetischen Beziehung zu den ἄγγελοι, von welchen das Gesetz herstammen soll, daraus zu erklären, und darum der fehlende Gedanke von dem großen Unterschied des durch jene gegebenen von dem durch Gott selbst mitgetheilten leichter hineinzudenken, weil schon in dem Begriff des Einen der des Guten und Vollkommenen lag, welcher Begriff wenigstens mitvorschwebend den disputirenden Paulus mit der verschränkten, die Fülle von Gedanken herbe zusammenpressenden Argumentation, an deren Ende jener auch ausgedrückt scheinen konnte, zufriedener machte. Es ist sowohl hiefür als überhaupt über diese Argumentationsweise zu vergleichen Philo leg. Alleg. 80. d., wo Philo in dem abwechselnden Gebrauch des Plurals und Singulars Tiefes angedeutet findet, ὁρᾷς ὅτι κακῶν εἰσὶ θησαυροὶ, καὶ ὁ μὲν τῶν ἀγαθῶν εἷς· ἐπεὶ γὰρ ὁ θεὸς εἷς, καὶ ἀγαθῶν θησαυρός· πολλοὶ δὲ τῶν κακῶν, ὅτι καὶ οἱ ἁμαρτάνοντες ἄπειροι τὸ πλῆθος. de migr. Abr. 397. c. der Böse, obgleich Einer, ist vielfältig: εἷς ὢν ὁ φαῦλος πολύς ἐστι κακίαις. leg. Alleg. 59. c. d. ibid. p. 1087. μόνος δὲ καθ' αὑτὸν εἷς ὢν ὁ θεὸς, ἡμῶν δὲ ἕκαστος πολλὰ κ. τ. λ., ὥστε ἐπεὶ τὸν μόνον εἶναι τὸν

παιδαγωγός, welche um so passender sind, wenn im Gesetz die Zuchtengel wirksam gedacht werden.

ὄντα, καλόν ἐστι, ὃ γὰρ περὶ μόνον αὐτὸν τὸ καλόν. Allein wie gesagt, nur mitvorschwebend scheint dieser Gedanke den paulinischen Ausdruck haben bilden zu helfen, nicht aber selber das directe dem Satz zu Grunde liegende zu seyn, wie man etwa auch deuten könnte V. 20: „Bei Einer Gabe, d. h. einer Gnadengabe (τὸ ἓν) findet nicht das Dazwischentreten eines vermittelnden Engels Statt; Gott aber, der einer ist, gibt nur solche Gnadengaben, und zwar selber, wie die Verheißung dem Abraham." Es bliebe hier derselbe Gedanke herauszunehmen, daß das Gesetz nichts Vollkommenes, nicht Gnaden- und Heilsache, nicht gleicherweise von Gott sey, wie die Segensverheißung. Auch wäre jener in seiner Allgemeinheit falsche Untersatz vermieden, dafür freilich dem ὁ δὲ θεὸς εἷς, so wie dem ἑνός ein zu prägnanter Charakter angewiesen. — Alles gehörig erwogen, wird gewiß die Annahme den wenigsten Schwierigkeiten unterliegen, daß, weil eine durch Engel vermittelte Offenbarung einen geringeren Grad von göttlicher Gnadenerweisung anzeigte, so dem Begriff von μεσίτης diese Bedeutung von Paulus beigelegt wurde, nur eine untergeordnete Gottesmittheilung anzudeuten. Was er aber erst aus der Reflexion auf die theokratischen Offenbarungen hineingelegt hatte, das analysirte er, als liege es in dem Begriff schon ursprünglich, wieder heraus, aber nicht um es als so gewonnene neue Wahrheit hinzustellen, sondern nur um die in dem vorhergehenden Satze enthaltene allgemein zugegebene Wahrheit in ihrer Bedeutsamkeit für seinen Zweck hervorzustellen.

Mit Vergnügen bemerke ich, daß Herr Prof. Schmieder in einer neueren Erörterung des fraglichen Punkts (Tholuck litterarischer Anzeiger 1830. Nr. 54. S. 435.) im Wesentlichen auf dasselbe kommt. Ich führe nur Folgen-

des daraus an: „Dieser enge Begriff von μεσίτης, als ob er nur für den Vertreter oder Repräsentanten einer Vielheit gegen eine andere Vielheit gebraucht werden könnte, läßt sich im Allgemeinen nicht als einzige Bedeutung des Worts erweisen. Indessen, da Paulus der dialektischen Form sich nicht bedient, um die concrete Wahrheit durch abstrakte Sätze zu erfinden und zu beweisen, sondern da es ihm nur darum zu thun ist, die Wahrheit, die in ihm lebt, zu veranschaulichen, und in seinen Lesern gleichfalls lebendig zu machen, so war es ihm genug, sein Zeugniß für die mannigfach sich beglaubigende Wahrheit in entschiedener Gewißheit so abzulegen, daß er von denen verstanden und gefaßt ward, die seinen Geist, seine Sprache und die ganze Beziehung seiner Worte kannten. So III, 16. — Wenn er von dem Gesetze schrieb, daß es durch die Engel mit Hülfe eines Mittlers gegeben sey, und an solche schrieb, die das Theologumenon darüber kannten, da konnte er darauf rechnen; es war seinen Lesern der engere Begriff des μεσίτης als Vertreter einer Vielheit als אֶחָד מִנִּי־אֵלֶּה gegenwärtig. Der Mittler ist (in solchem Falle) nicht Mittler von Einem. Gott war also zunächst und unmittelbar bei der Gesetzgebung nicht erscheinend ꝛc."

2.

Bedeutung und Etymologie des Wortes Dirmung oder Dermung bei Luther und seinen Zeitgenossen.

Von

Dr. Mohnike,
Consistorialrath in Stralsund.

(Auf Veranlassung eines Aufsatzes über denselben Gegenstand vom Herrn Professor Dr. Lücke in Göttingen. Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang 1831. Heft I.)

Ich bin bei meinen kirchenhistorischen und liturgischen Studien auf die seltsamen Wörter dirmen, dermen, Dirmung, Dermung mehrmals gestoßen, und es geht mir nahe, daß ich mir die Stellen, wo ich diese Wörter gefunden, nicht angezeichnet habe; weil es bei mir keinem Zweifel unterworfen war, daß die Consecration beim heiligen Abendmahl dadurch bezeichnet werde, so achtete ich jeder einzelnen Stelle nicht so genau; zweier von ihnen, die Herr Dr. Lücke nicht mit angeführt hat, der einen von Luther selbst, der andern von Bugenhagen, erinnere ich mich jedoch, und werde sie späterhin mit berücksichtigen. Das Resultat der lückeschen Untersuchung ist: das Wort Dermung oder Dirmung bedeute nicht sowohl die Wandlung der Katholiken, sondern vielmehr die Consecration überhaupt; es sey aber aus dem lateinischen terminare gebildet; und in Beziehung hierauf werden zwei Stellen aus Thomas von Aquino und Duns Scotus beleuchtet, in denen determinatio und terminus bei Gelegenheit der Rede vom heiligen Abendmahl vorkommen. Hinsichtlich der Bedeutung des Wortes pflichte ich im Allgemeinen Herrn Dr. Lücke bei — hinsichtlich der

Etymologie desselben aber nicht. In Dr. Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie (B. 8, der vom heiligen Abendmahl handelt) wird S. 380 der fraglichen Wörter, und zwar mit Hinweisung auf Chr. Melch. Rochs deutsches Kirchenwörterbuch (Halle 1784), ganz kurz gedacht; bei den beiden katholischen Theologen Dr. Brenner (Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie. Bamberg 1824) und Dr. Binterim (die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche B. 4. Th. 3. Mainz 1828) sucht man aber vergebens nach ihnen. Zu Luthers Zeit waren sie schon nicht mehr recht im Gebrauch und zu Seckendorfs Zeit schon so obsolet geworden, daß er es zweifelhaft läßt, ob sie die Consecration oder die Transmutation bedeuten (Historia Lutheranismi Ed. in Folio Lips. 1694. p. 218. schon citirt von Lücke). Daß man sie auch in der lateinischen Uebersetzung des Bingham nicht findet, befremdet weniger. Was der oben gedachte Roch darüber sagt, ist höchst unbedeutend a).

Herr Dr. Lücke führt zwei Stellen aus Luthers Schriften an, wo sich das Wort findet — die eine ist die vom Greuel der Stillmesse, so man Kanon nennt (Walch 19. S. 1469 eigentlich 1468), sehr wichtig, und die andere in dem Buch: Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts 1526 (Walch 10. S. 283: „Darnach folget das Amt und Dermung.") Aber auch in der Schrift: Von der Winkelmesse und Pfaffenmesse 1533 (Walch 19. S. 1540. und 1541) gebraucht Luther das Wort: „Das vierte Stück,

a) „Dermung, Dyrmung, Termunge, Elevatio, die Erhebung des Sakraments bei der Messe. s. Termen. Die Worte der Termung, nannte man die Worte: Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird: Das ist mein Blut." S. 25 u. 26. Und S. 110: „Termen, Betirmen, in die Höhe heben. Die Termung des Brots auf dem Altar, die Erhebung der Hostie. s. Dermen."

nemlich Ministerium, das Amt des Worts, und Vocationem, den Beruf zum Pfarramt oder Seelsorge (welches sie die Weyhe oder Ordiniren heißen) meynen sie gewiß, sie haben solches allein, und schwüren wohl einen Eid auf ihren Rattenkönig, es könne niemand ohne ihre Weyhe und Chresem das Sacrament wandeln, oder, wie sie sagen, tirmen, er sey wie heilig oder groß er wolle. Denn wie sie rühmen, die Engel im Himmel, auch Maria selbst, haben solche Gewalt nicht, die ein geweyheter Priester hat, ja auch kein verstorbener Apostel, Bischof, Märtyrer, auch die ganze Christenheit, so nicht Priester sind, nemlich, zu tirmen oder wandeln, wenn er gleich unheilig u. s. w. wäre; solche große Kraft hat der Chresem." Die Stelle ist wichtig, insofern daraus hervorgeht, daß die Meinung derer, welche unter Dirmung die Wandlung (transmutatio) verstehen, an Luther selbst einen Gewährsmann hat, und Elias Frick, der deutsche Uebersetzer von Seckendorfs Historie des Lutherthums (Leipzig 1714 S. 487), hätte immerhin bei der Urschrift verbleiben können; Seckendorfs Worte: „Vocabulum hoc obsoletum tirmen vel dirmen, item die Tirmung apud Lutherum aliosque eius temporis scriptores legitur, quod nescio an consecrare an transmutare significet," giebt Frick so: „das Wort tirmen oder dirmen und Tirmung, so bei Luther und den Scribenten seiner Zeit mehr vorkommt und nun nicht mehr gebraucht wird, war so viel als consecriren, oder Brodt und Wein im heiligen Abendmahl segnen." Da Luther und andere protestantische Theologen, welche die katholische Lehre von der Transsubstantiation längst verworfen hatten, auch die evangelische Consecration beim heiligen Abendmahl Dirmung genannt haben (Luther in der Schrift von der deutschen Messe), so erklärt sich indeß Fricks Abänderung der gedachten Stelle Seckendorfs ganz natürlich. Als Bezeichnung der evangelischen Consecration gebraucht auch Bu-

genhagen das Wort in dem bei Gelegenheit der Krönung und Salbung König Christians III. von Dänemark 1537 ohne Frage von ihm abgefaßten Ritual, bei J. E. Kapp in der Kleinen Nachlese einiger zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlichen Urkunden Th. 4. (Leipz. 1733) S. 624, wo es heißt: „Folgend singet man das Sanctus. Darnach dirmet man deutsch, und reicht das Hochwürdige Sacrament nach Christi Einsegnung." In einer Note pflichtet Kapp, seltsam genug, den wunderlichen Grillen des Magisters Weise über den Ursprung des Wortes Dirmung (Unsch. Nachr. 1719 S. 420) bei, die auch Lomler, wie schon Dr. Lücke anführt, späterhin angenommen hat.

Um nun ganz bestimmt anzugeben, welcher einzelne Theil der Consecration bei den Katholiken unter dem Worte Dirmung verstanden werden muß, ist es nöthig den ganzen modus et ritus dicendi missam in der katholischen Kirche genauer zu betrachten. Es zerfällt die katholische Messe in drei Haupttheile: zu dem ersten gehört Alles, was dem eigentlichen Meßcanon vorangeht, der Introitus, das Gloria, die Collecte, die epistolische Lection, das Graduale mit dem Halleluja, das Evangelium, das Credo, das Offertorium, die Secreta, die Präfatio, das Sanctus und Benedictus. Hierauf folgt der wichtigste Theil der Messe, der sogenannte Canon Missae, der aus den Gebeten vor der Consecration, aus den Consecrationsformeln für beide Elemente und aus den Gebeten nach der Consecration besteht und mit dem Pater Noster schließt, wenigstens nach der Abtheilung, die Binterim in dem eben gedachten Buche S. 413 u. s. w. macht. Das Folgende würde nach Binterim nicht mehr zu dem eigentlichen Meßcanon gehören, wiewohl es in den katholischen Missalien mit ihm noch verbunden ist. Dieser Meßcanon, dessen zweiter Theil die Wandlung bildet, führt den Namen Actio sacra oder bloß Actio, Canon Actionis und Wa-

lafrid Strabo, citirt von Binterim, sagt Cap. 22: De rebus Actio ipse dicitur canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica. Canon vero eadem actio nominatur, quia in ea est legitima et regularis Sacramentorum confectio; auch ist dieser Theil eine stets feststehende, in allen Messen unveränderte Richtschnur und Regel, während die übrigen vorhergehenden und folgenden Theile sich nach den Verhältnissen der Zeit oder der Feste ändern.

Dieser eigentliche Meßcanon ist es nun, welcher Dermung oder Dirmung heißt, wie aus Luthers Schrift von der Stillmesse deutlich erhellt, und das Wort Dirmung ist eigentlich nichts als die Uebersetzung des lateinischen Actio oder Confectio. Luther behält nämlich die Ueberschriften oder sogenannten Rubriken von den Gebeten und einzelnen Abschnitten bei, und vor dem Gebete „Communicantes et memoriam venerantes," das Luther wörtlich anführt, steht die Ueberschrift infra actionem, das Luther giebt: Unter der Dirmunge; in der wahrscheinlich von Melanthon verfaßten lateinischen Schrift steht: sub actionem a), ein deutlicher Beweis, daß actio und Dirmung völlig gleichbedeutend sind. Weil aber der zweite Theil des Meßcanons oder die Wandlung wiederum als der eigentliche Mittelpunkt desselben betrachtet wurde, so führte dieser Theil vielleicht vorzugsweise den Namen actio oder Dirmung, und daher kommt es ohne Zweifel, daß Luther in der oben angeführten Schrift von der Winkelmesse Dirmung und Wandelung für gleichbedeutend erklärt und tirmen durch wandeln erläutert. Mit dem Gesagten verträgt sich sowohl die von Dr. Lücke angeführte Stelle des Hieronymus Emser als auch der Gebrauch des Worts bei Bugenhagen. Es ging das Wort dirmen auch in die protestantische Kirche über, und diese verstand darunter den eigentlichen Act der Consecra-

a) Opp. Lutheri Latin. Tom. II. Ed. Witeb. 1546. p. 421.

tion, oder die Hersagung der Einsetzungsworte. Aus der Stelle in der Schrift Luthers von der deutschen Messe könnte man allerdings versucht werden, so wie Roch nach des M. Weise Vorgange gethan hat a), Dirmung und Elevation für gleichbedeutend zu halten, besonders da Luther sagt: „das Aufheben wollen wir nicht abthun ꝛc.", aber bei genauerer Ansicht dieser und anderer Stellen verschwindet dieser Gedanke. Hinsichtlich der Sache würde indessen auch diese Annahme keinen Unterschied machen, da die Elevation eines jeden der beiden Elemente im heiligen Abendmahl sogleich nach Hersagung der betreffenden Einsetzungsworte geschieht; und auch die Herleitung des Wortes Dirmung möchte sich, wie wir bald sehen werden, damit vertragen.

Bis hieher bin ich also, wenigstens im Allgemeinen, mit Herrn Dr. Lücke auf demselben Wege — wir trennen uns aber, wenn es auf die Frage ankommt, woher das seltsame Wort dirmen stammt. Er leitet es nach dem Vorgange von Haltaus, dem er noch andere Lexikographen und Glossatoren hätte hinzufügen können, namentlich Scherz und Frisch, von dem lateinischen terminare ab, und allerdings sind, wie es bekannt ist, mehrere Wörter in der altdeutschen Kirchensprache aus Corruptionen lateinischer Wörter entstanden; auch könnte der Wortform nach dirmen, dermen, tirmen, termen ganz wohl aus terminare entstanden seyn, und nach der Herrn Dr. Lücke gewordenen Mittheilung durch Herrn Professor Dr. Jakob Grimm findet sich tirmen auch bei mehrern deutschen Dichtern des Mittelalters, und Termenung kommt in der Bedeutung von Begränzung, Ende in einem noch ungedruckten Gedichte vor. Aber wäre dieses, so mußten doch die Wörter terminus, terminare

a) Weise's seltsame Etymologie übergeht Roch ganz mit Stillschweigen.

und determinare selbst in der lateinischen Kirchensprache eine liturgische Geltung gehabt haben, weil man schwerlich ein ungewöhnliches Wort corrumpirt und ihm in der deutschen Sprache das Bürgerrecht verliehen haben würde. Er selbst gesteht auch, daß er bei seinen Forschungen nirgends terminare für consecrare gebraucht gefunden habe, und auch ich habe nicht nur mehrere liturgische Schriftsteller der katholischen Kirche, sondern auch mehrere Abendmahlsformulare durchgesehen und terminare, determinare, terminus entweder gar nicht, oder doch nicht in solcher Bedeutung gefunden, daß hier davon Gebrauch gemacht werden könnte. Dasselbe gilt nach meinem Dafürhalten auch von den vom Herrn Dr. Lücke angeführten und zum Theil mitgetheilten Stellen aus Thomas von Aquino und Duns Scotus; auf die des erstern legt Herr Dr. Lücke selbst sehr wenig Gewicht. Sie steht in der Summa totius Theologiae P. III. Quaest. LXXIIII. Art. II. (Thomae Aquinatis Summa totius Theologiae. Ed. Coloniae Agripp. MDCIIII. fol. P. III. p. 162.) und mag, ihres ganzen spitzfündigen Inhalts wegen, hier vollständig mitgetheilt werden:

Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

Effectus enim gratiae non sunt minus ordinati, quam effectus naturae. Sed sicut dicitur in secundo de anima, omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Ergo multo magis in hoc sacramento, quod dicitur Eucharistia, id est, bona gratia, requiritur determinata quantitas panis et vini.

Praeterea, Ministris Ecclesiae non est a Christo data potestas ad ea, quae pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum eius, secundum illud secundae Corinth. 10. Se-

cundum potestatem, quam dedit nobis Deus in aedificationem, et non in destructionem. Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem, qui venditur in foro, et totum vinum, quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

Praeterea, Si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi: sed solum aqua illa, qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis et vini consecrari potest.

SED CONTRA est, quod multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini, quae non possit consecrari. Ergo etiam nulla est ita magna, quae consecrari non possit.

CONCLUSIO.

Cum huius sacramenti materia determinetur per comparationem ad usum fidelium, quorum numerus plane indeterminatus est, dici non potest materiae huius sacramenti quantitatem esse determinatam.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini: puta totum panem, qui venditur in foro, aut totum vinum, quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum, quia in omnibus habentibus materiam ratio determinationis materiae sumitur ex ordine ad finem, sicut materiae serrae est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem huius sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiae huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparationem ad usum fidelium qui nunc occurrunt: alioquin sacerdos paucos parochianos habens, non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur, quod materia huius sacramenti

determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici, quod quantitas materiae huius sacramenti sit determinata.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cuiuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, non est determinatus. Unde non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod potestas Ministrorum Ecclesiae ad duo ordinatur. Primo quidem ad effectum proprium. Secundo ad finem effectus; secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem (puta ut irrideat, vel veneficia faciat), propter intentionem mali finis peccat: nihilominus tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

AD TERTIUM dicendum, quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiae: et ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur, quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Et ideo non est simile.

Man ſieht, daß die Wörter terminus und determinare hier durchaus nicht in einem ſacramentlichen Sinne gebraucht werden. Daſſelbige gilt nach meinem Dafürhalten auch von der angeführten Stelle aus Duns Scotus, die vollſtändig ſo heißt: Item per ista verba contulit Apostolis Christus potestatem consecrandi: hoc enim ordinavit eos sacerdotes. Collatio autem potestatis consecrandi non fit per verba pertinentia ad consecrationem: quare verba consecrationis materiam respiciunt quae consecratur, vel terminum in quem consecratur: verba autem potestatem conferentia respiciunt potestatem quam conferunt in illum cui confertur. (Sup. quart. Sententiarum Di-

stinctio VIII. Ed. Antonii de Fantis Tarvisini. Venet. MCCCCCXV. fol. Blatt 34.) Die Stelle ist allerdings dunkel genug, indeß erklärt sie sich doch aus dem Zusammenhange. Der Schriftsteller unterscheidet nämlich bei den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls diejenigen, die sich auf den consecrirenden Geistlichen beziehen, von denjenigen, durch welche die Consecration, oder, was hier allerdings gleichbedeutend ist, die Wandlung selbst geschieht. Zu den erstern gehören die Worte: Accipite — hoc facite in meam commemorationem — durch diese gab der Herr den Aposteln den Auftrag zu der Consecrationshandlung — aber die eigentliche Consecration selbst liegt in den Worten: hoc est corpus meum; diese beziehen sich auf das Element im heiligen Abendmahl, auf die Materie, oder auf den eigentlichen Zweck, weshalb die Consecration geschieht, und terminus scheint mir nichts weiter als Beziehung, Absicht, Ziel, Zweck, finis, scopus zu seyn, welcher Zweck hier freilich ein sacramentlicher ist.

Um auf Thomas von Aquino noch einmal zurück zu kommen, so bedient er sich in seiner Summa contra gentiles lib. IV. cap. 62 u. 63. (Ed. Francisci de Sylvestris Lugd. 1586. fol. p. 720 sqq.), wo er die Meinung derer, welche die reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl leugnen und das Brot und den Wein nur für Zeichen des Leibes und Blutes Christi halten, anführt und zu widerlegen sucht, mehrmals der Wörter: terminus, terminari, determinare in der Bedeutung von Zweck, Ziel, sich beziehen, bestimmen, jedoch nicht in unmittelbarer Verbindung mit den beiden Elementen im heiligen Abendmahl.

In solcher Verbindung steht das Wort determinare jedoch in dem dem römischen Missale vorgesetzten Abschnitt: De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus, wo sich in der Unterabtheilung 5.: De defectu intentionis

folgende Stelle findet: Si quis habeat coram se undecim hostias et intendat consecrare solum decem, non determinans quas decem intendit: in hoc casu non consecrat, quia requiritur intentio. Das Missale Ordinis Praedicatorum. Ed. Rom. CIↃ.IↃ.CC. LXIX. 4. p. XXVI. setzt bei intentio noch hinzu: determinata. Doch auch durch diese Stelle werden wir nicht näher zum Ziel geführt; denn es wird in ihr nichts weiter gesagt, als daß die Consecration des Priesters, welcher eilf Hostien vor sich habe und nur zehn consecriren wolle, überhaupt ungültig sey, wenn er nicht bestimmt auf die zehn, welche er mit Ausnahme der eilften consecriren wolle, seine Intention richte, oder mit andern Worten, bestimmt eine von den eilf Hostien ausnehme. Ein Fall, der wohl nie eingetreten ist, noch eintreten wird.

Nach diesem Allen bezweifele ich, daß das Wort dermen oder dirmen mit seinen mancherlei Umformungen, tirmen, termen, tärmen, tirmeln, betermeln, betürmeln aus dem Lateinischen herzuleiten ist, und bin geneigt, es für ein ursprüngliches germanisches zu halten. Und wirklich findet sich thirmi, at thirma noch im Isländischen in der Bedeutung von halten, zusammenhalten, daher sparen, bewahren; in der ersten Bedeutung namentlich auch in Beziehung auf heilige Dinge, wie auf den Eid. Hann thirmir eingvum eidum: er hält keinen Eid. M. s. Björn Haldorsens Isländisches Lexicon Th. 2. (Kopenh. 1814) S. 499. Wie unser halten noch jetzt sowohl zur Bezeichnung der Begriffe von tenere und servare, als des von agere, conficere gebraucht wird, so mochte dasselbe auch mit dem veralteten thirmen oder dirmen der Fall seyn, und Dirmung, richtiger Thirmung, wäre denn die wörtliche Uebersetzung von actio im Meßcanon, ganz übereinstimmend mit der oben angeführten lutherschen Stelle. Auch mit elevare und elevatio

vertrügen sich demnach thirmen und Thirmung. Wenn aber der Isländer den Bettler thermingr, thirmingr, thirmir nennt, so könnte man allerdings geneigt seyn, bei diesem Wort, trotz der Uebereinstimmung des Lautes mit thirma, an das lateinische terminare und terminarius in der Bedeutung von betteln und Bettler zu denken. Bekannt sind die Ausdrücke Terminei, in mancherlei Bedeutungen, Terminirer, Terminirermönche (Bettelmönche), so wie die Veranlassung zu diesen Ausdrücken. M. s. nur Du Cange und Frisch. Als nothwendig stellt sich jedoch auch diese Annahme nicht dar, indem thirmingr zuerst so viel seyn könnte als Einer, der das Seine zusammen hält, welches besonders dem Armen obliegt; hoher Grad von Armuth führt aber zum Betteln. Es hat der Isländer übrigens mehrere Wörter, die ihre Verwandtschaft mit unserm darben, bedürftig u. s. w. auch durch den Laut an den Tag legen: tharf (thurfti, at thurfa), indigere, tharfnaz, carere, thurfamadr, thurftugr, homo indigus, pauper, thurft, indigentia, necessitas, paupertas.

Sollte jedoch die gewöhnliche Herleitung des Wortes dirmen von terminare den Preis davon tragen, so muß man, wie es mir scheint, nicht zunächst speciell an das heilige Abendmahl denken, sondern im Allgemeinen an die Bedeutung von bestimmen, besonders zu einem heiligen Gebrauche bestimmen, daher weihen. Frisch führt Th. 2 S. 369 folgende Stelle aus einem ungedruckten Elucidario an: swelch Mensch darzu getirmet wird (daß er Klosterceremonien begehen soll), und aus den goßlarschen Erbgesetzen bei Leibnitz in den Scriptt. Rerum Brunsv. Tom. III. 485.: „der zu einem Papen betermelt wird, oder zu einem Leyen (von den Eltern).“ Also zuerst: bestimmen (destinare) a); dann be-

a) Wie es nach Ullmann im angeführten Heft der Studien und

sonders zu einem heiligen Zweck, zu einem heiligen Gebrauch bestimmen, von dem Gemeinen aussondern d. i. weihen. Dieses wurde hernach auf die Consecration im heiligen Abendmahl, als auf die heiligste Weihe, übertragen. Ist terminatio aber je für consecratio gebraucht, und ist Dirmung oder Dermung daraus gebildet, so entsprächen beide Ausdrücke auch in sprachlicher Hinsicht dem griechischen τελετή, womit unter andern auch die Consecration bezeichnet wird. Der angebliche Dionysius der Areopagit hat bekanntlich τελετουργέω, ich weihe.

Kritiken S. 123 in der Note, im südlichen Deutschland, namentlich in der Pfalz, noch gebraucht wird.

Recensionen.

1.

Leipzig 1831. Weidmannische Buchhandlung. Hebräische Propheten, übersetzt und erläutert von Friedrich Rückert. Erste Lieferung. Uebersetzung von Jesaia 40—66. Uebersetzung von Hosea, Joel, Amos, Obadia, Micha, Nahum, Sephania, Haggai, Zacharia, Maleachi. 144 S. 8. (Keine Vorrede.)

Von den beiden Methoden des Uebersetzens, welche Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung unterschieden und charakterisirt hat, befolgt die vorliegende Uebersetzung diejenige, welche, um uns des Ausdrucks dieses Gelehrten zu bedienen, den Schriftsteller möglichst in Ruhe läßt und den Leser ihm entgegen bewegt, oder darnach strebt, dem Leser durch die Uebersetzung den Eindruck zu geben, den er als Deutscher aus der Lesung des Werks in der Ursprache empfangen würde. Es ist dieß keine andere Methode als diejenige, welche auch de Wette in seiner Bibelübersetzung a) befolgt hat, indem er die hebräische und hebräisch-artige Form der Gedanken, so weit sie

---

a) Die neue Bearbeitung dieses Werkes wird in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift angezeigt werden.

sich der deutschen Sprache anpassen lassen, wiederzugeben bemüht war. Daß es zu einer glücklichen Anwendung dieser Uebersetzungsweise, außer einer vertrauten Bekanntschaft mit der Sprache und dem Geiste des Originales, einer großen Gewandtheit in der Behandlung der deutschen Sprache, einer klaren Einsicht in die Gesetze ihres Sprachgebrauches und eines richtigen Geschmackes in der Aufnahme oder Aufopferung der fremden Eigenthümlichkeiten besonders in Rücksicht der tropischen Ausdrücke bedürfe: darüber werden die Leser ebenso sehr mit uns einverstanden seyn, als daß wir Herrn Professor Rückert, welcher sich um die Befreundung des orientalischen und occidentalischen Bildungskreises und überhaupt als Sprachgelehrter und Dichter schon so große Verdienste erworben hat, vor vielen Andern im Besitze dieser Eigenschaften glauben. In der hier zu beurtheilenden Arbeit nun verläugnet er zwar dieselben keineswegs, aber indem er sich bestrebte, den Lesern von dem Genusse der fremden Geistesproducte auch nicht das Geringste entgehen zu lassen und ihnen auf diesem Gebiete gleichsam die Fremde zur Heimath zu machen, bot er ihnen mehr, als ihrem gewohnten Geschmacke zusagen konnte und ließ sie auf dem fremden Boden zu wenig heimische Anklänge finden. Herr Rückert hat sich nämlich — was wir zwar nur billigen können — gleich Herrn de Wette in der für den Uebersetzer häufig eintretenden Ungewißheit, wie viel für die Treue und wie viel für die Deutlichkeit und die Uebereinstimmung mit dem deutschen Sprachgebrauche zu thun sey, durchweg mehr auf die Seite der Treue gehalten; allein er ist hierin zu weit gegangen und der fremden Sprache sehr häufig näher geblieben als es die eigene erlaubte. Was Schleiermacher als unerläßliches Erforderniß dieser Methode des Uebersetzens, zugleich aber auch als vielleicht die größte Schwierigkeit, die der Uebersetzer zu überwinden habe, bezeichnet, nämlich der

Sprache eine Haltung zu geben, die ahnen läßt, daß ſie nicht ganz frei gewachſen, ſondern zu einer fremden Aehnlichkeit hinüber gebogen ſey, und dieſes mit Kunſt und Maaß zu thun, dieß hat Herr Rückert unläugbar mit Kunſt, aber, wie es uns ſcheint, nicht mit Maaß gethan. Dieſe allzugroße, auf Koſten der Deutlichkeit und zuweilen ſelbſt der Sprachgeſetze und des Geſchmackes bewahrte Treue iſt das Charakteriſtiſche ſeiner Ueberſetzung und zugleich dasjenige, was ſie von der de wetteſchen weſentlich unterſcheidet. Wenn hierdurch nothwendig auch der Kreis der Leſer, welche aus ihr Nutzen und Belehrung ſchöpfen ſollen, etwas enger gezogen wird, und ſich faſt ausſchließlich auf die des Grundtextes Kundigen beſchränkt: ſo erweitert ſich derſelbe hinwieder durch eigenthümliche Vorzüge des Buches, deren ſich die Gelehrten, wie die Studirenden und Laien freuen mögen, und deren Werth auch de Wette in ſeiner neuen Bearbeitung der Bibelüberſetzung anerkannt hat. Dieſe beiden Seiten des Buches wird unſere Anzeige zu beleuchten haben, und es mag dem bisher Geſagten angemeſſener ſeyn, die Kehrſeite der Lichtſeite vorangehen zu laſſen.

Daß durch das Beſtreben, ſich dem Originale ſo nahe als möglich anzuſchließen, der Deutlichkeit der Ueberſetzung Eintrag gethan worden, zeigt zuerſt die Ueberſetzung des dem Hebräiſchen ganz eigenthümlichen Gebrauches der Tempusformen. Das ſogenannte Praeteritum propheticum iſt in der großen Mehrzahl von Stellen durch das deutſche Präteritum wiedergegeben, und zwar an ſolchen Stellen, in denen der Verfaſſer ſelbſt, wie ſich aus den vorausgeſchickten Inhaltsanzeigen ergiebt, die Verkündigung eines künftigen Zuſtandes findet, ja ſogar nicht ſelten da, wo in der Schilderung mit dem Präteritum das Futurum abwechſelt. Vergleiche Obadia V. 6. 7:

„Wie sind durchforscht worden die von Esau, durchsucht seine Verstecke! Bis zur Grenze haben sie dich geschickt, alle Leute deines Bundes, haben dich getäuscht, haben dich übermocht, die Leute deines Vertrauens, deines Brotes, legen (יָשִׂימוּ) Fallen unter dir."

Micha 2, 13: wo sich die Präterita an die V. 12 vorhergehenden Futura anschließen. Der Verfasser aber übersetzt diesen Vers im Zusammenhange mit V. 11 und 12 also:

Vers 11. „Wäre ein Mann, gehend nach Wind, und der da Trug gelogen: „„Weissagen will ich dir zu Wein und Rauschgetränk!"" ja der wird seyn ein Weissager dieses Volkes:

Vers 12. „„Sammeln, versammeln werd' ich, o Jakob, dich ganz; fassen, zusammenfassen den Nachblieb Israels. Zusammen werd' ich es bringen, wie das Vieh der Hürde, wie eine Herde in Mitte ihres Pferchs, tosen werden sie vor Menschen.""

V. 13. „„Heraufgezogen ist der Durchbrecher vor ihnen; durchgebrochen sind sie, und zogen ein ins Thor, und gingen aus durch dasselbe; und herzog ihr König vor ihnen, und Jehovah an ihrer Spitze.""

Eigenthümlich ist hier die Auffassung des V. 12 u. 13. als fortgehender Rede der mit Traumbildern einer glänzenden Zukunft dem Volke schmeichelnden Lügenpropheten. Der Ton der in diesem Capitel enthaltenen Strafrede spricht allerdings mehr für diese Ansicht als für die gewöhnliche Annahme einer hier ausgesprochenen Verheißung. Aber die deutschen Präterita im 13. Vers stören das Verständniß der ganzen Stelle.

Nahum 2, 2. 3: „Herangezogen ist der Zerschmetterer gegen Dich; bevestige die Vestung! bewahre den Weg, gürte die Hüften, strenge die Kraft an sehr!"

Vers 3. „Denn gewendet hat Jehovah den Stolz

Jakobs, wie den Stolz Israels; es haben sie geplündert die Plünderer, und ihre Reben haben sie zerstört."

Zu bemerken ist hier überdieß, daß שׁחב nicht die Bedeutung wenden, sondern herstellen hat; auch war בִּי vor בַּקְקוֹם, als den Grund der Herstellung angebend, in der Uebersetzung nicht wegzulassen. Vergleiche ferner Micha 7, 8: so ich bin gefallen, auf bin ich gestanden; Hos. 4, 19. 5, 5. 10, 15. Nah. 1, 12. Mich. 1, 16. 2, 4. 16. Joel 2, 21—24. Zephan. 2, 11 u. s. w. — Das Futurum mit dem Vav conversivum scheint der Verf. bloß als erzählende Zeitform zu betrachten, während es doch in manchen Fällen, sich anschließend an ein Participium oder an ein Präteritum oder Futurum, mit diesen in derselben, durch den jedesmaligen Zusammenhang bestimmten Zeitbeziehung gedacht werden muß. Vgl. Amos 5, 8 u. 9, 6:

הַקֹּרֵא לְמֵי־הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ

was Herr Rückert übersetzt: „der da ruft den Wassern des Meeres und sie ausgoß über das Land." Oder Habak. 2, 5, wo der Rausch des Uebermuthes also geschildert wird:

„Ja, der Wein berauscht (בּוֹגֵד), der Mann ist übermüthig und nicht wohnet er ruhig (יִנְוֶה); er, welcher der Unterwelt gleich seinen Rachen aufreißt (הִרְחִיב) und wie der Tod nicht zu sättigen (וְלֹא יִשְׂבַּע), der zu sich raffet (וַיֶּאֱסֹף) alle Völker und zu sich sammelt (וַיַּקְבֵּץ) alle Nationen" —

welche Stelle Herr Rückert also übersetzt hat:

„Und auch so der Wein berückt, der Mann ist übermüthig und nicht wird er wallen; der weit gemacht hat wie die Unterwelt seine Seele, und er wie der Tod, und nicht wird er satt: er sammelte zu sich alle Völker, und riß an sich alle Stämme."

Ebendaselbst 1, 10. die Schilderung des herannahenden chaldäischen Heeres, in welcher von V. 7. an die Tempusformen also auf einander folgen: יֵצֵא — וְקָלַח —

— וְחוּא יְתַקַּלַּס — וַיֵּאָסֹף — יָבוֹא — יֵעָפֵי — יָבֹאוּ — וּפָשׁוּ — וַחֲרַדוּ — וַיִּלְכְּדֵהוּ — וַיִּצְבֹּר — יִשְׂחַק. Offenbar ist hier überall dieselbe Zeitbestimmung, für deren Bezeichnung wir im Deutschen nur das Präsens und Futurum haben. Herr Rückert übersetzt die eingeschobenen drei Futura conversa durch das Imperfectum, was den Sinn völlig verwirrt. Vers 11 geht die Rede im Präterito fort, an die sich wieder das Futurum mit Vav conversivum anschließt: „dann verjüngt sich (חָלַף) sein Muth und es zieht weiter (וַיַּעֲבֹר).“ Um auch hier die erzählende Zeitform auszudrücken, verwandelte Herr Rückert חָלַף in ein wahres Präteritum, obgleich doch nur die frühere Schilderung fortläuft und die in derselben vorkommenden Präterita richtig durch das Präsens oder Futurum übersetzt waren. Vgl. ferner Joel 2, 18. 19. Fast scheint es, als ob diesem Futuro converso zu Liebe die sogenannten Präterita prophetica an mehrern Stellen (z. B. den oben angeführten Micha 2, 13. Joel 2, 21—23. vgl. m. V. 24.) in wirkliche Präterita verwandelt worden seyen. Uebrigens ist sich Herr Rückert in der Ausdrucksweise der hebräischen Zeitformen nicht immer gleich geblieben; das einfache Futurum ist bald durch das Futurum, bald durch das Präsens, das Präteritum, wo es das propheticum ist, an andern Stellen richtig durch das Präsens oder Futurum übersetzt. Vgl. Amos 1, 4 f. 7 f. 2, 14. 5, 27. Zephan. 1, 13. Obad. 17. Hos. 2, 1. 9. 4, 5. Micha 1, 3. 4. 6. 4, 10. 3, 6. 7, 18: „nicht hielt er (הֶחֱזִיק) auf ewig seinen Zorn, denn Lust an Gnade hat er (חָפֵץ).“ Warum hier das eine Präteritum durch das Imperfect, das andere durch das Präsens? — Ueber den Gebrauch des Futurum conversum erlaubt sich der Rec. eine Bemerkung beizufügen: Nach Ewald, dessen vielfältige Belehrungen und Aufklärungen über die Syntax des hebräischen Verbum auch von ihm dankbar anerkannt werden, soll der Begriff des Vav relativum mit dem II. Modus (Futurum) immer derjenige der Zeit- oder

der Sinnfolge ſeyn. Man vergleiche nun aber folgende Stellen:

Klagel. 3, 33: כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ וַיַּגֶּה בְּנֵי־אִישׁ

Joel 2, 23: כִּי נָתַן לָכֶם אֶת־הַמּוֹרֶה לְצְדָקָה וַיּוֹרֶד לָכֶם גֶּשֶׁם מוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ בָּרִאשׁוֹן

Offenbar findet hier zwiſchen den Begriffen עִנָּה und יַגֶּה, נָתַן und הוֹרִיד weder eine Sinn- noch eine Zeitfolge Statt. In der oben angeführten Stelle Amos 5, 8. kann das Futurum converſum zwar allerdings eine Zeitfolge bezeichnen, er ruft und dann gießt er aus, aber man ſieht aus Vers 9:

הַמַּבְלִיג שֹׁד עַל־עָז וְשֹׁד עַל מִבְצָר יָבוֹא

wo zwiſchen beiden Sätzen daſſelbe logiſche Verhältniß Statt hat wie V. 8., daß dort auch das einfache Futurum ſtehen konnte. Ebenſo Habak. 3, 6:

עָמַד וַיְמֹדֵד אֶרֶץ רָאָה וַיִּתַּר גּוֹיִם

er ſteht und dann mißt er, er ſieht und dann erſchüttert er. Dagegen V. 10. bei völlig gleichem Verhältniſſe der Sätze, רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים es ſehen dich die Berge und dann kreiſen ſie, das einfache Futurum. Es ergiebt ſich aus den beiden erſten Stellen, daß das ſogenannte Vav converſivum oder relativum zuweilen auch bloß verbindend gebraucht wird, aus den letztern, daß, wo ein Fortſchritt der Zeit oder des Sinnes Statt findet, das Futurum converſum wenigſtens nicht die nothwendige und ausſchließliche Verbindungsweiſe ſey, ſondern die Anknüpfung auch durch das einfache Futurum geſchehen könne. — Der Deutlichkeit der Ueberſetzung nachträglich iſt ferner die faſt durchgängige Anreihung der Sätze durch das deutſche und, entſprechend dem hebr. ו, ohne Berückſichtigung des logiſchen Verhältniſſes der Gedanken. Vergleiche Micha 7, 7., wo וַאֲנִי den Gegenſatz der frommen Jehovahsverehrer zu den verderbten Zeitgenoſſen bildet. Hab. 2, 4: „ſiehe, gebläht iſt, nicht ſchlicht iſt ſeine Seele in ihm;

und der Gerechte in seiner Treue wird er leben." Ebendas. 3, 18. Nahum 1, 3. Hos. 5, 2. Zephan. 3, 5. „Jehovah der Gerechte in ihrer Mitte, nicht thut er Unbill; je morgens morgens sein Gericht giebt er zum Lichte, nicht fehlt es; und nicht kennet der Frevler Scham." Selten nur ist der Begriff der Verbindung durch entsprechende Partikeln bezeichnet, wie z. B. Micha 1, 6: „So (also) werd' ich machen" u. s. w. 3, 8: „und aber Ich bin erfüllt von Kraft." Sodann die Nachahmung der Participialconstructionen, wie Amos 5, 12:

„Denn ich weiß, wie viel sind euere Frevel, und gewaltig euere Sünden; zwängende den Gerechten, annehmende Geschenk und die Armen im Thore haben sie gebeugt."

Zephan. 2, 15: „Dieß die Stadt, die jauchzende, die wohnende in Sicherheit, sprechende in ihrem Herzen" u. s. w.

Jesai. 47, 8. Amos 6, 3. Hab. 2, 9. 15. u. a. m. Vgl. dagegen Amos 6, 4—6. Micha 2, 1., wo die Participia durch das Relativum und Verbum finitum aufgelöst sind. Verbindungsweisen, wie Amos 5, 11: „wegen euers Tretens auf den Geringen und Getreidespende nehmet ihr von ihm"; Micha 7, 9: „Den Grimm Jehovahs werd' ich tragen, denn gesündigt hab' ich an ihm; bis daß er streiten wird meinen Rechtstreit, und schaffen wird er meine Gebühr, herausführen wird er mich zum Licht, schauen werd' ich an seine Gnade," und ähnliche Hos. 2, 10. 15. 3, 1. sind nur demjenigen verständlich, welcher durch Vergleichung des Originaltextes zur Einsicht in das wahre Verhältniß der Sätze gelangen kann; denn wer wollte z. B. aus der Uebersetzung der angeführten Stelle bei Micha schließen, daß die sämmtlichen Verba, nicht bloß das erste (streiten), dem Sinne nach sich an die Conjunction bis daß an-

ſchließen? Die Umſchreibungen oder nähern Beſtimmungen der Adjectiva durch Subſtantiva, ſtatt der im Deutſchen gewöhnlichen zuſammengeſetzten Eigenſchaftswörter, wie Micha 6, 6: עֲגָלִים בְּנֵי־שָׁנָה Kälber, Söhne des Jahres; ebendaſ. 10: אֵיפַת רָזוֹן זְעוּמָה das Epha der Auszehrung, das verflucht (?); Amos 2, 15: קַל בְּרַגְלָיו, 16: אַמִּיץ לְבּוֹ, der Schnelle zu ſeinen Füßen, der Starke ſeines Herzens; Zephan 3, 11: עַלִּיזֵי גַאֲוָתֵךְ die hochfahrenden deines Stolzes; — die Aufnahme der hebräiſchen Ausdrucksweiſe des Comparativs wie Hab. 1, 8: und leicht ſind vor den Pardeln ſeine Roſſe und ſcharf vor den Wölfen des Abends; — die Beibehaltung gewiſſer tropiſcher Ausdrücke, wie Amos 5, 21: ich will nicht riechen an euere Feiertage (de Wette: ich labe mich nicht), Hoſ. 6, 18: es liebten, liebten die Schmach ſeine Schilde (de Wette: Fürſten), Hoſ. 12, 2: Ephraim weidet Wind (de Wette: jagt nach Wind), Zephan. 1, 9: und werde Schau halten über jeden, der hüpft über die Schwelle (de Wette: und ich ſtrafe alle, die in die Häuſer brechen), Zephan. 3, 9: zu dienen ihm mit gleicher Schulter (de Wette: einmüthiglich); oder eigentlicher ſtatt tropiſcher, wie Hoſ. 8, 5: entbrannt iſt meine Naſe auf ſie u. ſ. w.; die Uebertragung zuſammengeſetzter Präpoſitionen, denen im Deutſchen keine ähnlich zuſammengeſetzten entſprechen, wie מִבֵּין Hoſ. 2, 4: daß ſie wegthue — ihren Ehebruch von zwiſchen ihren Brüſten; alles dieſes mag zur Begründung unſers oben ausgeſprochenen Urtheiles dienen, daß durch die Treue der Ueberſetzung ihrer Deutlichkeit und ihrem allgemeinen Verſtändniſſe Eintrag gethan worden. — Aber auch die Geſetze der Mutterſprache ſind zuweilen, derſelben Treue zu Liebe, hintangeſetzt worden. Zwar rechnen wir hieher nicht, daß zuſammengeſetzte Verba,

welche der gewöhnliche Sprachgebrauch als trennbare erklärt, als untrennbar behandelt werden: die Dichtersprache rechtfertigt eine solche Behandlung hinlänglich und rhythmisch ist diese von großer Wirkung, dagegen die von der Regel gebotene Trennung etwas Schleppendes, dem Rhythmus geradezu Widerstrebendes hat. Vgl. z. B. Hos. 7, 1: „Und der Dieb kommt, auszog die Rott' auf der Straße;" Joel 2, 9: „in der Stadt umlaufen sie, auf der Mauer rennen sie, in die Häuser steigen sie;" V. 16: „ausgehe der Bräutigam aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Gemach;" Hos. 4, 2. 5, 4. u. a. Auch wird man sich, wenn man bedenkt, wie schwer es oft hält, die rhythmische und die melodische Treue mit der dialectischen und der grammatischen in Einklang zu bringen, mit Inversionen mannichfacher Art, die sich der Verf. sehr häufig, sey es dem Rhythmus zu Liebe oder noch öfter zur Hervorhebung des Hauptbegriffes, erlaubt hat, leicht aussöhnen. Z. B. Hos. 8, 13: „Opfergaben auf Gaben mir opfern sie"; 5, 4: „und Jehovah nicht kennen sie"; 12, 2: „den ganzen Tag Lüge und Verwüstung mehret es und Bund mit Assur machen sie und Oel nach Aegypten wird geführet"; Micha 2, 4: „dem Widersacher unsre Felder vertheilet er"; Amos 5, 7: „und Gerechtigkeit zu Boden legen sie" u. a. St. Andere Inversionen hingegen, für die sich als Grund bloß die Gleichförmigkeit mit dem Originaltexte anführen läßt, können wir nicht billigen, wie namentlich die fast durchgängige Nachsetzung der Eigenschaftswörter mit oder ohne Artikel; Hos. 6, 2: „am Tag dem dritten"; 7, 11: „es war Ephraim wie eine Taube, einfältige, ohne Herz"; Hab. 2, 10: „Umhauung von Völkern groß" (קְצוֹת־עַמִּים רַבִּים); Hagg. 1, 4: „zu wohnen in euern Häusern getäfelt"; Zephan. 3, 3: „ihre Fürsten in ihrem Schosse, Löwen

brüllende." Nur ausnahmsweise, und ohne daß sich ein Grund der Ausnahme denken läßt, findet sich die natürliche im Deutschen gewöhnliche Verbindung, wie Hos. 14, 9: grünende Tanne. Im Hebräischen ist bekanntlich die erstere Verbindungsweise die gewöhnliche, im Deutschen aber wird durch die Umstellung des Adjectivs diesem ein besonderer Nachdruck gegeben, daher dieselbe nur da geschehen darf, wo nach dem Zusammenhange dieser Nachdruck auf dem Adjectiv wirklich ruht oder der Begriff der Eigenschaft der Hauptbegriff ist, wie z. B. Nah. 1, 2: „ein Gott eifernd und Rächer ist Jehovah," Joel 3, 4: „der Tag Jehovahs der große und furchtbare"; in allen andern Fällen hingegen ist, wenn man nicht in die Uebersetzung mehr hineinlegen will, als im Texte steht, das Adjectiv voranzusetzen, namentlich da, wo die Eigenschaft ein nothwendiges Merkmal des Substantivbegriffes ist, also z. B. Hab. 3, 6: „die Berge fest, die Hügel ewig", statt die festen Berge, die ewigen Hügel. — Die Rechte der deutschen Sprache aber wahrhaft kränkend sind unnatürliche Verrenkungen, wie Amos 2, 9: „dessen wie die Höhe der Cedern war seine Höhe" (אֲשֶׁר כְּגֹבַהּ אֲרָזִים גָּבְהוֹ); oder Hos. 14, 3: „All verzeihe Schuld" (כָּל־תִּשָּׂא עָוֹן); hebräische Verbalconstructionen wie Micha 7, 10: „meine Augen werden schauen an ihr" (רָאָה בְּ), Hos. 7, 15: „an mich sinnen sie Böses" (חָשַׁב mit dem Accusativ und אֶל); Hab. 3, 12: „schreitest du die Erde" (צָעַד אֶרֶץ); auch von der Voranstellung der Negation vor das Verbum, wie z. B. „und er nicht weiß es," „das stehende nicht pfleget er" u. dgl. ist ein zu häufiger und hie und da zu kühner Gebrauch gemacht.

Die Leser werden aus den bisher mitgetheilten Proben wie Ton und Manier der Uebersetzung, so auch, der gemachten Ausstellungen ungeachtet, die besondere Sorgfalt und den seltenen Fleiß erkannt haben, welchen der

Verfasser auf seine Arbeit verwandt hat. Daß derselbe für diese Bemühungen auch vielfältig und auf eine Weise belohnt worden, welche die Sachverständigen ebenso sehr befriedigen muß, als er sich selbst befriedigt fühlen mochte, haben wir bereits oben angedeutet. Wer die (leider unvollendet gebliebene) deutsche Nachbildung der Makamen des Hariri gelesen, kennt auch des Verfassers ausgezeichnetes Talent, wie überhaupt den deutschen Sprachschatz nach allen Seiten hin zu benutzen, so insbesondere jene der morgenländischen Rede eigenthümlichen Wort- und Klangspiele auch in der deutschen Sprache wiederzugeben. Jenes Werk ist so zu sagen Eine fortlaufende und kaum zu übertreffende Anwendung dieses Talentes, so daß zu erwarten stand, daß, wo sich in der Uebersetzung der hebräischen Propheten zur Uebung desselben Gelegenheit darbieten würde, der Verf. seine Kunst in demselben Maaße bewähren werde. Dieß ist auch wirklich geschehen, und bei den meisten hier vorkommenden Paronomasien gebührt Herrn Rückert der Ruhm, der erste zu seyn, der diesen heimathlichen Schmuck der Bibelsprache auch der deutschen Uebertragung anzueignen wußte, bei andern kann er wenigstens auf das Verdienst eigenthümlicher Darstellung Anspruch machen. Wie Treffliches er in dieser Beziehung geleistet und überall mit möglichster Berücksichtigung der grammatischen und der etymologischen Richtigkeit (soweit das Original selbst diese berücksichtigte) verfahren sey, mögen folgende Beispiele zeigen: Jesai. 54, 8: בְּשֶׁצֶף קֶצֶף „im Aufwallen des Unwillens", was mit Rücksicht auf die Grundbedeutung von שָׁצַף dem de wetteschen: in Zornmuths Gluth, noch vorzuziehen. Ebendas. Vers 6: כִּי כְאִשָּׁה עֲזוּבָה וַעֲצוּבַת־רוּחַ „denn als Weib, verdrängtes und bedrängten Geistes" (Gesenius und de Wette haben die Paronomasie nicht ausgedrückt); Jes. 61, 3: פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר „Schmuck statt Schmach" (de Wette nach Augusti: Putz statt Schmutz); Hos. 8, 7:

צְמַח בְּלִי יַעֲשֶׂה קָמַח „Halm ohne zu bringen Malm" (auch von de Wette aufgenommen); Joel 1, 15: וּכְשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא „und wie ein Grauſen vom großen Gott kommt er" (de Wette: und wie Verheerung vom Herrn); Joel 2, 3: אַחֲרָיו תְּלַהֵט לֶהָבָה „hinter ihm lodert Lohe" (auch von de Wette aufgenommen); Amos 5, 5: כִּי הַגִּלְגַּל גָּלֹה יִגְלֶה וּבֵית אֶל יִהְיֶה לָאָוֶן „denn Gilgal entgilt es mit Gefangenſchaft und Bethel wird zum Elend" (ebenfalls von de Wette aufgenommen); Zephan. 2, 4: „denn Gaſa vergeſſen wirds (עַזָּה עֲזוּבָה) und Aſkalon zur Aſche, (hier liegt in den Textesworten וְאַשְׁקְלוֹן לְשַׁמָּמָה keine Paronomaſie) und Ekron wird umgeackert" (וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר); Zachar. 9, 5: תֵּרֶא אַשְׁקְלוֹן וְתִירָא, „ſchauen wird Aſkalon und wird ſchauern." Vgl. ferner Micha 7, 11. Nahum 2, 11. Hab. 1, 5. u. a. Auch an der ſchwierigen, mit den Ortsnamen ſpielenden Wehklage Micha 1, 10—15. hat Herr Rückert ſeine Kunſt verſucht, wie früher ſchon Eichhorn. Doch bedurfte es hier an einigen Stellen einer nähern Erklärung oder auch Rechtfertigung der Ueberſetzung. V. 10. בְּכוֹ אַל תִּבְכוּ „in Weinthal o weinet nicht!" ſcheint der Verf. ſich auf die Autorität der von Hieronymus erwähnten Lesart οἱ ἐν Βακείμ geſtützt zu haben. V. 11. fügt man ſich nicht gerne in das Imperfect ſah man, welches der Gleichklang mit Saanan veranlaßte; der Verf. hätte dieſen Uebelſtand vermieden, wenn er צַאֲנָן gleich den meiſten übrigen Ortsnamen, die hier vorkommen, durch ein Appellativum überſetzte, etwa ſo: „nicht mehr ziehet aus die Bewohnerin von Ziehhaus." Die Ueberſetzung von בֵּית הָאֵצֶל durch Nahhaus iſt dem Rec. völlig unverſtändlich. Sehr gelungen ſind hingegen die Wortſpiele: „Nach Gath o geht nicht es anzuſagen" (בְּגַת אַל תַּגִּידוּ V. 10.) und: „Auch zum Marſche werd' ich dich treiben, Bewohnerin Mareſcha's" (עַד הַיּוֹרֵשׁ אָבִי לָךְ יוֹשֶׁבֶת מָרֵשָׁה V. 15.). — Die Verbindung des Infinitivus abſolutus mit

dem Verbo finito hat der Verf. gleichfalls sehr gewissenhaft berücksichtigt und an den meisten Stellen den darin liegenden Begriff so leicht als bezeichnend auszudrücken gewußt. Man vgl. Nahum 3, 13: „auf sind, aufgethan die Thore deines Landes" (פָּתוֹחַ נִפְתְּחוּ), wo de Wette bloß: „deinen Feinden stehen des Landes Thore offen;" Joel 1, 7: „geschält, abgeschält hat es ihn" (חָשׂף חִשְּׂפָהּ), de Wette: „bloß schält' es ihn;" Nahum 1, 3: „und schuldfrei, schuldfrei wird er nicht geben" (נַקֵּה לֹא יְנַקֶּה), de Wette: „und ungestraft lässet er nicht." Amos 7, 11. Zephan. 1, 2. Micha 1, 12. Dagegen Hosea 1, 6: כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם „daß ich vergebend ihnen vergebe," de Wette: „daß ich ihnen vergäbe", Rec.: „daß ich ihnen vergäbe, vergäbe;" auch Hos. 1, 2. und 4, 18. konnte vielleicht eine gefälligere Wendung getroffen werden, als durch das schleppende Participium. — Wie strenge Forderungen der Verf. an sich selbst als Uebersetzer gemacht habe, läßt sich ferner aus seinem Bestreben wahrnehmen, diejenige Eigenthümlichkeit des Originales, welche im Gebrauche seltener Wörter oder Wortformen, ungewöhnlicher Wendungen oder Constructionen liegt, auch auf das deutsche Abbild überzutragen. Vgl. z. B. בֹּשֶׁת Erschamung, Hos. 10, 6; צָדָה fahen, Zephan. 3, 6; לֶחִי ein Nössel, Hos. 3, 2; — בַּהֲמוֹת שָׂדַי תַּעֲרוֹג אֵלַיִךְ das Gethier des Feldes lechzet auf zu dir, Joel 1, 20. Daß endlich ein so gewissenhafter Uebersetzer sich auch die Gleichförmigkeit der Wörter und Wendungen für die gleichen Gedanken werde zum Gesetze gemacht haben, versteht sich wohl von selbst, und wir haben in der That nur wenige Wörter oder Redensarten bemerkt, welche verschiedene Stellvertreter bekommen hätten, z. B. שׁוּב שְׁבוּת Hos. 4, 11. vgl. m. Joel 4, 1. —

Einem jeden der übersetzten Propheten ist eine Inhaltsanzeige vorausgeschickt, die eine gedrängte Ue-

bersicht über die ganze Schrift gibt und für die oft schwierige Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Theile treffliche Dienste leistet. Auch wirft sie nicht selten auf die Uebersetzung selbst ein Licht und ist in jedem Falle eine Zugabe, durch welche der Werth und die Brauchbarkeit des Buches bedeutend erhöht wird. Wir theilen, als eine der kürzesten, die Inhaltsanzeige der Weissagungen Joels mit, aus der sich zugleich ergiebt, daß Herr Rückert nicht zu den allegorischen Auslegern dieses Propheten gehört.

1. Oeffentliche Wehklage in Jerusalem und im Tempel über eine außerordentliche Dürre und Heuschreckenverheerung.
2. Die Heuschrecken als feindliches Kriegsvolk, als Heer Jehovahs, der zum Gerichtstag kommt. Doch auf die Buße seines Volkes erbarmt er sich, wendet die Plage und ergießt die Fülle seines Segens.
3. Jehovah — indem die Aussicht in die Zukunft sich erweitert — gießt seinen Geist aus über alles Fleisch. Wunderzeichen verkündigen den Gerichtstag.
4. Die Völker versammelt ins Thal des Gerichts; im Schrecken der Welt bleibt Jehovah der Hort der Seinigen auf Zion. Ihr Land wird zum Paradies, die Welt zur Wüste, insoweit sie nicht eine Quelle tränket, die vom Hause Jehovahs ausgeht.

In den Erklärungen der einzelnen Stellen hat der Verfasser seine Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit zu bewahren gewußt, ohne die Benutzung dessen, was ältere und neuere Ausleger für die Bibelerklärung gethan haben, aufzugeben. Wir heben zum Schlusse dieser Anzeige einige Stellen aus, sowohl um ihrer eigenthümlichen Erklärung willen, als auch um einige prüfende Bemerkungen beizufügen. Hosea 6, 9: וּכְחַכֵּי אִישׁ גְּדוּדִים חֶבֶר כֹּהֲנִים „und wie das Lauern des Mannes der Rotten ist

der Bund der Priester." Gewiß die allein richtige Verbindung der Worte. אִישׁ גְּדוּדִים gehört offenbar zusammen. Das schwierige חַכֵּי aber, welches man bald als Infinitivus Piel für חַכּוֹת, der es doch nicht seyn kann, weil in dieser Verbindung der Infinitivus constructus stehen müßte, bald als abgekürzte Participialform für מְחַכֵּי, welche Erklärung die Wortfolge nicht empfiehlt, nämlich die Nachsetzung des Substantivs גְּדוּדִים, wird vielleicht am passendsten als eine vom Infinitivus Piel abgeleitete Nominalform betrachtet, חַכִּים das Warten; die Pluralendung zur Bezeichnung eines Zustandes, vgl. Gesen. Gr. §. 106. Ewald Schulgr. §. 262. — Hos. 7, 4, welche Stelle doch endlich in die Lexica aufgenommen zu werden verdiente, nimmt Herr Rückert מֵעִיר als Part. Hiphil, der wachende. — Hos. 8, 10. וַיָּחֵלּוּ מְעָט מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים übersetzt Herr Rückert: „da ließen sie nach ein wenig von der Ladung des Königs der Fürsten." Wie kommt aber וַיָּחֵלּוּ zu dieser Bedeutung, und welches ist der Sinn dieser Worte im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden? — Hos. 11, 4: וָאֹצ אֵלָיו אוֹכִיל „und gemach werd' ich's überwältigen lassen." Der Verf. scheint אוֹכִיל von יָכֹל abzuleiten, so daß wir hier eine Form Hiphil dieses Verbi hätten. Rec. kann dieser Erklärung nicht beistimmen, findet auch keinen Grund, dieses Futurum in andrer Bedeutung als die beiden vorhergehenden zu nehmen. — Hos. 13, 9: שִׁחֲתְךָ יִשְׂרָאֵל כִּי בִי בְּעֶזְרֶךָ „dich zu Grunde gerichtet hat, o Israel, daß an mir, an deiner Hilfe....." Der Verf. scheint anzunehmen, daß der Text verstümmelt und ein Verbum ausgefallen sey, worauf die Vergleichung von Stellen wie Hos. 7, 14. und Jesai. 1, 2., so wie die etwas auffallende Bedeutung, in welcher nach der gewöhnlichen Erklärung „daß du gegen mich, gegen deine Hülfe warest" die Präposition בְּ erscheint, führen könnten. — Hos. 4, 8. חַטַּאת עַמִּי יֹאכֵלוּ וְאֶל־עֲוֹנָם יִשְׂאוּ נַפְשׁוֹ „die Sünde meines Volkes essen sie und zu ihrem Fre-

vel erheben ſie ſeine Seele." Die Ueberſetzung des zweiten Gliedes iſt zwar wörtlich, aber dem Parallelismus ebenſowenig als der gewöhnlichen Bedeutung der Redensart נָשָׂא נַפְשׁ אֶל angemeſſen. — Joel 1, 4 hat Herr Rückert die verſchiedenen Bezeichnungen der Heuſchrecken durch folgende, zum Theil ſelbſt gebildete Namen ausgedrückt: הַגָּזָם der Nager, חָאַרְבֶּה der Heerig (von heeren, woher verheeren), הַיֶּלֶק der Schwirrling, חָסִיל der Schroterich (von ſchroten, zernagen). Es ließe ſich einzig gegen den Schwirrling einiges Bedenken erheben, inſofern das hebräiſche יֶלֶק hier von יָלַק in der entfernter liegenden Bedeutung des arabiſchen ولق properavit, volubilis fuit abgeleitet iſt. — Amos 3, 9: עֲשׁוּקִים überſetzt Herr Rückert richtig: Unterdrückte. Die Lexica geben dieſem Worte außer hier noch an zwei andern Stellen die Bedeutung: Unterdrückung. Die concrete Bedeutung läßt ſich aber hier und Hiob 35, 9. („ob der Menge der Unterdrückten ſchreit man") ganz wohl rechtfertigen; Kohel. 4, 1. iſt ſie, wie das folgende לָהֶם beweiſet, das ſich auf עֲשֻׁקִים bezieht, gleichwie das zweite לָהֶם auf עֹשְׁקֵיהֶם, die allein richtige. Offenbar iſt man durch den Parallelismus verleitet worden, dieſe Nominalform mit abſtracter Bedeutung anzunehmen, da nämlich in allen drei Stellen dem עֲשֻׁקִים ein abſtracter Begriff gegenüber ſteht. — Obadia v. 12: וְאַל תֵּרֶא בְיוֹם אָחִיךָ וגו׳. Daß Herr Rückert einer ſo ungrammatiſchen Erklärung, wie der von Eichhorn u. A. gegebenen: „du hätteſt dich nicht ergötzen ſollen", nicht beitreten würde, war zu erwarten. Wenn er aber überſetzt: „und o nicht ſchaue du zu am Tage deines Bruders, am Tag ſeines Unfalls" u. ſ. w., ſo iſt zu bemerken, daß ja zur Zeit des Orakels dieſer Tag ſchon vorüber war. Richtiger de Wette: „Siehe deine Luſt nicht am Tage deines Bruders, an ſeinem Unglückstage" u. ſ. w. Es iſt die Luſt in der Erinnerung gemeint. — Eigenthümlich iſt die Erklärung von Micha

2, 6: אַל־תַּטִּפוּ יַטִּפוּן „„Schwätzet nicht"" ſchwätzen ſie" (nämlich die Lügenpropheten); das folgende לֹא יַטִּפוּ לָאֵלֶּה וגו' als Rede des Propheten: „nicht werden ſie ſchwätzen darüber, doch wird nicht weichen die Schmach." — Micha 7, 4: טוֹבָם כְּחֶדֶק יָשָׁר מְמְסוּכָה „ihr beſter iſt wie ein Dornbuſch, rechtſchaffener als eine Hecke." Dieſe Rechtſchaffenheit iſt dem Rec. ein Räthſel. — Nahum 2, 5 heißt es von den Aſſyrern בַּבְּרָקִים יְרוּצָצוּ, was Herr Rückert treffend überſetzt: „wie Blitze ſchmettern ſie." Der Begriff ſchmettern — als Verb. neutrum — ſchließt denjenigen der heftigen Bewegung mit ein, ſo daß man nicht nöthig hat, wie gewöhnlich geſchieht, die Form רוּצַּץ an dieſer einzigen Stelle von רוּץ currere herzuleiten. — Hab. 3, 16, hat ſich die in den letzten Worten liegende Dunkelheit auch der Ueberſetzung mitgetheilt, die alſo lautet: „Es kommt Morſchheit in meine Gebeine, und unter mir zittr' ich; daß ich ruhn ſoll auf den Tag der Noth, heraufzukommen dem Volk, das uns dränget." —— Ueber dieſe und manche andere Stelle, die er ſich angemerkt hat, hofft der Rec. bald durch die „Erläuterung," welche der Titel des Buches verheißt, ins Klare geſetzt zu werden. Möge dieſe Hoffnung bald in Erfüllung gehen, und unſre Anzeige dazu dienen, den hochgeachteten Verfaſſer zur Fortſetzung und Vollendung des angefangenen Werkes aufzumuntern!

Geſchrieben im Auguſt 1832.

Dr. Ludwig Hirzel, Profeſſor in Zürich.

2.

Die Anzeige eines der neueſten Lehrbücher über Katechetik möchte der Unterzeichnete gerne mit ſeinen Gedanken über den ganzen Religionsunterricht unſerer Jugend begleiten, zugleich mit Blicken auf den bisherigen

Erfolg, und das um so mehr, weil das anzuzeigende Werk einen Theologen der römisch-katholischen Kirche zum Verfasser hat: allein er muß sich alsobald engere Gränzen ziehen, und wo er etwa über diese hinausschweift, wird es ihm der geneigte Leser zu gut halten. Wer seit einem halben Jahrhundert in der und über die christliche Religion unterrichtet, der hat auch vieles auf dem Herzen. Uebrigens wird man dem Unterzeichneten grade hierin nicht jenen Fehler des Alters Schuld zu geben Ursache finden, daß er das Zeitalter seiner Jugend lobe. Die Richtung der Theologie in den 1780ger Jahren zog ihn mit einer gewissen Begeisterung zum Katechisiren hin, welche durch den Erfolg genährt wurde. Die in den 1790ger Jahren hauptsächlich durch Gräffe und Dolz geschaffene und fast bis zu ihrem Höchsten ausgebildete Katechisirkunst, welcher Dinter gewissermaßen die letzte Hand anlegte, beschäftigte ihn mit steigender Theilnahme, und doch — hat ihn alles das nicht befriedigt! Von seiner ersten Zeit an, wo ein J. G. Rosenmüller das Katechisiren die Theologen auf der Universität lehrte, an welchen warm aufgenommenen Belehrungen er indessen nur durch Freunde, mit denen er sich wissenschaftlich zu unterhalten pflegte, Theil nehmen konnte, bis zu der jetzt in den Volksschulen vielgeübten Kunst, nur allzu vornehm Sokratik genannt, trug er ein stilles Bedenken in sich, das ihm nach und nach zu einem lauten erwuchs. Er sprach schon mehreres davon aus in seiner Beurtheilung des gräffeschen Lehrbuchs der Katechetik v. J. 1795—99, drei dicke Octavbände umfassend, in der theologisch-pädagogischen Bibliothek, welche er damals mit seinem Freunde, dem sel. Prof. d. Theol. J. E. Chr. Schmidt (GR. und Prälaten in Giessen), herausgab. Auch hatte er bereits in den ersten Jahren seines geistlichen Lehramts seine Meinung über den Religionsunterricht in seiner Schrift: Religiosität, was sie seyn soll,

und wodurch sie befördert wird ꝛc. Giessen bei Heyer, 1793, eine Theorie zu entwickeln versucht, und dann späterhin in seiner Katechetik (oder Anleitung zu dem Unterricht der Jugend im Christenthum), einer Umarbeitung jener Schrift, ebendas. 1818, ausführlicher seine Grundsätze und Vorschläge ausgesprochen. Sie gehen von der Richtung jener vorhergehenden Epoche so entschieden ab, daß sie von einem, vielleicht großen, Theil des Lehrstandes schon vorn herein abgewiesen worden, und wohl bloß aus dem Grunde, weil diese Katechetik nicht viel von dem Katechisiren halte. Doch fehlte es auch nicht an Freunden der Sache, welche den Verf. über den ächten katechetischen Unterricht, und die richtige Anwendung der Lehrform in Frage und Antwort für die Belehrung im Christenthum besser verstanden, wie der Verf. auch in später erschienenen Lehrbüchern hier und da bemerken konnte.

Die Uebersicht der katechetischen Litteratur, die Herr Rütenick im 1sten Heft des Jahres 1831 und im 1sten des Jahres 1832 in dieser Zeitschrift mitgetheilt hat, ist so mit Geist und Sachkenntniß abgefaßt, daß sie dem Unterzeichneten grade recht zu statten kommt, und er sich auf dieselbe im Ganzen beziehen kann. Doch zur Sache. Das Buch, welches uns hier vorliegt, ist:

Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt von Dr. J. B. Hirscher, Professor der Theologie zu Tübingen. Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus. Tübingen bei H. Laupp 1831. gr. 8. (XVIII. und 660 S.)

Schon der Titel giebt die höhere Richtung an, als

die gemeine Katechetik zu nehmen pflegte; er weiset auf die Seelsorge und zugleich auf die Erziehung hin. Denn beides vereinigt sich für die Einführung der Jugend in das Christenthum. Die Kirche hat allerdings auch den Zweck, den der Verf. sogleich §. 1. aufstellt, „neben dem durch Aufnahme gläubig gewordener Erwachsener nach Außen sich zu erweitern, durch Bildung der in ihrer Mitte gebornen Kinder sich aus sich selbst fortzupflanzen"; und so wie der Seelsorger zu diesem Zwecke zu arbeiten berufen ist, so muß er auch zur Bedingung die christliche Erziehung machen. Das Ziel ist: „die Christenliebe und das Christenleben aus ungeheucheltem Glauben, — die Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi im heiligen Geiste oder die Gemeinschaft des göttlichen Reichs, wurzelnd in ungeheucheltem Glauben, lebendig in gottähnlicher Liebe, und sichtbar in der Gemeinde der Heiligen und ihren Werken." Wenn wir die letzten Worte in dem Sinne für das Ideal nehmen, zu welchem die Kirche auf der Erde hinstrebt, so werden auch wir Protestanten jenes Ziel als das wahre und einzige des erziehenden Unterrichts in dem Christenthum anerkennen, und zu einer solchen Katechetik, welche auf jedem Blatte mit Geist und Herz darauf hinweiset, um so mehr der Kirche des Verf. Glück wünschen, da er auf ihre Beistimmung hierin wohl rechnen darf. Die Idee vom Reiche Gottes ist es, in welcher sich diese Anweisung bewegt. Und so gebührt es sich. Die Christenkinder zu volljährigen Gliedern der Gemeinde als Katechumenen mittelst des Wortes und dessen Uebung heranbilden, wozu die Katechetik die Anleitung geben soll, wie der Verf. den Begriff bestimmt, heißt sie zu Angehörigen des Reiches Christi bilden. Wenn er nun den Weg so einschlägt, daß er vorerst von der katechetischen Mittheilung durch das Wort, sodann von dem katechetischen Vollzuge desselben, nämlich von der Uebung des inneren religiös-sittlichen Lebens und der Disciplin

im Aeußeren handelt, so ist das logisch zu billigen, und es läßt sich da recht gut zeigen, wie allerdings auch eine gewisse Disciplin mit der Belehrung zusammen wirken müsse. Wir stimmen mit Herrn Dr. H. in seine Rüge derjenigen Lehrer überein, die hierauf keine Rücksicht nehmen, und loben seine Erinnerung an die Sitte der alten Kirche bei den Katechumenen. Nur nehmen wir die Disciplin während des Confirmandenunterrichts in den allgemeinen und vollen Begriff der Erziehung mit auf, welche wir nur dann für die christliche halten, wenn sie das Kind von seiner physischen Geburt an, so wie es die Taufe anzeigt, zu seiner geistigen in das Leben des Reiches Gottes durch die Jugendzeit hindurch bildet. Wir sagen mit Einem Wort: in der christlichen Religion Lehre ohne Leben keine Lehre.

Das führt denn schon weiter, als die Katechetik bisher geführt hat. Jedes Wort soll sich als Saamenkorn in die Seele senken, aber damit es aufkeime, muß es ein gutes Land finden, und zur guten Stunde aufgenommen werden. Das nun bereitet die Erziehung vor, und sie begleitet auch die Sorgfalt des Lehrers während der Entfaltung. Beobachte man das nur durch den ganzen katechetischen Unterricht hin, so wird man jede Lehrstunde mit allem Uebrigen, was die religiöse oder, wie man lieber in neuer Zeit zu sagen pflegt, die sittliche Erziehung zu thun hat, in Uebereinstimmung bringen. Das vorliegende Lehrbuch weiset darauf hin, indem es in seinen vier Theilen: Auswahl des katechetischen Stoffes, Anordnung, Darstellung, Vortrag, den Gedanken immer wiederholt, daß der Lehrer in das Reich Gottes einzuführen den Beruf habe. Diese Theilung indessen brachte zu viele Wiederholungen herein. Das erste Buch handelt von der Mittheilung des Worts.

Vorerst kann die Auswahl des Stoffes für sich genommen nichts anderes sagen, als daß man die gelehrten, die speculativen und die fremdartigen Sätze aus dem

Katechismus weglasse, und bloß die wirklichen Religionslehren behalte; alles Weitere betrifft die Anordnung. Die Lehren von Gott, von dem menschlichen Verderben, von dem Rathschluß der Gnade, dem Glauben, der Heiligung, der Zukunft u. s. w. sind in diesem Capitel mit Licht und Wärme auseinandergesetzt, und die unpraktische Zulast ernstlich ausgeschieden, um das rein aufzunehmen, was wirklich zur Lehre vom Reiche Gottes und also in den Kreis der göttlichen Offenbarungen gehört, wobei die Lehren der kirchlichen Confession nicht ausgeschlossen sind. Recht angelegentlich dringt der Verf. darauf, diejenigen Punkte solle der Katechet in dem, „was an sich wirklich zum christlich-katholischen Lehrbegriff gehört, mit Sorgfalt ausheben, in denen die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit der betreffenden Materie für das christliche Leben liegt." Er wirft sich unter andern die Frage auf: „was will man mit der Lehre von der Transsubstantiation machen?" und antwortet, dasjenige sey auszuheben, was schlechthin „zur Begründung und Verlebendigung jenes Glaubens" gehöre, der alles, was die Sinne zeigen, vernichtet und allein Jesum Christum als die nun vorhandene Wesenheit und Substanz des Sacraments ergreift. So weiß der Verf. auch den positivsten Lehren der römisch-katholischen Kirche eine praktische Seite abzugewinnen, und sie muß es ihm danken, daß er den Mangel dieser Rücksicht in ihren gebrauchtesten Katechismen aufdeckt, von dem Katechismus des Canisius an bis zu den neuesten von Batz, Jais, dem münchner, würzburger u. a. Wenn er aber das tadelt, daß sie nicht vollständig und in ihrer ganzen Fülle und Kraft jene Momente angeben, so könnte sein Urtheil doch vielleicht hier und da unbillig seyn. Denn der Katechismus hat nur die Begriffe anzugeben, die belebende Erklärung aber dem Katecheten zu überlassen; wozu denn auch der Verf. eben die ausführliche Anleitung gibt, wie z. B. seine katechetische Behand-

lung einiger Eigenschaften Gottes zeigt. Er gibt auch Winke zu einer tiefer als gewöhnlich eingehenden Bestimmung der Begriffe, z. B. „Gott ist heilig, d. h. seine Liebe ist ein wandelloser Wille, — ein ewig gleiches Schaffen, — und dieses ist eine unantastbare Majestät für das Universum seiner Geister. Er ist also ewig fern, etwas nach Willkühr zu befehlen. Seine Gebote sind bloß Wächter zum Vollzuge der Ordnung seiner Liebe ꝛc." Das ist allerdings mehr, als das allgewöhnliche: Gott ist heilig d. h. er hasset das Böse und liebet das Gute; und in die Rüge solcher oberflächlichen Sätze oder bloßen Worte stimmen auch wir vollkommen ein. Wir verlangen die wahren und vollständigen Begriffe. Mehr aber dürfen wir von dem Katechismus, was den Stoff betrifft, nicht verlangen; dafür verlangen wir gebildete, und von dem Geiste des Christenthums erfüllte Lehrer. Ja auch dasjenige Lehrbuch, welches Fragen hinzufügte, die tiefer in das Leben eingehen, würde dennoch die Gefahr eines leblosen Formalismus nicht abwenden, wenn es an dem belebenden Geiste des Lehrers fehlte. Diesem ist die Kraft anvertraut, die objectiv vorgelegte Lehre zu einer Erkenntniß zu erheben, welche bis in das Innerste des Herzens eindringe, um da so tief wie möglich den Keim des göttlichen Lebens anzuregen. Der Verf. will das auch, und sagt es unter andern bei der Lehre von dem Reiche Gottes dadurch, daß der Katechet auf den heiligen Geist hinzeigen solle, der das gesammte innere Leben der Gläubigen, alle Wiedergeburt und alles Neuleben trägt, als das fortwährende Princip des Werdens in diesem Reiche. Denn so wird die Erkenntniß auf den Punkt hingeführt, daß sie zeigt, wie alles auf den Geist ankomme, damit etwas gut sey; und so auch im Gegensatz das Böse. Jedoch kann auch das immer noch ein nur todtes Erkennen bleiben, soweit der Verf. auch die Reflexion über unser Inneres fortführt; deßhalb erinnert er mit Recht drin-

gend daran, den Schüler dahin zu bilden, daß er das sittliche Ideal auch lieb gewinne, und eifrig dem Guten nachstrebe. Dabei wird auch am gelegnen Ort erinnert, was bei dem Gebrauche des A. T. zu beobachten sey, um das Anstößige zu vermeiden und überall das Erbauliche herauszufinden.

Ein zweites Hauptstück bezeichnet den katechetischen Stoff für die verschiedenen Klassen der Katechumenen. Denn der erziehende Unterricht muß einerseits der geistigen Entwicklung folgen, und das gilt ganz besonders von dem, der das innerste Geistesleben aufschließen und entfalten soll. Daher ist es auch allgemein anerkannt, daß verschiedene Kursus in dem Religionsunterricht statt finden. Wie viele? Herr Dr. H. nimmt vier an von dem 6jährigen Schüler bis zu seiner Entlassung nach dem 14ten Jahre. Warum nicht wenigere, warum nicht mehrere? Es ist kein Grund vorgelegt. Man fühlt ihn wohl, macht man sich ihn aber klar, so möchte man den ganzen Unterricht doch nur in drei Stufen zweckmäßig abtheilen, in den elementarischen der Kinderjahre, in den häuslichen der Schule, und in den kirchlichen für die Confirmation. Genau genommen lassen sich in allem, was sich entwickelt, unendlich viele Stufen bezeichnen, oder vielmehr gar keine, denn da ist alles ein stetiges Werden. Darum sagt der Verf. sehr richtig, daß die Religionslehre ohne Sprung allmählig und gleichmäßig nach allen Seiten hin entwickelt werden müsse, — in stetig fortlaufender allseitiger Erweiterung, wie es eben die wachsende Fassungskraft und das erweiterte Bedürfniß erfordert, so daß der vollständige Religionsunterricht mit der Reife des Menschen zusammen falle. Auch ist gut dabei angemerkt, daß das Mangelhafte, das weiterhin vervollständigt wird, doch nie etwas Unwahres seyn dürfe.

Es ist gewiß ein tieferer Blick in das Wesen der Religionslehre, daß sie im Anfang schon ganz da sey,

aber gleich der Knospe, und daß sie sich nur entfalte, indem sie stetig in das Bestimmtere der Begriffe übergeht. Darin hat die katechetische Lehrkunst ihr Gesetz. Betrachtet man die christliche Lehre als ein Aufeinandersetzen, wo immer ein neuer Satz hinzugethan wird, wie der Maurer einen Stein auf den andern setzt, oder, falls es lebendiger betrieben würde, doch nur wie der Naturaliensammler heute einen neuen Fund zu dem gestrigen hinzufügt, so hat man damit nur ein trocknes, meist mechanisches, wenn es hoch kommt, historisches Lehren und Lernen, und verkennt ganz das Wesen der christlichen Religion, in welches man auf diesem Wege nicht den Schüler einführt. Der Confirmandenunterricht setzt nicht etwa ganz neue Kenntnisse in der Religion selbst zu dem Schulunterricht hinzu, sondern gibt nur neue Aufschlüsse, macht nur die bereits erlernten deutlicher und fruchtbarer, läßt sie besser einsehen, begründet sie zur Ueberzeugung, und bezieht sie auf das innere und äußere Leben. Da sind nun freilich auch neue Begriffe und Kenntnisse hinzuzufügen, aber nicht in der Religion, sondern für die Religion, als Mittel, diese selbst im Geiste vollständig zu entwickeln und mit allem, was der Geist besitzt, zu vereinigen. Denn die Religion selbst soll in allem des Menschen leitender Geist seyn; und ist das nicht die christliche so recht ihrem Wesen nach?

Wenden wir diesen Grundsatz auf den Katechismusunterricht an, so dürfen wir jedoch nicht daraus folgern, daß etwa mit jedem Jahre ein neuer Lehrgang gemacht werde, denn das würde der stetigen Entwicklung „vielleicht eher als nachtheilig und unbequem zu betrachten seyn", wie der Verf. selbst sagt. Es gehört eine längere Zeit dazu, um vom Anfang bis zum Ende der vorgezeichneten Bahn zu kommen. Es will doch alles aufgefaßt und eingeübt seyn; auch sollen die einzelnen Lehren von manchem, das belebend in das Gemüth einzieht, begleitet

werden. Wir glauben die Erfahrung vielleicht allgemein für uns zu haben, wenn wir, nachdem der vorbereitende Unterricht vorausgegangen, dem ersten zusammenhängenden Religionsunterricht das Stadium vom 9ten oder 10ten bis in das 12te oder 13te Lebensjahr anweisen, und hierauf den eigentlichen Katechumenenunterricht folgen lassen, der etwa zwei Jahre verlangt. Für diesen ist eigentlich der Katechismus bestimmt, und so bedarf man nur dieses eine Lehrbuch. Für den vorhergehenden wird es dem Lehrer ebenfalls dienen, obgleich da schon ein Spruchbuch hinlänglich als Leitfaden dient. Kein eigentlicher Katechismus ist also darin zu tadeln, wie wir hier wiederholen, wenn er sich nicht auf das katechetische Verfahren selbst einläßt. Er hat sein Lob darin, daß er den rechten Stoff auswählt, die Sätze klar und bestimmt ausspricht, und eine gute Anordnung trifft. Wenn Herr H. die Meinung Felbigers in der Vorrede zu seinen Katechismen verwirft, als ob der erste für das Gedächtniß, der zweite für den Verstand sey, so hat er schon aus psychologischen Gründen recht; wenn er aber neueren Katechismen seiner Kirche es zugesteht, daß doch einer für eine erste Klasse außer dem Hauptkatechismus gegeben werde, so möchten wir fragen, warum? Nach den Grundsätzen seiner Kirche würde es wenigstens nicht leicht seyn, ein Spruchbuch wie in unsrer Kirche einzuführen, indessen kann auch da ein Lehrbüchlein der biblischen Geschichte vorhergehen; was nun dabei von Religionsbegriffen mitgetheilt wird, mag dann der Lehrer aus dem Katechismus selbst schöpfen.

Wir halten zwar die Vorschrift des Verf. fest als ächt katechetisch, ein Ganzes der Religionslehre in jeder Klasse zu geben, und dasselbe in der folgenden nur zu erweitern und tiefer zu entwickeln, aber wir halten es nicht für praktisch, mehr als zwei Klassen für den katechetischen Unterricht anzuordnen. Die Vervielfachung die-

ser Klassen hat denn auch Wiederholungen in diesem Lehrbuche herbeigeführt. Der Verf. klagt (S. 88.) §. 3, „daß auch neuere Klassenkatechismen, z. B. die von Batz und Overberg, nicht genügen; immer sey zu viel Aufmerksamkeit und Gewicht auf das Weniger oder Mehr des Stoffes gelegt, dagegen viel zu wenig auf die graduelle Verschiedenheit desselben." Aber eben das, was er als Beleg aus dem Katechismus von Batz anführt, wo der Beweis der göttlichen Weisheit in dem Lehrbuche für die erste Klasse ausführlicher, als in dem für die 3te und 4te vorkommt, trifft eigentlich diese mehrfache Klassenabtheilung selbst, und bestätigt unsere Ansicht, daß der Katechismus für jede unserer beiden Klassen dienen soll, die „in dem Materiale selbst aber liegende Abstufung" dem Lehrer überlassen bleibt. Und so stimmen wir seiner Bemerkung bei, „daß der in Rede stehende fortschreitend erweiterte, und tiefer und tiefer geführte katechetische Stoff recht gut in einem einzigen Katechismus gegeben werde, Klassenkatechismen folglich für den angeführten Zweck durchaus nicht als wesentlich zu betrachten seyen."

Es liegt also hauptsächlich an dem Katecheten, die stetige Entwicklung bildend zu begleiten, und das bis zu jener Reife des Gemüthes, welche der Verf. schön bezeichnet als die rechte Zeit „für alles Aufstellen der sittlichen Ideale, alles Vorführen der Blüthen eines frommen, gottinnigen, liebevollen und thatkräftigen Lebens." Der Katechismus selbst enthalte auch hierzu die Hauptbegriffe, er sey die kurzgefaßte Religionslehre für jedes Alter des Lernens, und auch noch für die Erwachsenen, objectiv hingestellt, der Lehrer aber gebrauche ihn für die erste und zweite Klasse, vom Einfachen zum Gedankenreichen fortschreitend, indem er sich auf die subjective Entwicklung des kindlichen Geistes versteht. Das führt denn auf den zweiten Punkt, die Anordnung des ka-

techetischen Stoffes, von welcher der Verf. in einem zweiten Theile des 1ten Buches handelt. Hierbei können uns, wie er sogleich bemerkt, zwei Rücksichten leiten, die eine hat den Gegenstand, die andere das Subject im Auge. Der katechetische Unterricht hat beides in seiner Anordnung zu verbinden.

Aus dem objectiven Standpunkt werden nun folgende Grundsätze aufgestellt: 1) „Lege alles, was Gott zum Heil der Welt gethan hat, und fortwährend thut, in einer solchen Folge dar, daß sein dießfälliger Wille und Rath als das, was er ist d. h. als ein Einiges Ganzes voll Gnade und Weisheit erscheine; 2) lege das in jener fortschreitenden Enthüllung dar, in welcher dasselbe, und Gott in ihm, sich selbst mehr und mehr enthüllt und verherrlicht hat; und 3) stelle das alles an dem Orte dar, an welchen es sein organischer Zusammenhang mit dem Ganzen der göttlichen Heilsordnung stellt, in welchem es folglich nach seiner wahren Bedeutung aufgefaßt werden kann." — Das ist denn nichts anderes als die Geschichte, an deren Hand, wie der Verf. ebenfalls richtig sagt, ein ihre Ordnung befolgender Unterricht das geoffenbarte Heil erkennen lehrt. Es ist dem Refer. erfreulich, auch hier den Lehrgang, welcher mit dem Historischen, nämlich dem Biblischen, anfängt, begründet zu sehen.

Aus dem subjectiven Standpunkt ergibt sich für den katechetischen Unterricht ein psychologischer und ein ethischer Grundsatz. Aus der Betrachtung, wie das Reich Gottes in uns wirklich werde, sind diese zwei Grundsätze entwickelt: 1) „stelle das Eingehen desselben in den Menschen in der Ordnung dar, in welcher solches wirklich geschieht; 2) stelle das Leben in demselben in der Abfolge dar, daß es als ein geistig-organisches erscheine, aus dem innersten Punkte als Princip die Kräfte des Gemüthes durchdringend, und durch dasselbe und die Lebensverhältnisse hinwiederum angeregt, genährt und

mit Fülle umkleidet, so daß sich in diesem Unterricht der innere Organismus des gottgeweiheten Lebens so viel möglich abdrücke." Beide Standpunkte vereinigen sich aber, wozu der Verf. ebenfalls zwei Grundsätze aufstellt. Wir dächten, daß alles in den ersten schon genugsam angegeben war, indem Herr H. ganz richtig anerkennt, daß die h. Schrift immer an die Offenbarungen und das Geschichtliche sogleich ihre praktischen Forderungen anknüpfe. Man darf also dem Lehrer nur dasselbe empfehlen, und er muß sich nur recht darauf einüben, das Historische zugleich katechetisch zu beziehen. So würde sich dann auch jener Grundsatz von dem Eingehen des Reiches Gottes in den Menschen zugleich in den ethischen umstellen, von dem Eingehen des Menschen in das Reich Gottes. Dieses wäre um so deutlicher zu zeigen, weil es doch nicht genug ist, das christliche Leben in großen Umrissen zu zeichnen, welches der Herr Verf. fordert, sondern diese Anschauung zugleich eine innere werden muß, wenn sie die rechte seyn soll. Er verlangt, worin wir ihm mit voller Ueberzeugung beistimmen müssen, daß der dogmatische und moralische Theil der christlichen Religionslehre sich lebendig durchdringen sollen, und „daß die Realisirung des göttlichen Zweckes an der Menschheit an ihrem Orte im Zusammenhang und als Ganzes beschrieben werde, um das ganze Epos unserer Entsündigung und Heiligung zur Anschauung zu bringen." Jedoch ist hier eben der Geist des Lehrers ganz aufzufordern, um dieses alles in Geist und Gemüth des Schülers einzuführen, damit er selbst glaube, liebe, in das Heil sich einlebe. Diese Aufgabe ist wohl wie die wichtigste so die schwerste. Wir können sie auch so angeben, indem wir auf das Evangelium verweisen: Wie der Herr selbst seinen Jüngern, der Samariterin, einem Nikodemus u. s. w. jedem an den rechten Lebenspunkt spricht, und wie seine Apostel sein Reich unter den Erwachsenen verbreiteten, so hat der

Katechet den Christenkindern es nahe zu bringen, daß sie in dieses Reich eintreten und das neue Leben in sich gewinnen.

Die Anordnung des katechetischen Stoffes würde wohl mit der Auswahl zusammengetroffen seyn, wenn der Verf. nicht etwa die Absicht hatte, von verschiedenen Seiten das zu zeigen, was den gewöhnlichen Lehrern noch fremd ist. Er rühmt unter den protestantischen Katechismen den heidelberger, weil er nach der Grundidee seinen Lehrgang nimmt, 1) das Sündenelend, 2) die Erlösung, 3) die Dankbarkeit des Erlöseten. Eben das beweiset aber, daß die Disposition und die Materialien sich gegenseitig bedingen. Ein anderes ist es, wenn man die Methode in subjectiver Hinsicht auffinden will. Da fragt es sich, wie der Schüler dazu komme, des Menschen Elend aus innerer, lebendiger Anschauung zu erkennen, was also jener ersten Frage des wohlgeordneten Katechumenenunterrichts als Einleitung vorausgehen müsse. Das ist aber, was die Lehre betrifft, das Historische, die Einführung in das christliche Leben selbst, nämlich die kindliche, fromme Gesinnung, muß dann hinzu kommen. Nur dadurch wird der Sachbegriff, z. B. die Liebe gegen Gott, von dem Zögling gefaßt, wie es der Verf. verlangt, zur Freude aller derer, die in der dürren Zeit der leeren Wortkatechesen oft genug im Stillen geseufzet. Den innigen Zusammenhang zwischen der Anordnung und Darstellung der Gegenstände erkennt der Verf. ausdrücklich an, und will daher, daß der Stoff von innen heraus seine organische Disposition erhalte.

Es ist ein vortrefflicher Gedanke, daß „die rechte Anordnung schon gefunden und keine andere sey, als die, welche der reale Zusammenhang aller Theile der Offenbarung, und die innere und lebendige Beziehung dieser Theile wie unter einander so zum Ganzen von selbst macht; und keine andere sey als die, welche durch die

gleichzeitige Rücksicht auf die allmählig fortschreitende Entwicklung des Menschenwesens bestimmt ist, beides zugleich und neben einander. Diese Anordnung hat Gott, die ewige Weisheit selbst gemacht; sie liegt in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung thatsächlich vor uns, und wir befolgen sie, wenn wir uns an die Geschichte der Offenbarung halten, letztere für jeden Zögling im besondern und gleichsam aufs neue sich entfalten lassend, wie sie sich vor der Menschheit im Großen entfaltet hat im Laufe der Jahrtausende." Befolge man nur die praktischen Winke, welche Herr Dr. H. in der Auseinandersetzung dieses Gedankens gibt!

Der dritte Theil des 1sten Buches lehrt den katechetischen Stoff verarbeiten und darstellen. Weil indessen der Verf. in den vorhergehenden Theilen schon vieles davon angegeben, und bei seiner überall ins Leben eingehenden Belehrung angeben mußte, so macht dieser Theil Wiederholungen nöthig, welche wenigstens die systematische Einfachheit stören. Wir wollen damit nicht den Vorwurf machen, als ob mehrmals immer dasselbe gesagt sey, denn auch was wiederholt wird kommt doch gewöhnlich in anderer Beziehung vor, und die Belehrungen schreiten damit innerlich weiter fort. Wie der Katechet alles nach der Wahrheit und dem Wesen, in der rechten Tiefe, Fülle und Kraft, pragmatisch und fruchtbar lehre, wird reichhaltig gezeigt, und auf Beispiele angewendet. Ueberall ist das innere Leben das Ziel; immer soll der Buchstabe in Geist übergehen. Was der Verf. gegen einige Katechismen seiner Kirche in ihrer Darstellung, z. B. der Lehre von der Erbsünde, von dem heil. Geiste, von der Dreifaltigkeit, rügt, darf wohl auf die Zustimmung eines jeden Lehrers rechnen, dem es um das Christenthum Ernst ist. Soweit die 1ste Abtheilung dieses Theils.

Die folgenden Abtheilungen führen dieses Allgemeine aus zur Erzielung des christlichen Glaubens und des Lebens, des inneren im Willen und Gemüth, und des äußeren, der Verhältnisse. Wir finden nur diese ganze Eintheilung unbequem, da man z. B. grade hier nicht die Belehrung über die katechetische Lehrform suchen wird, obgleich die Vorschriften trefflich sind. Wir möchten mehrere hervorheben, wie: „wende dich an den freien Willen der Zöglinge; — erinnere sie an Gottes Gegenwart; — setze sie in eine andächtige und hörwillige Stimmung durch ein herzliches oft auch im Verlaufe des Vortrags gesprochenes Gebet ꝛc." — „Die Unbrauchbarkeit der bloß heuristischen Methode wird nirgend sichtbarer als in den Katechisationen von Gräffe, welcher dieselbe, während er sie aufs höchste cultivirt, zugleich ad absurdum geführt hat." Ferner wie der Katechet von der Parabel Gebrauch machen; wie er immer das Einzelne der Lehren auf das Ganze, auf ihre Einigung in der Grundidee vom Reiche Gottes zurückführen solle; wie er den dogmatischen Begriffen am besten erst das Geschichtliche vorausgehen lasse; wie er nicht denken möge, daß er die Hauptbegriffe an der Stelle, wo sie etwa der Katechismus einreiht, ein für allemal erledigen könne; wie er sich am besten an die biblischen Ausdrücke halte; wie er gegen die im Volke herrschenden Irrthümer seine Belehrungen richten; wie er „reine und geistvolle Auffassung der eignen Confession lehren, und daß über dem confessionellen Unterschied die gemeinsame christliche Achtung und Liebe nicht verloren gehen solle." Sodann weiter: wie die Sünden durch die ihnen entgegenstehenden Tugenden vorzustellen seyen, z. B. die Unkeuschheit durch die Reinheit des Sinnes; wie der ächt katechetische Unterricht das sittliche Leben durch das Herz kennen lehre; wie die Geschichte vorzutragen, wie es mit den Beweisführungen der dogmatischen und moralischen Sätze

zu halten sey, u. dgl. m. Bei dem Letzteren empfiehlt der Verf. „das größte Gewicht auf die göttlichen Aussprüche zu legen; die authentische Ueberlieferung scheint, sobald die betreffende Wahrheit klare Schriftzeugnisse für sich hat, im katechetischen Unterricht ziemlich überflüssig." Er sagt weiter, und wir führen seine Aeußerung zum Beweise an, wie er die Grundsätze seiner Kirche mit seiner Theorie zu verbinden weiß: — „Anders ist es, wenn genügende Bibelstellen fehlen. Der Traditionsbeweis wird, besonders in dem Falle, wenn die Wahrheit von großem Gewicht ist" (wir würden solche nur in den biblischen Lehren finden), „mit einer gewissen Genauigkeit zu führen seyn; und es kann folglich gar nicht hinreichen, wie so oft geschieht, den Ausspruch bloß etwa eines oder des andern Kirchenvaters berührt zu haben."

Aus diesen Angaben erhellet der Geist und die Fülle dieser Belehrungen, wie wir glauben, so vollkommen, daß wir nur noch den weiteren Lehrgang dieser Katechetik anzugeben haben, da es doch hier nicht unser Zweck seyn kann, einen Auszug dieses Werkes zu liefern, wozu wir übrigens den Hrn. Verf. wohl auffordern möchten. Derselbe Geist spricht sich auf jedem Blatte aus: Christus ist ihm der Mittelpunct und Inbegriff des Glaubens, „durch Ihn, in Ihm, für Ihn das Losungswort." Der vorliegende dritte Theil verbreitet sich noch über alle die psychologisch wirkenden Mittel der Belehrung, um sowohl den christlichen Glauben, als auch die demselben entsprechende Thätigkeit des Willens und des Gemüthes zu erzielen. Der Verf. beweiset sich als Kenner des menschlichen Herzens, wie es solche Belehrungen verlangen; Rec. ist übrigens der Meinung, daß sie zu sehr zerstückelt sind, und, mehr zur Einheit zusammengezogen, noch practischer wären, z. B. die sinnlichen, ästhetischen, sympathetischen, religiösen Gefühle konnten füglich nicht nur zu-

sammengefaßt, sondern auch bei dem, was über die verschiedenen Lebensverhältnisse und dergleichen gesagt ist, anschaulich und angewandt betrachtet werden. Der vierte Theil handelt von dem katechetischen Vortrage, der Diction, Declamation u. s. w.

Nun folgt das zweite Buch dieser Katechetik, die durch den Katecheten vermittelte Vollziehung des Wortes enthaltend. Es schlägt mehr in das Eigenthümliche der katholischen Kirche ein, da es den Cultus und die Disciplin betrifft. Der Verf. sagt da unter andern: „Die Messe ist also der natürlichste, inhaltreichste und heiligungstüchtigste Cult schon für die Elementarschüler. Es kommt nur darauf an, Inhalt und Geist derselben gehörig aufzufassen, und für den Gedanken und Lebenskreis der Kinder zu bearbeiten." Rec. als wohl überzeugter Protestant kann ihm zwar hierin nicht beistimmen, muß ihm aber die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er die Messe schön zu idealisiren weiß, und auch hierbei wie überall an das Herz spricht. Er wird in seiner Kirche viel Gutes damit wirken, daß er die Uebungen des innern Lebens unmittelbar an die Lehre und den Cultus anknüpft, und auch die äußeren in der Kirche in das christliche Leben umzusetzen sucht. Sieht man davon ab, daß der Reflexion bei Kindern mitunter zuviel Erfolg zugeschrieben wird, so bestehen die meisten Regeln vor der Psychologie und Pädagogik, z. B. S. 600 die rechte Art, Widersetzlichkeit des Schülers zu verhüten, und S. 633, in wiefern das Tanzen der Jugend zu gestatten sey u. dgl. m. Ja es wird eine kleine Erziehungslehre gegeben. Schullehrer und Pfarrer, auch protestantische, können hierin manches von dem Verf. lernen, und die Sorgfalt für die äußere Disciplin der Jugend ist auch unserer Kirche zu empfehlen. So warnt er mit Recht gegen ihre Lectüre von Romanen, Schauspielen, Taschenbüchern und Tagblättern; nur hätte er für unsere Zeit auf die letzteren einen Nachdruck legen sollen. Denn sie regen die Jugend

krankhaft auf, und verderben die nächste Generation eben so sehr, wie die Phantasie den Geschlechtstrieb durch jene anderen Schriften zu frühe aufregt; es entsteht durch dieses Politische eine Selbstschwächung, ähnlich jener physischen, gegen welche der Verf. ebenfalls genaue Aufsicht verlangt.

Auch dieses zweite Buch enthält nicht Weniges, das im ersten vorkommt, und es beweiset sich durchaus die Einrichtung dieser Katechetik nicht vortheilhaft zur Ersparung des Raums und leichteren Einsicht in das Ganze und Einzelne. Indessen müssen wir unser obiges Urtheil wiederholen, daß der Verf. eben durch die vielfachen Beziehungen seiner Grundidee von verschiedenen Seiten manches zwar mehrmals, aber immer für Geist und Gemüth gedankenreich sagt. Der Schluß wendet sich mit der Herzlichkeit, welche in dem Buche überall warm gesprochen, an seine Amtsgenossen. Er ist wahrhaft erhebend. „Amen", so schließt er, „ihr Kleinen, die ihr uns zugeführt werdet! Wir umarmen und segnen euch; ihr seyd des Herrn, seyd sein uns anvertrautes Erbe; wer euch aufnimmt, nimmt Ihn auf und den, welcher Ihn gesendet."

Wir kommen auf den Grundgedanken zurück: der Religionsunterricht soll in einem stetigen Lehrgange von der ersten Stufe an bis zur vollständigen Belehrung dem Entwickelungsgange der Seele gemäß fortschreiten. Wenn auch Hr. Dr. H. in seiner Katechetik diesen Gedanken nicht zuerst ausgesprochen hat, so hat er ihn doch auf eine eigene und vorzügliche Weise dargelegt, und denselben fruchtbarer im Einzelnen ausgeführt, als es uns bis jetzt in einem Lehrbuch vorgekommen. Eben um deßwillen wünschen wir eine bessere Anordnung des seinigen, welches zugleich eine Abkürzung seyn würde, ohne doch irgend etwas, das der Leser suchen wird, ihm vorzuenthalten. Seiner Kirche wünschen wir Glück, wenn sie seine Idee ins Leben setzt. Denn das ist der Weg der

christlichen, insbesondere der geistlichen Wirksamkeit in jeder Kirche, daß das innere, lebendige Christenthum von allen Seiten erweckt und gebildet werde, ohne gewaltsames Umwandeln oder revolutionäres Umwerfen. Das Naturgesetz der Stetigkeit mit dem Christengesetz der Heiligung schreibt den Weg vor. Unsere evangelischen Lehrer möchten wir recht dringend auffordern, diesen Weg für die Einführung unserer Jugend ins Christenthum so einzuschlagen, daß mehr Lebendigkeit in den Katechismusunterricht komme. Denn es liegt nunmehr am Tage, daß mit aller jener Fragekunst nicht viel gewonnen worden, und daß mancher Geistliche, der hierin manchem Schulmeister nachstehen mußte, dafür aber aus der Fülle seiner Glaubenskraft in die Gemüther seiner Katechumenen sprach, doch eine bei weitem segensreichere Aussaat für seine Gemeinde ausgestreut.

Auch wähne man nicht, daß mit einem besseren Katechismus die Hauptsache gethan sey. Wohl verkennen wir nicht das Bedürfniß eines guten Landeskatechismus, und setzen einen großen Werth auf die Wahl, Anordnung und Bestimmtheit seiner Sätze, aber damit ist noch nicht das katechetische Verfahren angegeben, und die Kraft, in das Christenthum einzuführen, mitgetheilt. Das Lehrbuch stellt nur auf, was die Kirche bekennt, und zu welchem Erkennen und Bekennen der Religion sie ihre Jugend will herangebildet wissen. Darum bedarf es überhaupt, so viele Klassen man auch stufenweise auf einander anordne, nur dieses Einen Lehrbuches; es ist zunächst dem Lehrer in die Hand gegeben. Dieser aber muß gelernt haben, wie er es gebrauche, d. h. wie er jene Erkenntniß und Ueberzeugung in den Gemüthern erwachsen lasse. Er lerne also nur recht die Fragekunst, er übe sich zur möglichsten Gewandtheit in derselben ein, er lerne überhaupt das Lehren, aber er studire auch das Kind, er mache sich mit der kindlichen Seele bekannt, er beobachte den Naturgang ihrer Entwicklung, er suche sich

zu jener Selbstentäußerung zu erheben, womit er sich in diese Seele einlassen kann, und nun bringe er den Geist des Christenthums mit, um zur guten Stunde das rechte Wort in diese Seele zu sprechen und dem Lichtstrahl den Weg in dieselbe zu eröffnen, der die Knospe des heiligen Lebens hervorruft. Das verstehen wir unter der Katechisirkunst. Und — nennt sie nur getrost eine Gabe des heiligen Geistes.

Die Religion eines Menschen ist seine Lebensweise, so wie sie sich aus seinem Herzensgrunde bestimmt, von dem Innersten aus, das er als das Heilige in sich bewahrt. Das ist ganz allgemein aufgefaßt in jedem Menschen das Gewissen, etwas weiter entwickelt ist es das Gottesbewußtseyn, und so denken wir unter der Religion eines vernünftigen Menschen seine Gottesverehrung, welche sich in seinem innern und äußern Leben ausspricht. Die christliche hat dann ihren unterscheidenden und erhabenen Charakter als Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Was das aber sagen will, wird freilich nicht durch eine Worterklärung erschöpft; der Christ ist derjenige, welchen der Geist Gottes durch und durch heiligt, und dessen ganzes Sinnen und Wollen, Fühlen und Denken, Trachten und Handeln auf Gott gerichtet ist, von der Liebe zu ihm durchdrungen, ein beständiger Gottesdienst. Das ganze Seyn und Wirken des Christen gehört dem Reiche Christi an. Was man sonst christlich oder Religion nennen mag, ist es nicht: aber alles ist dagegen so zu nennen, was nur irgend in dem Leben des Christen aus jenem Grunde hervorgeht, der ihn zum Christen macht. Wir bezeichnen denselben als seinen lebendigen Glauben, und denken wir uns den Christen in seiner Vollendung, so kommt nicht das Mindeste in seinen Gesinnungen und Handlungen vor, das nicht mittelbar oder unmittelbar eine Frucht seines Glaubens sey. Nicht etwas Einzelnes, wie manches andere, z. B. die Beschäftigung mit einer Kunst, ist etwa seine Religion, sondern

sie ist in dem Ganzen seiner Thätigkeiten und Zustände vorhanden, so wie die Seele. Es gibt wohl einzelne Andachtsstunden und einzelne religiöse Handlungen, aber es gibt nur Eine Frömmigkeit durch alle Lebensmomente hindurch. Selbst die Berufsthätigkeit, wenn sie auch den Mann zum rastlosen Eifer begeistert, ist noch nicht das, was die Religiosität ist, wo man sie in ihrer Wahrheit findet; sie ist das Wesen und die Gestalt des ganzen innern Menschen. — Wir würden gar nicht so viele Worte davon machen, wenn nicht so allgemein die falsche Vorstellung herrschte, als sey die Religion eine Sache, die so wie mehreres einem guten Menschen nicht fehlen dürfe, so wenig wie etwa Geschicklichkeit, Klugheit, gute Sitte und dergl.; und der man doch immer ebenfalls ihre Zeit widmen müsse, wo man ihr Recht ihr widerfahren läßt. Selten findet man den eigentlichen Begriff derselben verstanden. Wir wollten also hiermit erklären, daß wir nur in Beziehung auf diesen Begriff von einem Unterricht in der christlichen Religion reden. Dieser muß jeder ächten Katechetik zum Grunde liegen.

Ihre Aufgabe ist demnach, diesen Geist in das Gemüth des eintretenden Christen so einzuführen, daß er sein ganzes Leben durchdringe. Das geschieht allerdings vermittelst eines vollständigen Unterrichts in der ganzen christlichen Religionslehre. Die Sätze des Glaubens, die Vorschriften des Handelns, das Historische der Offenbarung, alles dieses wird soweit, wie es nur von dem jugendlichen Gemüthe aufgenommen werden kann, demselben in deutlichen Begriffen übergeben und eindringend an das Herz gelegt. Aber es soll durchaus Geist und Leben werden. Das geschieht, indem alle diese einzelnen Lehren in ihren Zusammenhang verknüpft, ja in die immer höhere Einheit der Idee hinaufgezogen werden. Und auch das kann noch nicht genügen. Denn soweit ist es noch bloß ein Denken und Betrachten, es soll aber im ganzen Gemüthe leben. Daher ist jede einzelne Lehre bis auf

jedes Wort demselben so zu übergeben, daß es alsobald das fromme Gefühl erwecke, um hierdurch befruchtet zu werden. So jeder Gedanke, so jede Katechisation. Wenn nun das so durch den ganzen Unterricht hindurchgeführt wird, so thut der Lehrer, wie es auf den ersten Anblick scheint, alles, was er zu thun hat, er pflanzt, er begießt, und es kommt nun auf den Segen des Herrn an. Doch hat er hiermit noch nicht Alles gethan. Er soll auch diese so in Geist und Gemüth eingedrungenen Lehren bis dahin entwickeln, wo sie in das Leben übergehen, überall bis auf die Punkte, an welche sich die Verhältnisse anschließen, so wie sie sich theils in dem besondern Berufe, theils auch im allgemeinen des Menschenlebens darbieten. Niemand vermag sich bloß aus seinem Innern eine Gemüthswelt herauszuspinnen, wie viel weniger die Aussenwelt um sich her aus sich zu gestalten. Gleichwohl geht die Erziehung in der Religion meist nur so auf das Innere hin, als seyen es die Betrachtungen, Gedanken, Gefühle, Entschlüsse, womit sie sich begnügen könne, und als komme es nur auf dieses innere Leben an, nach welchem sich dann alle die äußern Verhältnisse richten müßten. Da gibt es denn viele Wehklagen der Frommen. Ehedem war es die böse Welt, von der man schon den Knaben mit aller Gewalt zurückhielt, und die munteren Gespielen draussen hießen böse Buben, denen er nicht folgen dürfe, wenn sie ihn lockten. Darin wollte man ein Hauptmittel der frommen Erziehung noch vor etwa zwei Generationen finden, und schon länger her setzte man das wahre Christenthum am liebsten in eine Zurückgezogenheit von der Welt. Jetzt ist es freilich anders. Wie überall die Extreme umschlagen, so schlug in dem Religionsunterricht die andere Richtung vor, daß man nur auf das sittliche Verhalten sehen und die Pflichtenlehre nur recht vollständig ausführen müsse, damit der junge Mensch in allen Fällen wisse, was er zu thun habe. Wir wissen nunmehr, was der

Erfolg war. Die Glaubenslehre trat immer weiter zurück, manche Katechismen lassen es nicht undeutlich merken, daß sie derselben lieber ganz überhoben wären, wie uns einige aus der Zeit zwischen etwa 1790 und 1810 vorliegen. Und nicht nur diese Belehrung trat zurück, sondern auch das innere Leben selbst wurde kaum eines andern als eines verachtenden Blickes gewürdigt. Gleichzeitig waren die modernen Moralsysteme, welche dem Menschen überall nur vom Handeln vorsprachen, und mit ihrem Gebieten, Verbieten, mit allen den Pflichten und Rechten nicht fertig werden konnten, dagegen von einem Seyn des Menschen, von dem Ewigen und Gottähnlichen in seinem Geiste kaum etwas wissen wollten; und wenn sie auch gute Gesinnungen verlangten, so waren es immer nur Pflichten und nicht die aus der Himmelsquelle der Liebe entspringenden Tugenden. Ja dergleichen wurde von manchen Moralisten sogar vor dem Eingang schon abgewiesen als Sentimentalität, Gefühlsunheil, Schwärmerei. Grade aus dieser Schule sind noch viele der jetzt schreibenden, katechisirenden und predigenden Männer, die daher Gott einen Dienst zu thun meinen, wenn sie immer gegen Mysticismus schreien, oder, was oft noch schlimmer ist, einflüstern. Eben nun in jene Zeit fällt Gräfe's Katechetik; sie war ein Erzeugniß des damaligen Standpunkts, und fand also großen Eingang. Von dem an erwuchs weiter die Katechisirkunst praktisch und theoretisch bis zu der Stufe, wo der Religionsunterricht durch Dinter's Anweisungen als eine hoch und allzu hoch gepriesene Schullehrergeschicklichkeit erscheint. Das Geistliche im Religionsunterricht stehet da nach. Was die andern Lehrer sich bis jetzt in dieser vorherrschenden Richtung von besondern Verdiensten mögen erworben haben, wo sie etwa den Geist damit verbanden, es ist doch bis jetzt dieses die geltende Richtung geblieben. Aber, wie gesagt, die Leerheit wird bereits gefühlt, die Einseitig-

keit eingesehen, und die Katechetik steht an einem Wendepunkt, wo sich etwas Befriedigenderes entwickeln wird.

Bringt denn das Christenthum nicht die Versöhnung? auch der Innenwelt mit der Außenwelt? Der Unterricht in demselben darf, wie bemerkt, nicht bloß auf jene und nicht vorzugsweise auf diese sich einlassen, er soll vielmehr beide zu dem Leben des Christen mitten in der Welt einigen. Von innen heraus lebt man sich in das Reich Gottes ein, aber so, daß man in demselben seiner äußern Lebensbestimmung genüge. Der Lehrer hat also sorgfältig darauf Bedacht zu nehmen, daß er jede Knospe des Gemüths, welche sich in der künftigen Lebensbestimmung zur christlichen Gesinnung entfalten möge, bis dahin entwickle, wo sich das Verhältniß von außen anschließen kann, und zwar so entwickle, daß alsdann dieses Aeußere, wo es irgend entgegen kommen wird, rein aufgenommen werde, um gleichsam mit diesem Innern zu verwachsen. Die Weisheit des Christen besteht nämlich darin, das Gleichartige d. i. das Gute von dem Aeußeren aufzunehmen und in dem Aeußeren darzustellen. Sie soll sein ganzes Leben in Einklang bringen, in allem soll die Gottesliebe der Grundton seyn; von Morgen bis Abend das Geschäft des Tages hindurch soll der Christ in seinem Geiste mit Gott, in seinem Wirken mit den Menschen leben, und so mit seiner Kunst, seinem Gewerbe, seiner Wissenschaft, seinem Hauswesen, oder worin sich sonst seine Thätigkeit bewegt. Der Katechet wird also z. B. die Pflicht und den Trieb zur Gemeinschaft in der Andacht mit Andern bei seinen Katechumenen dahin richten, daß sie sich freuen, in einer solchen Gemeinschaft bereits zu stehen; er wird zugleich den gemeinsamen Zweck der christlichen Frömmigkeit in derjenigen Kirche, in welche sie eintreten, so vorstellen, daß derselbe ihrer Andacht entgegen kommt; er wird sie dabei belehren, wie jeder kirchliche Verein noch seine Unvollkommenheiten habe, und wie diese grade dazu auffordern, nicht daß man seine

Kirche verlasse oder verachte, sondern daß jeder sein Licht leuchten lasse, und durch sein Christenthum zur Verbesserung von innen heraus als der einzigen wahren mitwirke. So wird der katholische Geistliche wie der protestantische seine Katechumenen in seine Kirche mit Wahrheit einführen, daß sie derselben mit ganzer Seele angehören, und zwar nicht in dem Festhalten an dem Außenwerke, sondern an dem christlichen Geiste, welchen er, soweit es irgend möglich ist, hineinlegt. Wie viel leichter dieses unsern evangelisch-protestantischen Lehrern werden müsse, da sie nur weniges Außenwerk des Cultus zu berücksichtigen haben, bedarf keiner Ausführung. Desto freier und geistvoller können sie zu jenem Zwecke hinwirken. Auf gleiche Weise wird der Katechet seine Schüler in der Sittenlehre auf alle diejenigen Lebenspunkte hinweisen, von welchen aus z. B. die Pflicht und der Trieb zu den Beschäftigungen im Hauswesen, zu dem Gehorsam gegen die Obern, zu der Rechtschaffenheit im Handel und Wandel, zu der verständigen Wohlthätigkeit, zu der Geistesthätigkeit u. s. w. für die gegebenen einzelnen Fälle hervorgeht. In allem wird es ihm angelegen seyn, den Geist, welcher den Buchstaben erst belebt, in dem Schüler dahin zu leiten und zu kräftigen, daß derselbe sein Leben in sich und um sich zu einem christlichen gestalte. So soll es doch in der Kirche seyn? und daß es so werde, dazu ist der geistliche Stand eingesetzt. Ist es aber bisher so geschehen? Bei weitem noch nicht genug; wir sind noch sehr entfernt von solchem kirchlichen Leben. Noch ist eine christliche Familie in dem rechten Sinne des Wortes eine Seltenheit; noch würde man sogar verlacht werden, wenn man in öffentlichen und Privatverhandlungen Christum, wir meinen nicht seinen Namen im Wort sondern im Geiste, suchen wollte. Gleichwohl wird man nicht eher von einem im Volke herrschenden Christenthum reden können, bis wenigstens ein solches Streben herr-

schend geworden, und sich die Früchte im Hause und öffentlich zeigen.

Wer nun seinen Beruf als Lehrer der Kirche erkennt, der findet hier seine große, nicht leichte, aber herrliche Aufgabe. Sie wird hauptsächlich durch den Unterricht der Katechumenen gelöst. Darum endigt derselbe auch mit dem wahren Chrisma, und das Händeauflegen bei der Confirmation ist dann das wahre Symbol der von oben einwirkenden Kraft des heiligen Geistes; die Worte des Apostels Johannes, 1 Joh. 2, 27., mögen hier der Text seyn. Während dieses ganzen Unterrichts führt der Katechet mit jedem Schritte sicher diesem Ziele entgegen, wenn er es anders versteht, Christum zu verkündigen, d. h. historisch und didaktisch ihn dem, der sein Jünger werden soll, so nahe zu bringen, daß dessen Herz ihm entgegen schlage. Will man diese der apostolischen allerdings ähnliche Thätigkeit mit dem seit kurzem aufgebrachten Worte Keryktik bezeichnen, so haben wir nichts dagegen, wir wünschen vielmehr, daß es eine falsch verstandene Katechetik abweisen möge, indessen möchten wir doch lieber diese selbst in ihre altkirchlichen Rechte eingesetzt wissen, als die Lehre, wie man die der Kirche schon auf gewisse Art angehörige Jugend in dieselbe wahrhaft einweihen solle.

Ist nun diese Aufgabe schon groß für den Unterricht der Confirmanden, so geht ihr doch eine nicht minder große voraus. Denn die Einführung in die christliche Religion beginnt, wie gesagt, mit dem Eintreten in das Geistesleben. Die ersten Eindrücke auf das Gemüth des Kindes, bekanntlich wichtig für das ganze Leben, sollen auch christliche seyn, denn sie kommen von umgebenden Christen. Wir sagen die Eindrücke, niemand wird da schon an Lehren denken. Das Kind sollte eigentlich schon ein Christ seyn, ehe es noch etwas vom Christenthum weiß. Denn bei der rechten Erziehung wird es auch ein folgsames Kind, ehe es noch hört: du sollst — und wird ein from-

mes Kind, ehe es noch ein Wort von Frömmigkeit gehört hat; das Christenthum aber ist eben die rechte Frömmigkeit und Folgsamkeit. Kämen nur erst einmal ächt christliche Kinder aus den Häusern in die Schulen, wie könnte dann der christliche Lehrer ein glücklicher Säemann seyn! Und nun mit dieser aufgehenden Saat die Herzen der Katechumenen! Diese können dann wahrhaft in die Gemeinde des Herrn hereingebildet werden, denn es ist ein Wachsthum überall im Reiche Gottes, wie in der Gesammtheit, so in dem einzelnen Gliede. Das Christenthum des Christenkindes soll von dem Mutterschooß bis zum Altare des Herrn die sich entfaltende Blüthe der Menschheit seyn, und dafür hat die christliche Erziehung zu sorgen. Wie das nun durch den Unterricht geschehe, gehört zur vollständigen Belehrung, welche die Katechetik ertheilt.

Es muß also der Keim des christlichen Lebens aufgefaßt werden, daß man ihn pflege und mittelst der Belehrungen sich entfalten lasse. Da denke man nun nicht, daß dieser Keim etwas Allgemeines sey, wie z. B. der allgemeine Begriff Gott, denn alles, was im Leben vorgeht, ist ein Bestimmtes, ist individualisirt. Vielmehr ist schon in dem ersten Worte der Lehre das christliche Element zu erfassen, wie z. B. der Vater im Himmel, und auch das noch bestimmter, der, zu dem die Eltern beten, und den das Kind in der Christengemeinde wird lernen kennen, an den es nur mit kindlicher Gesinnung denken soll. Da nun diese Gemeinde, worin das Kind seine Heimath hat, in der Kirche wurzelt, so erwächst es durch sie aus dem alten historischen Grund und Boden der geoffenbarten Religion, und aus seiner Familie lebt es in das Reich Gottes herein. Es hört da Jesum Christum nennen, und es wird ihm aus der heiligen Geschichte dieß und jenes Einzelne erzählt, was gerade von seinem Gemüthe als religiöse Lehre aufgenommen werden mag. Auf diese Weise wird die Aufgabe gelöst, wornach aller

Religionsunterricht von dem Historischen ausgehen soll; aber es wird auch zugleich jene gelöst, die wir in dem oben angezeigten Buche als eine richtige anerkannten, daß sowohl objectiv als subjectiv dieser Unterricht der Offenbarung in dem Reiche Gottes gemäß allmählig entwickelt werde. Das christliche Element läßt sich zwar auch später hereinführen, denn sonst stünde es mit der Bekehrung zum Christenthum schlecht, aber wir haben nun einmal Kinder vor uns, und unsere Aufgabe ist, ihrem Geist und ihrem Gemüth jene Weihe zu ertheilen, durch welche Einheit und Einklang ununterbrochen durch ihr christliches Leben hindurchzieht.

Und welches wäre nun der gewünschte Standpunkt jetziger Zeit für den christlichen Religionsunterricht? Kein anderer als jener der ersten Zeit. Wir brechen damit ab und verweisen den Leser, der die rechte Wirksamkeit für die Einführung der Kleinen — und Größeren — in das Reich Gottes will kennen lernen, auf das Bild vom Weinstock und den Reben (Joh. 15, 1 ff.). Studirt es nur recht, liebe, jüngere Freunde. Auch das Reinigen der Reben übersehet nicht, und haltet fest an dem, von welchem alle Kraft entquillt, damit seine Gemeinde von einer Rebe zur andern durch euch ihre köstliche Frucht fort und fort vervielfältige. Aber studirt es für die jetzt auflebende Generation, was bei dieser geschehen müsse, damit auch das Wort recht verstanden werde: „ohne mich vermöget ihr nichts." Denn es will das alles auf das Bedürfniß der Kirche jetziger Zeit angewendet werden. Ein anderer Weg zum Heil ist nun einmal nicht zu finden, aber wer diesen Weg betritt, dem versagen nicht die Kräfte, und er kann Herrliches bewirken. Tüchtiges Studium und Lehrgeschicklichkeit darf freilich nicht fehlen. *Τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν.*

Dr. Schwarz, GKR.

Uebersichten.

Uebersicht

der

neuesten Erscheinungen in der Kirche und Theologie Englands.

Von

Fr. Krohn.

1. Artikel. Der Reformkampf.

Es reicht eine gewöhnliche Betrachtung der Geschichte der englischen Kirche seit der Reformation hin, um die fortwährende, große Bedeutsamkeit des litterarischen Lebens dieser Kirche für den ganzen geographischen Bereich theologischer und kirchlicher Thätigkeit anzuerkennen. Für Deutschland aber besonders ist von jeher kein anderer europäischer Nachbarstaat in dieser Beziehung von so großer Bedeutung und, da dieselbe im Allgemeinen auch jederzeit anerkannt und berücksichtigt worden ist, von so großem Einfluß gewesen, wie England. Es möchte daher zu den schwierigsten und inhaltreichsten Aufgaben gehören, die gesammte litterarische Fortentwickelung der englischen Kirche in der neuesten Zeit, etwa nur der letzten 20 Jahre, unter einem geordneten, alle einzelnen Hauptmomente genau sondernden und richtig bezeichnenden Ueberblicke zu geben. Sie würde, wenn sie eine Prüfung nach dem Maßstabe streng wissenschaftlicher Verarbeitung zu fürchten hätte, die räumliche Ausdehnung dieses Blat-

tes oder die Kräfte des Ref. bei Weitem überſchreiten, um ſo mehr, als ſeit Benthem und dem Erlöſchen des ſpätern hallenſer brittiſchen Magazins nur Vereinzeltes in dieſer Beziehung gegeben worden iſt. Weder Wendeborn, noch auch, wie Gemberg („die ſchottiſche Nationalkirche ꝛc.") in mehreren Punkten nachgewieſen hat, Stäudlin konnten vermöge ihrer, dem gegenkirchlichen Geiſte ihrer Zeit huldigenden, Geiſtesrichtung das kirchliche und theologiſche Leben der beiden Nordweſtinſeln ſo verſtehen, daß ſie mit recht in's Auge ſpringenden Zügen die mannigfaltigen Strahlen dieſes Lebens hätten andeuten können. Es bleibt daher eine ſo gründliche Darſtellung des neueſten Zuſtandes der brittiſchen Kirche und Theologie, wie ſie Gemberg von der ſchottiſchen im Beſondern gegeben hat und wie ſie gegenwärtig vom Hrn. Pfarrer Fliedner zu hoffen ſteht, noch zu wünſchen übrig. Eine ſolche würde einzelne periodiſche Berichte, wie das Vorliegende ſeyn ſoll, bedeutend erleichtern, indem es ihnen als Grundlage und Anſchließungspunkt diente. Da aber keine Darſtellung dieſer Art bei Bearbeitung des Folgenden zu Hülfe ſeyn konnte, ſo darf daſſelbe um ſo mehr auf die Nachſicht des kundigern Leſers Anſprüche machen.

Unter andern Umſtänden, als den gegenwärtigen, wäre von den neueren Erſcheinungen in der engliſchen Kirche zunächſt diejenige hervorzuheben, welche am meiſten unſer eignes kirchliches Leben berührt und (freilich nicht von dem Standpunkt eines ſtrengen Churchman aus betrachtet) den eigentlichen Kern des Glaubenslebens in England bildet, nämlich die ungemeine Thätigkeit in der Verkündigung des göttlichen Wortes durch Miſſionen und Bibelverbreitung, die, einzelner unſeliger, ihr geradehin fremdartiger Auswüchſe ungeachtet, immer doch von einem freien, lebendig evangeliſchen Geiſte belebt iſt und deren Litteratur immer noch die Geſchichte der ununter-

brochenen Entwicklung der Kirche liefert. Daß hiermit keineswegs etwas Vereinzeltes an dem Geſammtleben der Kirche gemeint ſey, wird Jeder leicht zugeben, wenn dabei auf die hiſtoriſche Thatſache hingewieſen wird, daß die Liebe zu jener Thätigkeit immer mit einer beſondern Regſamkeit des gläubig kirchlichen Lebens überhaupt erwacht. Offenbar iſt aber das Band, womit zeither England und Deutſchland in kirchlicher Beziehung am meiſten zuſammenhängen, die gemeinſame Miſſionsthätigkeit und die aus ihr hervorgegangene, beſonders für kirchliche Statiſtik [Kirchenkunde a)] wichtige Litteratur, wobei ſich England freilich bis jetzt noch überwiegend mittheilend und Deutſchland mehr empfangend verhält, wie überhaupt die deutſche Theologie in England nur immer ſehr wenig berückſichtigt iſt. Erſt ganz kürzlich fängt man mit dem Studium der ſchönen Litteratur und der Sprache Deutſchlands und mit den wiſſenſchaftlichen Reiſen hierher auch allmählig wieder an, aus den Theologen unſers Vaterlandes zu ſchöpfen, und es ſteht zu erwarten, daß die dort neuerdings bekannt gewordenen, der praktiſchen Richtung der Engländer verwandteren Neander, Tweſten, Tholuck (worüber ſpäter ein Mehreres) mit der Zeit ſo eingebürgert werden, wie es Mosheim und Michaelis bisher geweſen ſind. — Aus dieſem Mangel an Benutzung der Deutſchen erklärt es ſich, wie in andern theologiſchen Diſciplinen, namentlich der hiſtoriſch und grammatiſch kritiſchen Exegeſe und der wiſſenſchaftlichen Dogmatik, England hinter Deutſchland zurückblieb, während es in der Apologetik, Polemik und ganz beſonders in der Kirchengeſchichte und in deren Ausgange, der Kirchenkunde, theils gleichen Schritt gehalten hat, theils

a) Wir finden dieſen deutſchen Ausdruck einfacher, bezeichnender und den Ausdrücken für die entſprechenden Wiſſenſchaften, Völkergeſchichte und Völkerkunde, entſprechender.

voraus geeilt ist; denn eben dies gilt von der englischen Theologie im Allgemeinen, wenn man nur das Verhältniß der gesammten englischen wissenschaftlichen Litteratur zur gesammten deutschen überhaupt im Auge behält: daß in dieser sich vorherrschend die Richtung zu wissenschaftlicher Bearbeitung des Materials, in jener aber zur Herbeischaffung und Produktion desselben offenbart. Die Leistungen in jenen beiden historischen Disciplinen sind um so fühlbarer, als bei uns in der einen, der Kirchenkunde, seit Stäudlin gar nichts geschehen, und in der andern, der Kirchengeschichte, die schönsten, unerreichten Leistungen noch erst die ältere und mittlere Geschichte umfassen, während die Engländer, die auch hier wieder mehr biographisches Material für einzelne, kleinere Zeitabschnitte als umfassendere Darstellungen für ganze Zeiträume liefern, sich hierbei am Meisten in der Zeit der Reformation bewegen, diese von den frühesten Versuchen seit Wycliffe an gerechnet. — Die historische Theologie und in ihr die durch die Missionsthätigkeit angeregte Seite der Kirchenkunde ist es also, von wo aus die beiden Länder sich am Meisten berühren. Von Deutschland aus erhielt England in der Blüthezeit der A. H. Frankeschen Schule den Hauptanstoß zu dieser Wirksamkeit für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, und an der Liebe zu dieser Wirksamkeit erkannten beide ihre innige Gemeinschaft in dem Glauben wieder, als in Deutschland nach einer Zeit der Unterbrechung, während der Periode des Unglaubens, das Bedürfniß eines lebendigen Glaubens wieder allgemeiner gefühlt ward. Wir würden demnach auf diese Seite des kirchlichen und theologischen Lebens in England und somit auf die historische Theologie dieses Landes zunächst die Aufmerksamkeit hinlenken, wenn nicht die in der allerneuesten Zeit, seit dem Anfange des gegenwärtigen Ministeriums entstandene Bewegung dieselbe überwiegend auf sich zöge.

Alle Reviews, alle Papers, alle Meetings und alle Assemblies drehen ſich in dieſer Zeit nur um den einen Gegenſtand, der die Anhänger aller kirchlichen Richtungen und Partheien gleichmäßig auf den litterariſchen Kampfplatz ruft: — die Reform. Jeder weiß, daß dieſe, lange mit Bedenken vorhergeſehene, Frage mit gewaltiger Hand an dem beſtehenden Gebäude des Staats wie der Kirche rüttelt und die, anfangs in Flugſchriften erörterten, Streitfragen ergießen ſich jetzt in zahlreiche ſelbſtſtändige Abhandlungen. Wie überhaupt die engliſche theologiſche Litteratur der neueſten Zeit bändereich iſt (— allein der London Catalogue von 1831 zählt unter der Ueberſchrift „Divinity and Ecclesiastical History" 3400 ſeit dem Jahre 1810 erſchienene Werke —), ſo zeigen die Times und der Courier faſt täglich neue Pamphlets über kirchliche Reform an. Es kann hier nicht die Abſicht ſeyn, einer Vollſtändigkeit in der Aufzählung und Charakteriſtik dieſer Schriften nachzukommen, als vielmehr nur diejenigen vorzuführen, welche das meiſte Aufſehen erregt haben und ſich ganz inmitten dieſes Kampfes bewegen. Dies iſt um ſo thunlicher, als wirklich eine Schrift, ausgegangen von der radicalen Reformpartei, neuerdings der eigentliche Zankapfel des ganzen Kirchenkampfes geworden iſt. Wie in allen litterariſchen Kämpfen nemlich haben ſich auch hier gewiſſe Partheien herausgeſtellt, die wir am Beſten ſo bezeichnen zu können glauben:

1) die ſtarren, hartnäckigen Tories, Vertheidiger des beſtehenden Syſtems der Established Church in allen ihren Einzelnheiten; ihr gegenüber

2) die radicalen Whigs, welche das ganze Gebäude des Establishment von dem Staate ablöſen und es dann ſeinem, wie ſie hoffen, von ſelbſt erfolgenden Sturze hingeben und, was nicht von ſelbſt fällt, niederreißen wollen; die ſich von jenen ältern Whigs dadurch unterſcheiden,

daß sie nicht nur die Kirche von der anmaßenden Gewalt der Prälaten, sondern auch des Königs und der weltlichen Macht überhaupt frei zu halten suchen; und

3) die Mitte zwischen beiden, jene gemäßigten Tories, welche das Wesen des episkopalen Establishment in seiner Verbindung mit dem Staate als das heilsamste und volksthümlichste anerkennen, jedoch, wie sie sagen, nicht Peace! Peace! rufen, sondern meinen, daß in der Liturgie, in der Kirchenzucht und in der Anwendung und Vertheilung des kirchlichen Eigenthums (besonders des Kathedraleigenthums) eine Verbesserung zu wünschen wäre.

Zu der ersten Parthei gehören im Durchschnitt die orthodoxen Churchmen, zu der zweiten die meisten Dissenters und viele Laien der High-Church und zur dritten die gemäßigten unter denen, welche man mit dem, übrigens höchst schwankenden, Namen der Evangelical bezeichnet. Wenn wir diese Partheien nach ihrem Standpunkte zum Evangelium bezeichnen wollten, so würden wir im Allgemeinen zur ersten Parthei einerseits die starr orthodoxen, an den äußerlich kirchlichen Satzungen klebenden, übrigens ehrenwerthen Männer, andrerseits jene religiös indifferenten Aristokraten zählen, welche durch jede Reform eine Störung ihres gemächlichen Zustandes befürchten; — zur zweiten entgegengesetzten Parthei einerseits alle diejenigen, welche, des todten Formenwesens und der beklagenswerthen Mißbräuche und Auswüchse der Kirche sich bewußt geworden, allerdings das Bedürfniß eines lebendigeren Christenthums haben, nun aber mit ungeschickter Hand und übertriebenem Eifer alles Bestehende niederreißen und dann eine Kirche nach ihrem Bedünken, engherzig und einseitig, sey es paulisch oder apollisch oder kephisch, machen wollen, ohne zu bedenken, daß Gott in verschiedenen Formen das gemeinsame Gedeihen gebe, andererseits aber auch diejenigen, welchen das Evangelium durchaus fern und nur die Umwälzung

am Herzen liegt, die bei jedem Zuſtande zu gewinnen hoffen, welcher nur ein andrer iſt als der jedesmal beſtehende; — zur dritten Parthei würden wir jene Offenbarungsgläubigen zählen, welche wiſſen, daß das wahre Heil der Kirche nicht von außen kommt und auch nicht an äußere Formen gebunden iſt, daß vielmehr dieſe ſelbſt fallen und heilſamere ſich ſtatt ihrer erbauen werden, wenn im Innern ein lebendigerer Glaube erbaut worden iſt, die daher auch nur das innere Leben der Kirche, nicht ihre äußere Geſtaltung zu reformiren trachten. Es kann uns nicht einfallen, hiermit etwa ſtreng beſtimmte Grenzen ziehen zu wollen, da wir ſonſt nach dem oben Geſagten z. B. die meiſten Diſſenter für blinde Eiferer oder Ungläubige halten müßten, während wir hingegen glauben, daß dieſe in vielen Fällen der High-Church das ſind, wofür ein Mitglied dieſer Kirche ſelbſt ſie übertriebener Weiſe durchgehends hält: nemlich „das Salz der Erde," und während auch ein Diſſenter ſchwer zur erſten Parthei gehören kann, ſo werden wir unten das ſchöne Beiſpiel eines ſolchen finden, der eine gemäßigt toriſtiſche Richtung behauptet.

Wir werden dieſe Partheien nun dadurch näher zu charakteriſiren ſuchen, daß wir die Richtung Einzelner aus ihnen, welche beſonders geeignet ſind, die Parthei zu vertreten, nach ihren Schriften in Angelegenheit der Kirchenreform aufweiſen.

Die oben erwähnte Schrift, welche das Kirchengebäude Englands in allen ſeinen Theilen umgewandelt haben will, iſt:

(1) „An Address to His Grace the Archbishop of York on the present State of the Church of England. By R. M. Beverley, Esq."

wozu noch die von demſelben Verf. erſchienenen beiden Schriften:

(2) „The Tombs of the Prophets." Beverley, 1832.

(3) „A second Letter," ebenfalls an den Erzbischof von York, — gehören.

Diesen Schriften nach sieht Hr. Beverley, den wir hier als den Repräsentanten der radicalen Reformparthei betrachten können, in der Kirche Englands nicht mehr und nicht minder als „die eigentliche Hure von Babel." Ungeachtet sein demnächst zu erwähnender Gegner, Hr. Robinson, ihm mit Recht vorwirft, daß er in seiner Sprache sowohl gegen Geist und Buchstaben des Christenthums, wie gegen gute Sitte und Höflichkeit verstoße, so können wir doch nicht umhin, einige, gerade der gerügten, Stellen herauszuheben, theils weil sie eine Beimischung von Wahrheit enthalten und auf jene verjährten Formen (die kirchlichen rotten boroughs), welche Gegenstand des Reformkampfs sind, hinweisen, theils um ein Beispiel der heftigen Sprache dieser Leute zu geben: (Pamphlet I. pag. 11.) „Was sind die Arbeiten, Wachen, Fasten, Gefahren und Kämpfe unsrer freiherrlichen Bischöfe? Diese heiligen Männer bringen vielleicht manche schlaflose Nacht auf der ersten Stufe ihrer Erhöhung hin, um die Mittel zu entdecken, durch welche sie doch der Verfolgung von Landaff oder Bristol [a]) und anderer armseliger Sitze, womit sie sich unangenehm beläftigt finden, entgehen könnten. Um diese magere Märtyrschaft los zu seyn, haben sie manchen Kampf mit dem Satan, und manche Thränen und Seufzer. Kraft vieles Abstimmens und Schacherns im Hause der Lords wird so ein Kämpfer denn etwa nach Exeter übergesetzt, wobei seine apostolische Tasche mit einer größern Anzahl orthodoxer Guineen angefüllt wird." — — (Ebendas.:) „Im Laufe der Zeit wird Wincheſter oder Durham [b]) vacant —; siehe da

a) Bisthümer vom geringsten Einkommen.

b) deren Einkommen das von Landaff etwa um das achtfache übertrifft.

ſammeln ſich die Adler um das Aas: laut iſt das Geſchrei der apoſtoliſchen Geier." — (pag. 12.) „Wer kann läugnen, daß Ausbrüche dieſer Art häufig vorkommen? Ich könnte faſt auf die ganze Bank der Biſchöfe ſeit den letzten 30 Jahren hinweiſen." — (pag. 25.) „Das Bild des Chriſtenthums unſrer Tage iſt leicht zu beſchreiben: Ein junger Geiſtlicher von ſehr gutem Ausſehen, mit ſchöner Stimme, — ein ſehr reiches Auskommen, mit geringer gelegentlicher Dienſtpflicht (welches Geringe von dem Curaten beſorgt wird), eine hübſche Kirche, neu vergoldet und abgeputzt; recht warme Oefen und behagliche Sitze; eine blinkende Altarplatte; roth-maroquin Commonprayerbücher vom Diener getragen; ein trockner Weg bis zur Kirchthüre; — angekaufte Predigten, die nicht über 20 Minuten dauern; — um Oſtern ein Abendmahl und eine völlige Unkenntniß aller Dissenter Chapels: das iſt die rechte Urpfarre, das iſt „unſer ehrwürdiges Establishment," das iſt Mutterkirche in ihrem bräutlichen Aufzuge. Was darüber iſt, das iſt Fanatismus. „Draußen ſind die Hunde und die Hurer" — aber innerhalb ihres Schooßes iſt der Himmel auf Erden. — Da ich indeß noch ein Paar Worte über jene jungen Herren zu ſagen habe, welche den apoſtoliſchen Körper in England ausmachen, ſo erbitte ich mir Ew. Gnaden Aufmerkſamkeit zu einigen kurzen Bemerkungen über jene Engel, die alljährlich aus dem bodenloſen Abgrunde von Oxfort und Cambridge ausgeſandt werden." — Hr. Beverley ergießt ſich nun in Klagen über das Weſen der Univerſitätsjugend, welche allerdings nur einen, freilich nicht unbedeutenden, Theil derſelben wirklich treffen und mit den Klagen über den der Reform bedürftigen Zuſtand der Univerſitäten der High-Church (worüber unten) zuſammenhängen. Ausnahmen geſtattet Hr. Beverley ſelbſt freilich auch. „Ich weiß kein Lob," ſagt er an einer Stelle, „welches zu groß wäre für manche Geiſtliche, die

ich nennen könnte und die sich als würdige Boten der Lehre des Kreuzes gezeigt haben." — „In Gegenden, die den Universitäten ferner liegen (!), ist die Geistlichkeit allerdings achtungswerther." (p. 26.) — Allein die Minorität derselben ist ihm so groß, daß er, wie Hr. Stonehouse (in dem unten anzuführenden Pamphlet p. 39.) bemerkt, nicht reform oder revolution, sondern extermination derselben will (There is no remedy for this mighty disease of the State, but the amputation of the putid limb). Zur Heilung dieses Uebels müssen nach ihm (p. 35.) „alle kirchlichen Gerichtshöfe aufgehoben, jede Parliamentsacte, welche seit der Regierung Eduards VI. bis zur jetzigen Regierung zu Gunsten der Kirche gegeben ist, widerrufen, die Bischöfe aus dem Hause der Lords entlassen, alle ferneren Angelegenheiten, welche sich auf den künftigen Zustand der Kirche beziehen, gänzlich der Entscheidung der Geistlichkeit überlassen bleiben," und dies weist nun eben auf das hin, was er für das eigentliche Grundübel seiner Kirche und für die Wurzel hält, bei der dies Uebel müsse ausgerissen werden, nemlich:

die Verbindung der Kirche mit dem Staat (das eigentliche Establishment) (p. 31.).

Diese Verbindung scheint ihm nach dem, wie der Staat nun einmal ist, unchristlich. Sie ist die Ursache, daß die Diener der Kirche nicht von den Gliedern der Kirche als solchen, sondern von den Staatsmitgliedern als solchen (z. B. von den Dissentern) unterhalten werden. Daher die Aufrechthaltung des „gehässigen" Zehntensystems; daher wiederum der unverhältnißmäßige Reichthum der Kirche; daher die Sucht des Adels, die Pfarren (Rectoreien) an die jüngern Söhne und andere Begünstigte zu bringen; daher das Curatenwesen mit allen seinen schreienden Misbräuchen [a]); daher die Gleichgültigkeit der

a) In einem vor uns liegenden Blatte (The Courier, v. 8. Mai)

Geiſtlichen gegen die Gemeinden; daher der ariſtokratiſch-hierarchiſche Hochmuth derſelben; daher die Pluralities (daß ein Geiſtlicher im Beſitz mehrerer Pfarren oder Präbenden iſt); daher die Non-residences [a]) (Abweſenheit des Geiſtlichen aus dem Kreiſe ſeiner Wirkſamkeit); daher Alles, worüber ſeit ſo langer Zeit und gegenwärtig ſo nachdrückliche Klage geführt wird. „Dieſe Verbindung der Kirche mit dem Staat," ſagt Hr. B. (cf. the second Letter), „gründet ſich nicht auf die Betrachtung ihrer Nothwendigkeit oder Natürlichkeit, ſondern ihrer Nützlichkeit für den Staat, nicht inſofern er dadurch an Sittlichkeit gewinne, ſondern die ariſtokratiſchen Mitglieder deſſelben ihre ſelbſtſüchtigen Zwecke erreichen." „Durch Staatskirchen wird der chriſtlichen Religion ein Hinderniß in den Weg gelegt; dies lehrt der Zuſtand aller established Churches von Conſtantin bis auf den heutigen Tag." Hr. B. geht nun auch in dieſe Einzelnheiten, welche er in ſeinem zweiten Briefe die „Rudiments of ecclesiastical knowledge" nennt, näher ein. Er ſucht daher namentlich das Zehntenſyſtem in ſeiner ganzen „Gehäſſigkeit und Schriftwidrigkeit" darzuſtellen. Wie ſich in ſeiner Sprache überhaupt etwas ſtreng Antinomiſtiſches offenbart, ſo ſucht er hier zu zeigen, daß die Le-

---

wird eine Verhandlung des Unterhauſes mitgetheilt, und zwar auf den Antrag des Hrn. Hume, „daß man jede Perſon, die mehr als eine kirchliche Würde, ein Beneficium, eine Kirche oder Capelle inne hätte, ſo wie die jedesmalige Einnahme angeben ſolle." Hierbei wird in der weitern Verhandlung authentiſch angegeben, daß England 4254 Curatenſtellen habe, die als Pfarren alle reichliches Einkommen beſäßen; 1393 Curaten aber in England hätten Pfarrhäuſer; 805 wohnten in Privathäuſern. Es ſeyen alſo überhaupt nur 2198 Curaten wirklich da und mindeſtens 2000 Pfarren ohne Geiſtliche.

a) In eben jener Verhandlung des Unterhauſes werden 11—12000 Beneficien für England angegeben, von denen 6120 auf non-reſidente Inhaber kommen, alſo Sinecuren ſind! —

viten als abgeſonderter Stamm in der alten Theokratie durchaus nichts Typiſches haben für die neue. Daher exiſtirt ein Zehntenſyſtem ſchriftgemäß in der neuen ſo wenig, wie es überhaupt noch eine Prieſterſchaft gibt. (There is no one word in the new Testament touching the existence of christian Priests.) Noch viel weniger ſtimmt die Idee von Diöceſanbiſchöfen mit der Urkirche überein. Hierfür bringt er die Gründe bei, daß 1. (nach den bekannten Stellen Ap. Geſch. 20, 17 ff., Tit. 1, 6. 7.) die Ausdrücke Biſchöfe und Presbyteren promiſcue gebraucht würden und deshalb auch ihr Amt daſſelbe geweſen, und 2. die Zahl der Chriſten in den Kreiſen, wo ein und mehr Biſchöfe genannt würden, zu gering geweſen ſey, als daß man bei jenen Biſchöfen die Vorſtellung von Diöceſanbiſchöfen haben könnte. Er beſchuldigt daher die Bibelüberſetzer ſeiner Kirche, daß ſie die Ausdrücke συμπρεσβύτερος und ἐπισκοποῦντες (1 Petr. 5, 1. 2.) abſichtlich ſchwankend, das erſte mit: „who am also an Elder" und letzteres mit: „taking the oversight thereof," ſtatt mit „Fellow-Elder" und „exercising your Bishopricks" gegeben hätten. —

So wenig ſchlagend und neu auch Hrn. B's. Darlegungen ſind, ſo iſt ſeine Sprache und die beigemiſchte Wahrheit doch ganz geeignet, minder Bedächtige für ſeine Anſichten zu gewinnen und in ſeinen Eifer mit fortzureißen. Die Eclectic Review (XVIII, 4.) ſagt von ſeinem Pamphlet bald nach deſſen Erſcheinen: „Es ſtreut den ausſchweifendſten Tadel über die ganze Corporation der Landesgeiſtlichkeit aus und bedroht ſie in klaren Worten mit einer baldigen Confiscation alles kirchlichen Eigenthums, mit einer Sündfluth von Reform, die ſie in einer Woge apoſtoliſcher Armuth erſäufen ſoll. Das Erſcheinen und der reißend ſchnelle Verkauf eines Pamphlets wie dieſes zeigt die Richtung an, in welcher der Wind in die Segel ſetzen will, und die established Church hatte vielleicht nie

mehr Grund, über die Verbreitung eines Geiſtes tiefer Abneigung vor ihr unter den Laien ihrer eigenen Gemeinſchaft beſorgt zu ſeyn, als jetzt.

Unter den Gegnern des Herrn B. erſcheint zunächſt Herr Mark Robinſon in der Schrift:

A Letter to R. M. Beverley Esq. in answer to his Address to His Grace the Archbishop of York on „the present State of the Church of England" with Remarks on „the Tombs of the Prophets." Beverley, 1832. (Pr. 12 Gr.)

2. ein Friend of the Truth in der Schrift:

The Church of England. Is she the Right Church, or the prostitute of Babel? London, 1832. (Pr. 16 Gr.)

3. Herr Stonehouſe in der Schrift:

A few observations on „the Rudiments of ecclesiastical knowledge" as stated in a second Letter etc. of R. M. Beverley Esq. London, 1832.,

wovon die 1. und 3. uns vorliegen.

Was Herr Beverley für die Radicalen, das iſt Herr Mark Robinſon für die ſtrengen Tories. Seine oben angegebene Schrift hat bereits mehrere Auflagen erlebt, und die Churchmen ſeiner Anſicht ſehen darin alle Reformmänner ihrer Tage geſchlagen. Unläugbar iſt dieſe Schrift mit Sprachfeinheit und Gewandtheit geſchrieben, nur nicht gar fein läßt Herr Robinſon ſich zu oft merken, daß er zu großen Werth darauf lege. — Nachdem der Verf. S. 1 — 5 die grobe (coarse) Sprache des Herrn Beverley gerügt hat, beginnt er die Vertheidigung des angegriffenen Princips der Verbindung zwiſchen Kirche und Staat. Wir müſſen hier nun ein für allemal die Klage ausſprechen, daß ſich in der Sprache aller zu dieſer Parthei gehörenden oder ſich hinneigenden Schriftſteller (z. B. auch des Chriſtian Obſerver, ſ. unten) immer eine, mitunter craſſe, Vermiſchung und Verwechslung einer bloß ſichtbaren Kirche mit der unſichtbaren offen-

bart, so daß man zuweilen einen römisch-katholischen Schriftsteller zu lesen glaubt.

Um die Sache in Betreff der Zehnten seinem Gegner klar zu machen, gibt Herr R. folgendes Beispiel: Ansiedler lassen sich in der Südsee nieder; ordnen zuerst alle bürgerlichen Verhältnisse und denken darauf auch an die Pflege der Religion. Sollen sie dieselbe einem Jeden überlassen, oder zu einem Establishment schreiten, indem sie eigne Religionslehrer auf gemeinschaftliche Kosten halten? Gesetzt die Majorität stimmt für das Letzte und setzt einen Zehntheil des Landes zu dem Unterhalt jener Lehrer aus. Wird sich die Minorität darüber beklagen? Herr R. glaubt: ja — doch hätte sie keinen hinreichenden Grund dazu; denn sie würde zwar einwenden, daß sie sich (wie die Dissenter) nicht zu einer und derselben Form des Christenthums mit der Majorität bekännte, und, da die Religion lediglich eine Sache zwischen Gott und eines Menschen eigenem Gewissen sey, sie sich nach ihrem Ermessen eigene Lehrer halten würde, die mit ihren religiösen Ueberzeugungen übereinstimmten; daß sie sich also einer solchen Verwendung des öffentlichen Eigenthums widersetzte, da es doch drückend seyn würde, neben den eigenen auch noch die Nationalgeistlichen zu unterhalten: — jedoch — die Majorität würde erwidern, diese Härte sey bloß scheinbar (?), denn (p. 8): es ließe sich voraussehen, daß die Anstellung hinreichender Lehrer, wenn dieselbe dem Eifer der Einzelnen überlassen bliebe, nicht zu Stande und der gesellige und sittliche Zustand des Staats in die größte Gefahr kommen würde. Die religiöse Erziehung habe zwei Ziele, einerseits, die Menschen für den Himmel vorzubereiten, andrerseits, sie zu tüchtigen, guten Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft zu bilden. Im Verhältniß nun, wie das Letztere in einer Commüne erreicht werde, sey das öffentliche und Privateigenthum ꝛc. gesichert, und an dieser Wohlthat nehme

auch jene Minorität gleichen Theil mit der Majorität. Daher müſſe ſie auch einen Theil der Koſten dieſer bürgerlichen Wohlthat tragen. Wenn die Diſſenter ſich der Abgaben der Zehnten widerſetzten, ſo ſey es mithin daſſelbe, als ob Einer die Beiſteuer für die Gaserleuchtung, welche die Majorität einrichte, verweigere, da er es vorziehe, ſeinerſeits Oellampen zu brennen ꝛc. — S. 9 u. ff. weiſt nun Herr Rob. hierbei auf die Geſchichte der engliſchen Kirche zurück: — ſchon eine Synode vom Jahr 786 habe die Zahlung der Zehnten ſtreng befohlen (Blackstone's Commentaries Vol. II. p. 24). Ihre erſte Entſtehung führe auf die Einführung des Chriſtenthums in England unter den ſächſiſchen Königen zurück. Damals waren der Chriſten wenige und das Land ſparſam bewohnt. Ein Biſchof hatte eine gewiſſe Anzahl Geiſtlicher, die bei ihm lebten, mit denen er umherreiſte, und die er ausſandte, wo es ihrer bedurfte. Dieſe Geiſtlichkeit wurde unterhalten, indem alle Chriſten Opfergaben brachten (beſonders um Pfingſten), nämlich: einen Theil aller Arten ihres Eigenthums, zur Erntezeit einen Theil (gewöhnlich den zehnten) der Feldfrüchte. Alles dies erhielt allein der Biſchof, der die übrigen Geiſtlichen unterhielt. Bald wünſchten indeß die Beſitzer großer Ländereien, einen Geiſtlichen ſtehend bei ſich zu haben, und machten einen Vertrag mit dem Biſchofe, ihm einen ſolchen zu überlaſſen, wofür ſie ſich verpflichteten, eine Kirche zu bauen und den Zehnten aller Feldfrüchte dem Geiſtlichen zu geben. So entſtanden die Parishes (deren völlige Einrichtung nach Einigen unter Erzbiſchof Honoroſius um 630, nach Andern unter König Edgar um 970 zu Stande kam). In einigen Fällen zog ein Edelmann es vor, den Zehnten an ein nahe gelegenes Kloſter oder Convent zu geben, wofür dieſe ihm einen Geiſtlichen halten mußten. So entſtanden die Vicarages. Das Kloſter erhielt näm-

lich den großen Zehnten und gab den kleinen Zehnten an den Vicar. Die Edlen fuhren indeß fort, jene Opfergaben darzubringen, die später den Namen Pentecostals erhielten und an die Cathedrale bezahlt wurden, als die Bischöfe anderweitig versorgt waren. So sind die Zehnten (p. 11) also freie Gaben der Grundeigenthümer, nicht aber (p. 13) des Parliaments, auch nicht der Nation im Ganzen, und demnach kann weder jenes, noch diese die Geistlichkeit derselben berauben, ohne ihr einen gleichgeltenden Ersatz dafür zu geben. — Wenn Herr Beverley das Zehntensystem ein „gehässiges" nennt, so findet Herr R. darin eine Blasphemie, indem Gott der Urheber desselben sey, und beweist aus Michaelis (Commentar. on the Laws of Moses. Vol. I. p. 252), daß das Einkommen der englischen Geistlichkeit noch lange nicht dem der jüdischen Priester gleich komme; da ein jedes levitisches Individuum soviel aus den Zehnten erhielt, als 5 Israeliten auf ihren Feldern baueten, oder von ihren Heerden gewannen. — Die Stellen, welche Herr Robins. (p. 15) von der hohen Achtung der Kirchenväter vor dem Zehntenwesen anführt, wird wohl Niemand, am wenigsten aber Herr Bev., als Stützen seiner Behauptung einer Gültigkeit der Zehnten in der neuen Theokratie von ihm annehmen. — Daß die apostolische Kirche als Kirche Eigenthum besäße, folgert er aus Act. 4, 32, unterstützt seine Ansicht über das kirchliche Eigenthum und über Verbindung zwischen Kirche und Staat mit Stellen aus geachteten englischen Schriftstellern und den Reformatoren, und schließt diese Beibringung von Autoritäten mit der Verweisung auf den 37ten der 39 Artikel, vor denen Herr B. früher seine Achtung ausgesprochen hatte: „des Königs Maj. hat die Hauptgewalt in diesem Reiche England; ihm steht die Hauptverwaltung aller Güter seines Reiches zu, sie seyen kirchlich, oder bürgerlich" ꝛc. (p. 17 — 26). — Nachdem Herr

R. hiermit die Schriftgemäßheit ꝛc. des Establishment bewieſen zu haben glaubt, kommt er auf den Gegenſtand, über den wir bei den Schriftſtellern die widerſprechendſten Angaben finden, nämlich ob das Beſitzthum der engliſchen Kirche ein reiches oder armes ſey. Es iſt unbegreiflich, welch ein Dunkel hierüber verbreitet iſt, und dieſer Umſtand ſollte ſchon von vorn herein entweder auf Unermeßlichkeit des Reichthums oder auf ſchlechte Verwaltung ſchließen laſſen. Herr R. zeigt nun (nach Miller's unten zu erwähnender Schrift), daß die Kirche Englands vor der Reformation zwar reich, dieſer Reichthum aber größtentheils in den Klöſtern enthalten geweſen ſey. Viele frühere der Kirche gehörende Zehnten ſeyen nämlich, ſeit der Verbindung dieſer Kirche mit der römiſchen unter Wilhelm dem Eroberer, an die Mönchsorden geſchenkt, bei denen ſich bald ein Uebergewicht an Reichthum gezeigt hätte. Dieſe allein hatten alles Unterrichtsweſen an ſich gezogen und verſorgten das Land mit ärztlichem und rechtskenntlichem Rathe ꝛc., ſie nahmen Reiſende und Schutzſuchende auf; ſie waren die einzigen Banken des Landes, aus denen die Güterbeſitzer ſich Geld entliehen und denen ſie endlich die verſchuldeten Güter verkauften. Dieſer Reichthum der Klöſter aber ſey nicht auf die engliſch reformirte Kirche gekommen, vielmehr ſelbſt jener Urbeſitz der altengliſchen Kirche zugleich mit dem Kloſterreichthum eingezogen worden, ſo daß alſo die Kirche nicht über zwei Drittel des Eigenthums, welches ſie vor ihrem Fall unter die Herrſchaft des Pabſtes, und nicht ein Fünftel von dem beſitze, was ſie (mit Einſchluß der Klöſter) vor der Reformation gehabt habe. Die Vorſtellung von der engliſchen Kirche als einer übermäßig reichen ſey alſo falſch. Wenn Herr Bev. die amerikaniſche Kirche in dieſer Beziehung als Muſter anführt, ſo zeigt Herr Rob., daß dieſe (z. B. in New York) durch die Geſchenke an Ländereien, welche ſie in wohl-

feilen Zeiten erhalten, nunmehr durch das Wachsthum des Werthes dieser Ländereien täglich reicher werde und einer Zeit entgegen gehe, wo sie reicher seyn werde, als die römisch-englische Kirche vor der Reformation gewesen sey. — Eben so verhalte es sich mit dem Reichthum der einzelnen Geistlichen. In England und Wales seyen 4361 Pfründen, welche unter 150 Pf. jährliche Einnahme (ja 10 davon unter 12 Pf.) hätten, und diese Dürftigkeit sey die Ursache der Nonresidenzen und Pluralitäten. Nach einer Abschätzung im Unterhause seyen nur etwa zwei Drittel des englischen Bodens bezehntet, das übrige zehntenfrei. England und Wales hätten 10,693 Pfarren, von denen etwa 3400 keine Zehnten mehr, sondern dafür, nach den Inclosure Acts, Land bekommen haben sollten. Da aber von diesen wenigstens die Hälfte kein Land wirklich erhalten hätte, — so seyen nur 9000 Pfarren mit Zehnten vorhanden. Nun rechnet Herr Rob. 1,722,448 Pf. jährlicher Zehnten für die gesammte Geistlichkeit (Herr Bev. rechnet 5,000,000), so daß auf jeden Pfarrer bei gleicher Theilung 191 Pf. kommen würden, wenn der Weizen 6 Pf. 8 Sh. d. Quarter, während er jetzt nicht 4 Pf. kostet. Eben so seyen auch die Sporteln der Geistlichen keineswegs bedeutend (p. 31—33). — Nachdem Herr R. nun noch die Bischöfe und deren Einkommen gegen Herrn B. in Schutz genommen, geht er (p. 36) zur Vertheidigung der Diöcesanbischöfe als urkirchlicher Beamten über. Hinsichtlich der Synonymen, Bischof und Presbyter, zeigt ihm der Verf. mit Worten aus Bishop Smalridge's Sermons, daß so, wie der Hohepriester ein Priester und Levit genannt werde, so auch der Bischof ein Presbyter, nie aber der Presbyter ein Bischof genannt werde. Seine Vorstellung rührte hierbei von jener falschen Voraussetzung her, daß die sogenannte Diöcese zu klein und eigentlich nur eine Pfarre gewesen sey. Dies beruhe aber auf dem Gebrauch des

Wortes ἐκκλησία bei den Alten für jeglichen Gemeinden-complex, ſo daß z. B. die berühmte Diöceſe von Antiochia immer nur noch eine Church, nicht mehrere Churches genannt würde. So nenne auch ſelbſt Beda Venerab. (ecclesiast. History c. 18.) noch die Diöceſe von Canterbury ꝛc. Church (p. 40); Dioecesis und Parochia, woraus das engl. Parish = Pfarre, würden von ihnen ſynonym gebraucht und daher der Irrthum. Wie groß die einzelnen Kirchen in den erſten Jahrhunderten geweſen ſeyen, zeigt Herr R. z. B. für Jeruſalem im apoſtol. Zeitalter aus Act. 1, 15 vergl. mit Act. 2, 41. 47; 4, 4; 6, 7; für die ſpätern Jahrhunderte aus den Kirchenvätern (p. 40—42). — Was die folgende Widerlegung des beverleyſchen Angriffs auf die Kirche als eine parliamentary Church betrifft, ſo dreht Herr R. die Sache ſo, als wolle der Gegner alle Gewalt in den Händen der Geiſtlichen wiſſen und den Laien durchaus keinen Antheil an der Kirchenleitung zugeſtehen, während dieſer nur die Einmiſchung weltlicher Behörden als ſolcher und damit die Einmiſchung unkirchlicher Principien in das Kirchenregiment bekämpft. Es iſt daher eine Vermittlung dieſer Extreme, die für die Worte der Gegner eigentlich blind ſind, ſchwer zu hoffen. Daher kann denn auch Herr R. die Widerſprüche nicht begreifen, in welche ihm Herr B. zu verfallen ſcheint, wenn er z. B. der Geiſtlichkeit, die er doch ſo hart mitnimmt, alles Kirchenregiment geben wolle, oder, wenn er es wiederum an dem Methodismus beklagt, daß das Volk nicht repräſentirt werde (p. 42—45). „Wie unendlich beſſer," ſagt Herr R., „iſt unſre Kirchenverfaſſung, welche die Gewalt planmäßig zwiſchen Geiſtlichen und Laien theilt. Aehnlich den jüdiſchen Königen werden die unſrigen ſowohl geſalbt wie gekrönt, damit ſie dem zwiefachen, wichtigen Dienſt vorſtehen, das Haupt der bürgerlichen wie der kirchlichen Stände des Reichs zu ſeyn. Indem unſre Kirche die kirchlichen Angelegenheiten in die Hände der

beiden geistlichen Häuser a) einerseits und der beiden Laienhäuser (der Lords und der Gemeinen) andrerseits legt, und dem Könige das Veto gibt, wie in den bürgerlichen Angelegenheiten der Nation, so folgen wir ganz dem aus Act. 15. für das erste Concil zu Jerusalem herzuleitenden Verwaltungsprincip, wo die Apostel, Aeltesten und die Brüder vereint unter der göttlichen Leitung jenen Beschluß faßten." Des Verf. Anhänglichkeit an seine Kirche äußert sich zuweilen auf innige und rührende Weise. So z. B. am Schluß dieses Theils der Abhandlung: „Ich hoffe, daß Gott nach seiner gnädigen Vorsehung diesen Segen unsrer Kirche uns bewahren wird, so lange Sonne und Mond am Himmel scheinen. Denn, haben wir auch einst einen Jaffery unter den Richtern und einen Laud auf der Bank der Bischöfe gehabt (ich will diese keineswegs in eine Klasse setzen), so leben wir doch nun Gottlob! in ganz andern Zeiten, in Zeiten, wo unsre Bischöfe das Evangelium des Friedens verkündigen und unsre Richter das Gesetz der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit handhaben, in Zeiten, da — ob auch manche Geistliche ihres Namens unwürdig seyen — doch tausend andre eine Zierde des Evangeliums sind durch die Frömmigkeit und Wirksamkeit ihres Lebens, wie durch die Reinheit ihrer Lehre." Am Ende des Pamphlets (p. 54 — 59) ist ein Postscript über einige Persönlichkeiten zwischen den beiden Gegnern angehängt, die wir hier übergehen, wie sie von Herrn R. selbst hätten übergangen werden sollen.

Wir haben die bisher bemerkten Schriften weitläufiger behandelt und werden uns nun über die folgenden

---

a) Houses of Convocation, das obere aus den Erzbischöfen und Bischöfen, das untere aus der übrigen Geistlichkeit bestehend. Heinrich VIII. beschränkte ihre Gewalt und seit Wilhelm III. sind sie nur noch nominell und ganz außer Thätigkeit.

kürzer faſſen können. Die sub Nr. 2 angeführte Schrift iſt uns nicht zugekommen. Der Verf. der 3. Schrift, Herr Stonehouſe, beſchränkt ſich darauf, Herrn B's. „Rudimente kirchlicher Erkenntniß" von ihrer falſchen Seite zu beleuchten. Er thut dies in einer ſchulſteifen, logiſchen Formſprache, die ſo ganz den Cantab oder Oxonian, den Zögling engliſcher Univerſitäten, verräth. Die bekämpften „Rudimente" ſind, daß 1. alle Staatskirchen, welche mehr Reichthum und Macht als andre Religionsgeſellſchaften beſitzen, nothwendig Maſchinen der Tyrannei, des Laſters und der Uneinigkeit ſeyn müſſen, daß 2. dem Chriſtenthum durch Staatskirchen ein Hinderniß gelegt würde, und 3 — 7. die ſchon bemerkten Angriffe auf die Geiſtlichkeit des Landes. (p. 1 — 15.) Der Verf. geht dann noch auf einzelne „Irrthümer" des Herrn Bev. ein. „Es iſt ein unbezweifeltes Axiom", ſagt z. B. Herr B., „daß kein Menſch genöthigt werden darf, eine Religion zu unterhalten, zu der er ſich nicht bekennt, — und eben ſo iſt es ein chriſtliches Axiom, daß kein Menſch ſelbſt die Religion, zu der er ſich bekennt, zu unterhalten braucht, es ſey denn, daß er es ſelbſt wolle." Darauf antwortet unſer Verf.: der Diſſenter gebe nur einen ſehr geringen Beitrag zum Unterhalt der Kirchengebäude, wovon ja auch die Geiſtlichkeit keinen Vortheil ziehe; was aber den Zehnten betreffe, ſo gebe der bezehntete Diſſenter ja nur der Kirche, was er nie beſeſſen, ſondern was von jeher der Kirche gehört hätte. Als er das Gut gekauft, habe er ja ſchon gewußt, daß dieſer Zehnte der Kirche gehöre, da er ja ſonſt das Gut würde höher bezahlt haben. — S. 19 u. ff. behandelt der Verf. Herrn B's. Anſicht von dem allgemeinen Prieſterthum der Chriſten, wo man wieder beklagen muß, daß die freilich ſchon ſcharf ausgeſprochenen Sätze des Gegners hier abſichtlich noch mehr auf die Spitze getrieben werden und ſo eine Verſtändigung unmöglich wird. So, wenn der Verf. aus des

Gegners Behauptung eines allgemeinen Priesterthums die Consequenz einer Behauptung des allgemeinen Königsthums zieht und nun in ihm einen Aufrührer und Demagogen argwöhnt!! — Gegen das Ende seines Pamphlets (pag. 39) bekennt der Verf. übrigens selbst, daß er auch nicht blind sey gegen die Mängel, welche in dieser Zeit an dem Establishment sich fänden, und wünscht in der Liturgie, in der Kirchenzucht und in der bessern Verwendung des Cathedraleigenthums eine reform (nur keine revolution), wodurch er sich jener gemäßigten Parthei näher stellt.

Wir führen nun zunächst zwei Schriften auf, welche die Sache der Reform aus dem Gesichtspunkte des canonischen Rechts behandeln. Beide Schriften, welche allgemein gute Aufnahme gefunden haben, machen es sich zunächst zur Aufgabe, darzuthun, daß an der Rechtmäßigkeit des kirchlichen Eigenthums, bestehe es nun in Zehnten oder Präbenden, in dem Reichthum der großen Cathedral- oder der Collegiatenkirchen (der Kapitel), oder der Hospitäler ꝛc. ꝛc. a), durchaus nicht zu zweifeln sey, und daher keine Reform da hinaus laufen könne, diesen rechtmäßigen Besitz der Kirche zu nehmen, ohne dafür einen ganz gleichgeltenden Ersatz zu geben. Die Kirche, behaupten sie, sey auch durchaus nicht übermäßig reich, ihr Besitz aber sey einerseits so unzweckmäßig vertheilt, andrerseits so angelegt, daß die Einziehung desselben (nämlich im Zehntenwesen) etwas Gehässiges habe. Beide

a) Lord Henley (p. 20 in der anzuführenden Schrift: a Plan of Church Reform) theilt die Kirchengüter ein in 1. die der Parochialgeistlichkeit (Zehnten, Pfarrländereien, Sporteln ꝛc.), — 2. die Einkünfte der Bischöfe und 3. das Eigenthum der Dechanten (Deans), Kapitel und Collegiatenkirchen; und es mag wieder als ein Beweis der Unsicherheit in den Angaben hierüber dienen, daß er sich z. B. bei der Angabe der bischöflichen Einkünfte der Worte bedienen muß (p. 24): „sie betragen nach den besten Autoritäten etwa 163,000 Pf. des Jahres."

Verf. machen darauf Pläne, wie dem Uebel abzuhelfen ſey. Es ſind folgende Pamphlets:

1. A Plan of Church Reform. By Lord Henley. II Edition. London 1832. 8.

wovon S. 1 — 64 den status causae auseinanderſetzen und den als Anhang (16 Seiten) folgenden Plan erläutern;

2. die an Lord Grey gerichtete Schrift unter dem Titel: A Letter to the Right Hon. the Earl Grey, on Church Property and Church Reform. By the Rev. I. Miller M. A. Vicar of Pettington, Durham. II. Edition. London 1832. 8.

eine 120 Seiten ſtarke, weitläufige Unterſuchung, welche von dem Kenner des engliſchen Kirchenrechts gewiß mit noch höherem Intereſſe geleſen wird.

Lord Henley führt die Uebel der Kirche auf folgende zurück: 1. die Nonreſidenzen der Geiſtlichkeit, 2. das Innehalten der Pluralitäten und Commendams, 3. daß zahlreiche Pfarren auf dem Lande und ganze Maſſen der Bevölkerung in den Städten ohne ſeßhafte Geiſtliche und ohne Gnadenmittel ſind, während zugleich die größten Revenüen auf Sinecuren verwandt werden, 4. die Translationen der Prälaten und ihre Einmiſchung in Staatsſachen, endlich 5. den Mißbrauch in dem Patronatsrecht der Krone, wodurch dieſelbe ſich einen Einfluß im Parliamente zu verſchaffen vermag. In Betreff des letztern führt der Verf. zwei andre Quellen an (die wir auch ſchon anderweitig gelobt ſahen), nämlich erſtens einen Brief an den Lordcanzler, in Blackwood's Magazine for February 1832, und zweitens einen Artikel über Kirchenreform, in der British Critic or Quarterley Theological Review for January 1832. „So lange", heißt es in der erſteren, „die höheren Stellen der Kirche von denen eingenommen werden, deren Beförderung das Reſultat miniſterieller und parliamentariſcher Ränke iſt, werden auch die Angelegenheiten der Kirche mehr nach zeitlichen als

geistlichen Rücksichten geleitet werden." — — „Alle Partheien kommen darin überein, daß sie das Kirchenpatronat für das Fett ansehen, womit das Räderwerk der Regierung eingeschmiert wird, damit die Maschine stiller und leichter einhergehe." Als Reform schlägt der Lord hier vor, das Kirchenpatronat von der Krone auf eine Committee von 10 unbezahlten Mitgliedern der englischen Kirche zu übertragen, und sich bei Einrichtung dieser Committee an jenen Act Wilhelm's III., bei dessen Thronbesteigung nach der Revolution, anzuschließen. Dieser nämlich fühlte sich als ein Fremdling nicht geschickt, von seiner Macht, Bischöfe zu ernennen, Gebrauch zu machen, und ernannte eine Committee, welche die Wahl leitete (p. 58). — Einen bedeutenden Theil des Cathedraleigenthums und der Sinecurialeinkünfte will der Lord zur Vermehrung der Pfarrsprengel auf dem Lande, zum Aufbau von Pfarrwohnungen, deren Mangel er als die Hauptveranlassung zu Nonresidences ansieht, zu Begabung neuer Kirchen ꝛc. verwandt; von den zu großen Diöcesen, Lincoln, Salisbury ꝛc. Stücke abgetrennt und zwei neue (Windsor und Southwell) errichtet; die Gehalte gleichmäßiger vertheilt wissen ꝛc.

Herr Miller, aus dessen gründlicher, umfassender Schrift, wie wir bemerkten, Herr M. Robinson reichlich geschöpft hat, führt die Reform auf 2 Hauptgesichtspunkte zurück. Alle Gründe der Unzufriedenheit in der Kirche fließen nach ihm 1. aus der Art, wie der Geistliche sein Einkommen bezieht, und 2. aus der Nonresidenz dessen, der ein Gehalt bezieht. Alle übrigen Klagen würden sich unter diese 2 Gesichtspunkte bringen lassen. — Er schlägt nun vor, die Zehnten in eine Kornrente zu verwandeln, und zwar in einer Art, daß alle möglichen Vortheile des Geistlichen wie des Zehntpflichtigen berücksichtigt werden. Er führt hierbei die kleinen Zehnten in den Vicarages (von Heu, Kälbern, Milch, Läm-

mern und Wolle, Kartoffeln, Rüben, Maſtgeld, Geflügeln, Gartenfrüchten ꝛc.) auf große Zehnten von Korn zurück und berechnet nun den jährlichen Durchſchnittspreis. —

Wenn wir die Verfaſſer der beiden ſo eben angeführten Schriften zu keiner der oben bezeichneten Partheien rechnen, ſo geſchieht es, weil ihre Schriften nur bei der einen Seite der äußern Reform ſtehen bleiben und einen mehr kirchenrechtlichen als theologiſchen Standpunkt haben. —

Es bleibt uns nun noch übrig, auf die Reformbeſtrebungen der gemäßigten Parthei hinzuweiſen und wir nennen hier zunächſt den Verf. der anonym und zwar ſeit dem vorigen Jahre erſcheinenden Zeitſchrift:

The Christian's Magazine, or weekly (ſie erſcheint jeden Sonnabend) **miscellany of religious essays, anecdotes, Literature, Biography, Intelligence and Poetry. Vol. I. London 1831.** (vom Jan. bis Aug. jenes Jahres uns bisher zugekommen),

die mit evangeliſcher Freiheit und Innigkeit redigirt wird. Der Herausgeber hatte (nach pag. **354**) ſeine Mitarbeiter um Beiträge über die bevorſtehende Kirchenreform gebeten. In dem Stücke vom 25. Juni befindet ſich ein kleiner Aufſatz über das **Establishment**, unterzeichnet „**Frederick**", in welchem ſich der Geiſt der Radicalen ausſpricht und nur die Zeit herbeigewünſcht wird, wo es heiße: „Sie iſt gefallen, die große Babel!" Der Herausgeber, den wir für einen Diſſenter (Independenten?) halten, macht hierbei die Bemerkung, daß ein ſolcher Sturz des **Establishment** keineswegs wünſchenswerth erſcheine. „Wir hoffen," ſagt er, „die Landeskirche nicht geſtürzt, — ſondern mit gelehrten, frommen, demüthigen und thätigen Dienern angefüllt zu ſehen, und ſind überzeugt, daß die Diſſenter ſich dann freuen werden, ſo wahrhaft chriſtliche Mitarbeiter zu haben in dem großen Werke, die Welt zum Evangelium zu führen." (p. **290.**) Es befinden ſich in dem uns vor-

liegenden Bande unter einer größern Anzahl von Mittheilungen zwei Aufsätze, die im Sinne des Redacteurs geschrieben sind. In dem ersten (p. 338) werden 12 Sätze als Wünsche vieler wahren Freunde des Establishment zu einer Reform desselben („but not its destruction") aufgestellt. Wir theilen sie mit, weil sie uns nach Allem, was wir bisher lasen, ungefähr das Durchschnittsmaß des allgemeinen Reformbedürfnisses auszusprechen scheinen:

1. daß die Geistlichkeit und die Angelegenheiten der Kirche von einer jährlichen Synode, bestehend aus Geistlichen und Laien, oder von einer wirksamen und wohlgewählten Convocation geleitet würden;

2. daß die Bischöfe nicht länger im Oberhause sitzen;

3. daß die Zahl der Bischöfe vermehrt, ihre Macht und ihr Reichthum vermindert würden, um sie zu wahrhaft thätigen „Aufsehern" der Heerde Christi zu machen;

4. daß die Bischöfe von der Geistlichkeit, nicht vom Könige gewählt würden;

5. daß alle geistlichen Sinecuren, wie der Chorherren, Stiftsherren, Präbenden ꝛc. wegfallen und die Fonds auf die Unterhaltung der thätigen Geistlichen verwandt würden;

6. daß eine bessere Weise der Gehaltszahlung statt der Zehnten eingeführt würde;

7. daß einige zweckmäßige Veränderungen mit dem Commonprayer vorgenommen würden, z. B. Abkürzung des Morgengottesdienstes, Weglassung des Vaterunsers, wo es zu häufig wiederholt wird, Revision der Tauf- und Begräbnißformeln, Auslassung der Absolutionsformel bei den zum Krankenbesuche vorgeschriebenen Worten, Auslassung des athanasianischen Glaubenssymbols;

8. daß Allen, welche Kirchen und Kapellen in Verbindung mit dem Establishment bauen und begaben und einen Geistlichen dabei anstellen wollen, ein Recht dazu gegeben würde;

9. daß kein Geiſtlicher mehr als eine Pfründe habe a);

10. daß kein Geiſtlicher ſonſt noch ein bürgerliches Amt bekleide;

11. daß ein Syſtem geiſtlicher Erziehung eingeführt werde, welches tüchtige Diener des Evangeliums für die Kirche bilde (ſ. unten Univerſitätsreform);

12. daß es allen Geiſtlichen, welche gegen die Reform der Kirche ſind, ſobald dieſelbe wirklich zur Ausführung kommt, zuſtehen möge, ihrem Amte zu entſagen, Laien zu werden und Civil- und Militärdienſte anzunehmen.

In etwa derſelben Weiſe ſpricht ſich der Verf. des zweiten Aufſatzes (p. 369) aus. Derſelbe iſt ein diſſentirender, independenter Geiſtlicher. Seine 9 reformatoriſchen Sätze kommen mit den Wünſchen der übrigen gemäßigten Reformer überein. Schön ſpricht ſich derſelbe vorher darüber aus, daß er fern von dem Vorurtheile vieler Diſſenter ſey, deren Liebe nicht die Brüder in der engliſchen Kirche zu umſchließen vermöge, fern davon, die Kirche Englands für eine durchaus gefallene und verderbte zu halten, der nur durch gänzliche Auflöſung zu helfen ſey. „Die Kirche Englands," ſetzt er am Schluſſe

a) Als ein ſchreiendes Beiſpiel von Pluralitäten führt daſſelbe Blatt (p. 108) folgende Thatſache aus der Diöceſe von Ely an: Zu 25 Pfründen in derſelben, wovon eine 6000 Pf., zwei jede 2400, vier zwiſchen 1500 und 2000, vier zwiſchen 1000 und 1500, zwei 1000, zwei 800, eine 500 und neun unter 500 betragen, ſind nur zwei Pfründeninhaber, ſo daß alſo von dieſen über 29,000 Pf. jährlicher Einkünfte zuſammen und nahe an 100,000 Thaler von jedem nach unſerm Gelde bezogen werden!! — und in einem Lande, wo der Nepotismus ſolche Summen vergeudet an unthätige Schwelger, gibt es nach den Parliamentsacten von 1827 (cf. Christian's Mag. p. 443) 2833 wirkliche Seelſorger (Kuraten), die alle unter 90 Pf. und darunter Viele, welche nur 10 Pf. = 66⅔ Thaler jährlich einzunehmen haben. „Viele von dieſen," ſagt unſer Blatt, „haben 1000 bis 1500 Pf. (ihr ganzes väterliches Erbtheil) verwandt, um ſich zur Uebernahme ſolcher Stellen auszubilden." —

hinzu, „ist übrigens reich an großen Gottesgelehrten. Lange habe ich mit Bewunderung und Freude die Schriften ihres Hooker, Taylor, Barrow, Hopkin's, ihres Hall studirt, und es gibt keinen Schriftsteller, zu deren Zeilen ich häufiger und mit ungetheilterer Freude zurückkehre, als zu denen dieser ausgezeichnet begabten Männer. Mit Entzücken lese ich die Commentare ihres Scott; mit Hochachtung die Werke ihres Newton, mit inniger Freude den Nachlaß ihres Cecil; mit Wonne horche ich auf die Unterredungen ihres Wilson, ihres Dale, ihres Dillon und ihres Noels: — doch, bei all meiner Achtung und Bewunderung kann ich unmöglich unempfindlich gegen die zahlreichen und offenbaren Mängel seyn, welche einer leidenschaftslosen Erwägung und einer nachdrücklichen Verbesserung bedürfen."

Bevor wir diesen Abschnitt beschließen, müssen wir den Leser noch auf zwei Stimmen aufmerksam machen, welche sich kürzlich im Christian Observer vernehmen ließen; die eine, ein Correspondent dieses Blattes, nähert sich der radicalen Parthei; die andere, die Redaction selbst, steht den strengen Churchmen näher. (Das Blatt selbst gehört übrigens zu den besten und den noch am meisten wissenschaftlichen unter den theologischen Zeitschriften Englands und bewegt sich in der Sphäre der Evangelical, welchen Namen es jedoch als Partheinamen verbannt wissen will.) — Jener Correspondent spricht sich im Maihefte dieses Jahres S. 306 ff. über Reform aus. Er zeigt zunächst die Wichtigkeit der in Frage stehenden (politischen) Reform für das Interesse des Christenthums und verwirft die Meinung derer, welche wollen, daß der Christ sich nicht um Politik zu bekümmern habe. „Welches Gewicht," sagt er, „hat nicht z. B. die Verhandlung über den Freibrief der ostindischen Companie für die Missionsthätigkeit, die Verhandlungen zur Unterdrückung der Duelle, der Unmäßigkeit, des Handelsbe-

trugs ꝛc. für jeden Chriſten!" — „Wir transportiren einen Armen, der eine vor Hunger ſterbende Familie hat und einen Scheffel Weizen ſtiehlt, und ſagen: currat lex. Wenn aber dabei ein Edelmann einen Burgflecken kauft, um die King's Bench abzuhalten, oder irgend eine Maßregel zu hintertreiben, die dahin zielt, jenen ſchändlichen Handelsunfug aufzuheben, ſo ſind wir in das wahre Mücken- und Cameelſyſtem verſunken." — Ueber das Princip der Kirchenreform ſpricht er ſich ferner dahin aus, daß es ſich hierbei nicht davon handle, der Kirche wiederzugeben, was ſie an geiſtlichem und unweltlichem Sinn ſeit der Reformation verloren habe, ſondern von da die 15 Jahrhunderte zurückzugehen und das Establishment dem nahe zu bringen, was die Urkirche war, nicht, was Canoniſten wie Collier, Bingham und Wheatley als Idealzuſtand aufſtellten, ſondern, was ſich in dem echt apoſtoliſchen Zeitalter und in den eingegebenen Schriften darthue. — — „Die chriſtliche Kirche wußte bis auf Conſtantin nichts von einer Verbindung mit dem Staat, von erzwungener Zahlung, Cathedralbeamten und dem ganzen Apparat unſers Establishment. Hooper, Cranmer, Latimer, Ridley ꝛc. ſtellten die Sache ganz anders." Er ſchließt mit den Worten: „Der einzelne Menſch und die Menſchen als Gemeinde bedürfen einer ſteten Erneuerung. Kirchen werden verderbt, wenn auch Märtyrer und Confeſſoren ſie gegründet und die erſten Bauſteine tief unten an den Haupteckſtein gelegt haben. Es iſt nicht der Grund, welcher ſinkt, noch auch ein Theil des Gebäudes, ſondern die Zuſätze ſpäterer Bauleute, gebildet aus vergänglichen Stoffen und ſchlecht mit dem Urbau verbunden. Der weiſe Chriſt wünſcht, daß das ewige Evangelium unverletzt erhalten und Gelegenheit zum Böſen möglichſt abgeſchnitten werde, indem man alle unnöthige weltliche Anhängſel und Dinge von zweifelhafter Bedeutung entfernt."

Die Redaction macht zu dem obigen Aufſatze die Bemerkung: „den ſichtbaren Schooß der Kirche Englands zu dem vorconſtantiniſchen Zuſtand zurückzuführen, würde ſoviel heißen als überhaupt kein Church-Establishment mehr haben wollen. Es wäre Unrecht, nach ſolchen Zeiten, in denen es überhaupt noch keine chriſtliche Geſetzgebung gab und die vorhandenen Regierungen heidniſch, die Nachfolger Chriſti (wirkliche oder nominelle) kleine zerſtreute Gemeinden waren, die kirchliche Einrichtung unſrer Zeit geſtalten zu wollen, wo wir als Nation Chriſten und öffentliche Anſtalten zur Predigt des Wortes und zur Verwaltung der Sacramente vorhanden ſind." „Wir machen," ſetzt ſie hinzu, „dieſe Bemerkung, damit der Geiſt des Ultraismus nicht die Sache einer heilſamen Reform zurückhalte."

Später theilt nun der Christian Observer May 1832. p. 348. einen Aufſatz: „die Kirche und deren nothwendige Reform" mit, welcher zugleich eine Review folgender hierher gehörender Schriften iſt:

1. The Extension, Security and moral Influence of the united Church of England and Ireland, augmented by a Revision of its Economy. By the Rev. Iohn Riland. London, 1830.
2. The Church in danger from herself. By Iohn Acaster, Vicar. London, 1829.
3. Remedies for the Church in danger. By the same. London, 1830.
4. Church Reform. By a Churchman. 1830. II. Edit.
5. The Liturgy revised etc. by Rob. Cox. London, 1830.
6. Pluralities indefensible. By Richard Newton. London, 1829.
7. Church Establishment considered. By M'Gavin, Esq. Edinburgh, 1830.

Der Verf. dieſer Review macht zuerſt auf die Wichtigkeit der bevorſtehenden reichen Kriſis in der Entwick-

lung der Kirche aufmerkſam. „In ſolchen Zeiten iſt es nöthig," ſagt er, „daß die Wächter des geiſtigen Zion um daſſelbe herumgehen und ſich alle ſeine Zinnen und Bollwerke wohl merken, ſo daß ſie es dem folgenden Geſchlechte berichten können. Es iſt nöthig, alle ſeine Seiten mit der Lampe der Wahrheit zu beleuchten." — — „Der Ruf: „die Kirche iſt in Gefahr!" iſt oft erſchollen, doch fürchten wir, daß die Tempelwächter nur zu oft ſich damit begnügen, die Gefahr anzukündigen, ohne ſich gleichmäßig darauf zu rüſten, ſie zurückzuweiſen. Hier aber gilt es nicht blos die Frage, wie ſchlagen wir den Angriff zurück, ſondern, was ſind bei der gegenwärtigen Haushaltung für Modificationen nöthig, um der Kirche die Anhänglichkeit ihrer Freunde zu ſichern." — Der Verf. gibt darauf ſeine Stellung in dem ganzen Reformkampfe an, wobei er ſich als ſolchen offenbart, wie wir ihn oben bezeichnet haben. Die Art, wie auch er wieder ſeine innige, glühende Liebe zur alten Landeskirche ausſpricht, würde, wie oft bei engliſchen Kirchenſchriftſtellern, mit noch größerer Hochachtung erfüllen, wenn dabei nicht immer wieder jene ſchon bemerkte Vermiſchung der Begriffe von einer bloß äußerlichen und der innern Kirche ſtörend durchſchimmerte. Er geht dann über zu dem vielbeſprochenen Punkt, der Verbindung der Kirche mit dem Staat, zu dem angeblich damit verbundenen Gewiſſenszwang (— „die Religion iſt Sache des Herzens! — allein, wenn Einer ſich auf die Weſtminſterbrücke ſtellt, um die Nichteriſtenz Gottes zu beweiſen, ſo muß Robert Hall's Grundſatz gelten: „Blasphemie iſt ein Verbrechen, das kein Staat dulden darf"), und ſchließt den Aufſatz mit dem Bekenntniß, daß die Kirche freilich weit entfernt ſey von dem, was ſie nun auch als Staatskirche ſeyn ſolle. Deshalb dürfe man aber nicht ihre Sache verlaſſen und verzweifeln. Die Kirche habe Mittel, ſich ſelbſt zu helfen. „Wir ſind fern davon," ſagt er,

„Peace, Peace! zu rufen. Es sind drei Punkte der kirchlichen Haushaltung, die mehr oder minder einer unmittelbaren und peremtorischen Reform bedürfen, der erste der der Einkünfte der Kirche, 2. der des öffentlichen Gottesdienstes, und 3. der, welcher den persönlichen Charakter und das Betragen ihrer Diener betrifft." Der Verf. will sich darüber in der folgenden Nummer aussprechen. —

An diese Bewegung eines kirchlichen Reformationskampfes schließt sich in England auf die natürlichste Weise auch eine Untersuchung über den Zustand derjenigen Institute an, welche den künftigen Leiter und Diener der Kirche bilden. Das Bedürfniß einer Universitätsreform mußte hier um so fühlbarer werden, je verschiedener sich das ursprüngliche allgemein europäische Universitätswesen in den benachbarten Staaten, namentlich in den Niederlanden und Deutschland, von dem gestaltete, was es im Laufe der Geschichte in England geworden war und je auffallender der Zögling der britischen Universitäten von dem der Continentaluniversitäten nachtheilig abstach. Es ist hier nicht die Rede von einzelnen Talenten, namentlich solchen, welche die Wißbegierde nach Deutschland, Frankreich und den Niederlanden zieht. Einzelne von Hause aus geistreiche Männer gehen ja selbst aus den schlechtesten Erziehungsanstalten, zu denen die englischen noch nicht gehören, tüchtig und wissenschaftlich gebildet hervor. Im Allgemeinen aber ist die englische Universitätsjugend gegen Andre verhältnißmäßig im Hinterhalte, und dessen ist sich England keineswegs unbewußt, wenn es auch nicht allgemein mit in Hrn. Beverley's Jeremiade über „die Engel, die alljährlich aus dem bodenlosen Abgrunde von Oxford und Cambridge ausgesandt werden," einstimmen kann.

Wir machen den Leser hierbei vor allen Dingen auf den Streit aufmerksam, welcher sich zwischen einem Referenten der Edinburgh Review, als angreifendem Theile,

und der orforder Univerſität, als vertheidigendem, erhoben hat, und führen daraus die in der Edinburgh Review (im 1. Bd. des Jahrg. 1831) enthaltene Anzeige und Beleuchtung folgender zwei Schriften hier vor:

1. Addenda ad Corpus Statutorum Universitatis Oxoniensis. Oxonii 1825. 4. und
2. The Oxford University Calendar for 1829. 8. Oxford 1829.,

wobei der kundige Referent ſich weitläufig in Unterſuchung über das Weſen der engliſchen Univerſitäten einläßt. „Wir leben," ſagt derſelbe, „in dem Zeitalter der Reform; — was aber zunächſt bei unſerer religiöſen und politiſchen Verfaſſung uns am Herzen liegen muß, ſind die Anſtalten für öffentliche Erziehung, und da wir jetzt ernſtlich mit Reform der Staatsverfaſſung beſchäftigt geweſen ſind, um welche uns die Nachbarſtaaten beneiden, ſo kann die Zeit für eine Reform in Schule und Univerſität nicht mehr fern ſeyn, welche kaum ihrer Verachtung entgangen ſind." Der Verf. verſpricht deshalb, von Zeit zu Zeit Rechenſchaft über den Zuſtand dieſer Anſtalten abzulegen, und es wäre wohl zu wünſchen, daß er die noch übrigen Punkte ſeiner Abhandlung über die Univerſitäten mit derſelben Ausführlichkeit lieferte a). Sein Vorſatz iſt nämlich aufzuweiſen: 1. den Zuſtand der Univerſitäten, a) wie er geſetzlich ſeyn ſollte und wirklich nicht iſt, und b) wie er wirklich iſt und geſetzlich nicht

a) Im Decemberheft 1831 jenes Blattes iſt dieſe Fortſetzung bereits erſchienen, jedoch zu ſpät uns zugekommen, als daß wir noch darüber referiren konnten. Der Verf. nimmt nemlich Gelegenheit, die gegen ihn erſchienene Schrift: The Legality of the present academical system of the University of Oxford asserted against the new calumnies of the Edinburgh Review, by a member of Convocation. Oxford, 1831, mit dieſem Aufſatz anzuzeigen und zu beleuchten. —

seyn sollte; 2. die Ursache, welche den Uebergang aus dem gesetzlichen in den ungesetzlichen Zustand bestimmte; 3. die Vortheile und Nachtheile beider Zustände, und 4. die Mittel, wie die Universitäten wieder in ihre volle Wirksamkeit zu bringen seyen. In dem vorliegenden Aufsatz entwickelt der Verf. nur die ersten beiden Punkte, aber auf eine höchst unterhaltende, gründliche Weise. Um kurz das hier Nachgewiesene anzudeuten, so umfaßt dasselbe Folgendes:

Es sind in der Geschichte der englischen Universitäten zwei Systeme ihrer Gestaltung erkennbar, 1. das der eigentlichen Universität, — das Ursprüngliche, Wesentliche, welches der Staat zu seinem Besten gegründet, beaufsichtigt und privilegirt hat; und 2. das der Collegien, — das Hinzugekommene, welches durch Privatschenkungen und zum Nutzen gewisser begünstigter Individuen geschaffen, angeordnet und begabt ist. Während nun die erste das eigentlich Wesentliche seyn sollte, die Collegien dagegen das Accessorische, so sind in England die Collegien nicht nur die Hauptsache geworden, sondern sie haben eigentlich die Universität ganz verschlungen, die Functionen und Privilegien derselben an sich gezogen und sie selbst existirt nur noch dem Namen nach, thatsächlich gar nicht mehr. Das jetzige Corpus Statutorum der oxforder Universität [a]) ward von einer Committee unter dem Einfluß des Bischofs Laud verfaßt und erhielt 1636 königliche Bestätigung. Ursprünglich aber hatte Oxford, wie alle älteren Universitäten, nach dem pariser Vorbilde folgende Einrichtung: — der Unterricht war nicht einer besondern Corporation von Professoren anvertraut, sondern jeder Graduirte (Professor, Master, Doctor, deren

a) Der Verf. hat hier zunächst die oxforder wegen ihres hohen Alters, ihrer ausnehmend reichen Begabungen und ihrer höchst wichtigen Privilegien im Auge; das Gesagte gilt aber im Allgemeinen auch von Cambridge.

Namen ſynonym waren) hatte das Recht, ja die Verpflichtung, öffentlich zu lehren. Der unvollkommen Graduirte, Bachelor, mußte unter Aufſicht eines Magiſters oder Doctors einen Curſus von Vorleſungen halten. Auch war jeder völlig Graduirte verpflichtet, unmittelbar nach ſeiner Promotion damit anzufangen (incipere), eine Zeitlang einige Individuen aus ſeiner Facultät zu unterrichten (regere). Da dieſer pflichtmäßige Unterricht (necessary regency) aber bloß geſchah, wenn es an voluntary regents fehlte und die Schulen bald nicht mehr für alle inceptors ausreichten, ſo wurde die Zeit der necessary regency bald abgekürzt und nach und nach die neu Graduirten von ihr ganz dispenſirt. — Die voluntary regents durften nun für ihre Vorleſung eine beſtimmte Vergütung (pastus, collectum) verlangen; nach und nach aber, um dieſe Laſt von den scholars zu nehmen, gab man zuweilen einigen Graduirten ein beſtimmtes Gehalt, damit ſie ihre Vorleſungen frei hielten, und dieſe Beſoldeten empfingen dann ausſchließlich den Namen „Profeſſors." Nach dieſer Einrichtung konnte man die übrigen graduates von ihrer Verpflichtung zu leſen um ſo eher losſprechen, als ihre bezahlten Vorleſungen nun bald nicht mehr beſucht wurden; und, obgleich alle Graduirten immer noch das Recht behielten, öffentlich zu lehren, ſo machten ſie doch nur ſelten, und zwar nur die talentvolleren unter ihnen, Gebrauch davon. Dieſe letzteren aber hatten Gelegenheit, ſich zu zeigen, und aus ihnen konnte eine zweckmäßige Wahl zu Profeſſoren geſchehen. Dies war, meint der Verf., der heilſamſte Zuſtand der Univerſität, deſſen Vortheile die deutſchen auch noch beſäßen. Das laudianiſche Corpus habe hierin nur wenig geändert und auch die oben angeführte Schrift: Addenda etc. lehrt, daß geſetzlich bis jetzt nichts Weſentliches geändert ſey. Das geſetzliche Schema iſt nemlich kurz dies:

„Die Univerſität ertheilt Grade und unterrichtet in

vier Facultäten, in Arts, Theology, Civil Law und Medicine. In der erſten ſind 11 öffentliche Professors. Dieſe müſſen 4 Jahre gehört werden von denen, die Bachelor, und 7 Jahre von denen, die Master werden wollen. Im erſten Jahre hört der Student Grammatik und Rhetorik; im zweiten Logik und Moralphiloſophie; im dritten und vierten Logik, Moralphiloſophie, Geometrie und Griechiſch; im fünften (des Baccalaureus 1. Jahr) Geometrie und Metaphyſik, Geſchichte, Griechiſch und Hebräiſch (Letzteres, wenn er Theologe iſt); im ſechſten und ſiebenten Aſtronomie, Naturphiloſophie, Metaphyſik, Geſchichte, Griechiſch und Hebräiſch (wenn er Theologe)."

„Um als Student in der theologiſchen Facultät aufzutreten, ſoll er erſt Master der freien Künſte ſeyn. Es gibt zwei Profeſſoren der Theologie. Dieſe muß er 7 Jahre hören, um Bachelor, und darauf noch 4 Jahre, um Doctor zu werden, ſo daß alſo 18 Univerſitätsjahre zum Grade eines Doctors der Theologie erforderlich ſind." — Die ähnliche Einrichtung der übrigen Facultäten übergehen wir hier. — Der Profeſſor ſoll während des Term (der Zeit zwiſchen je zwei Ferien) zweimal wöchentlich (vor Laud täglich) jedesmal zwei volle Stunden leſen a). Da aber, beſonders vor Laud, der Studirende ſchon in einem ſehr frühen Alter die Univerſität bezog, ſo ſtand derſelbe die erſten 4 Jahre ſeines academiſchen Lebens unter dem Tutor. Dieſer ſollte ihn disciplinariſch beaufſichtigen, erprobte Schriftſteller mit ihm leſen, ihn in den Rudimenten der Religion und der Lehre der 39 Artikel unterrichten und Alles

a) Hierbei wird noch der Zuſatz gemacht: „Der Profeſſor ſoll nach der Vorleſung im Hörſale noch etwas verziehen, und wenn ein Scholar oder Auditor gegen das Vorgetragene etwas einzuwenden oder ſonſt Zweifel hat, ſo ſoll er freundlich darauf hören und den Einwendungen und Zweifeln genügen."

thun, ihn zu einem guten Mitgliede der Church of England zu machen a).

So iſt das Syſtem der engliſchen Univerſitäten de iure, ganz anders aber de facto. — In keiner Facultät ertheilt der Profeſſor gegenwärtig den zu einem gradus nöthigen Unterricht. Einige Lehrſtühle ſind ſelbſt dem Namen nach eingegangen, wo nicht eine Begabung die Sinecure länger unterhält. Wenn das Schweigen in den Hörſälen (Public schools) jetzt, wo Honorare wieder erlaubt ſind, unterbrochen wird, ſo ſind die Lectures nur ſehr kurz b), und nichts verpflichtet mehr zu dem Beſuche derſelben; denn außer für den Grad des Bachelor reicht für alle zu erhaltende Grade ſchon die Anweſenheit in Oxford, beſtimmte Jahre hindurch, hin, und auch ein Examen findet thatſächlich nur für den unterſten Grad ſtatt. Alle Amtspflicht der Profeſſoren iſt von den Tutoren und alle Tutorialerziehung von einzelnen unter den Fellow's (sociis) der Collegien uſurpirt. Die Fellowſchaft aber beruht, da die Collegien ihre Gründung dem willkührlichen Wohlwollen Einzelner verdanken, nicht auf einer Wahl nach Verdienſt, ſondern in den meiſten Fällen auf Zufälligkeiten. In Oxford iſt ſie gewöhnlich an die Familienſtämme des Gründers, an Geburt in einer beſtimmten Grafſchaft, Diöceſe, Inſel, Stadt ꝛc., an Erziehung in beſtimmten Schulen u. ſ. w. geknüpft. In einigen Fällen muß der Candidat einen beſtimmten Grad haben, in

a) „Er ſoll auch", heißt es T. III. 3. 2., „darauf ſehen, daß der Zögling nach den Statuten hinſichtlich der äußeren Erſcheinung, was Kleider, Stiefeln und Haare betrifft, lebt. Fehlt der Zögling hiergegen, ſo zahlt der Tutor das 1., 2. und 3. Mal 6 und 8 Pence, das 4. Mal aber ſoll ihm das Tutorialgeſchäft vom Vicekanzler unterſagt werden."

b) Von Bentley ward es als beſondre Thätigkeit gerühmt, daß er in einem Jahre 20 Stunden, und von Dodwell, daß er in 3 Jahren 19 Lectures (jede 1 Stunde) hielt. —

andern nicht. Gewöhnlich muß er Theologe ſeyn. Dieſe Fellowſtellen ſind (bis auf eine) fortdauernd, bis Heirath oder ein kirchliches Amt ſie endet. Dazu haben nun die Collegien bedeutende Patronate in der Kirche und die Einkünfte der Fellow's während ihres Lebens im Collegio ſind häufig mehr als reichlich. Der Fellow braucht jetzt übrigens gewöhnlich nicht im Collegio zu leben. Wie aber die ganze Corporation der Fellow's ſich meiſt kaum zu einer gewöhnlichen Gelehrſamkeit erhebt, ſo haben unter ihnen auch gewöhnlich noch nicht die beſten das Geſchäft der Tuition. Der oben angeführte Calender enthält die Namen von mehr als 40 Fellow-Tutors, unter denen der edinburgher Referent nicht einen gefunden hat, deſſen litterariſche Exiſtenz ihm ſonſt bekannt wäre. „Wo iſt," ruft er aus, „außerhalb Englands eine Univerſität, von der ſo wenig ausgeſagt werden könnte!" — So iſt aus der einen Univerſität eine Anzahl Privatſchulen geworden; die Elemente beider aber verbunden, oder die zweckmäßige Verbindung des Tutorial- mit dem Profeſſorialſyſtem wäre das, was nach unſerm Ref. eine Reform für die Univerſitäten zu erſtreben hätte.

Der Verf. geht nun zum zweiten Punkte über, nämlich zur hiſtoriſchen Entwicklung jenes Ueberganges des Univerſitäts- in das Collegienweſen. Zuerſt alſo in den früheſten Univerſitäten. — Der große Zufluß von Studenten aus allen Ländern Europa's im 12. und 13. Jahrh. zu den Schulen in Bologna, Salerno und Paris erzeugte zwei Nachtheile: übertriebene Koſtbarkeit des Unterhaltes und eine grenzenloſe Sittenloſigkeit a). Mildthätigkeit und Frömmigkeit ſchufen daher nach dem Beiſpiele jener Hoſpitien, welche die Mönchsorden für ihre

a) Schaudererregend iſt die Stelle aus einem in der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts geſchriebenen Buche des Cardinals de Vitry (Iacobi de Vitriaco histor. occident. c. 7.) über den Zuſtand der Sitten auf der pariſer Univerſität.

durch den Vortheil litterariſcher Hülfsquellen nach den Univerſitätsſtädten gezogenen Ordensmitglieder ſtifteten, eigene Anſtalten (die Collegien), ſowohl zur Unterſtützung im Lebensunterhalt als auch zur Bewahrung vor ſittlichem Verderben. In Paris aber, wo zuerſt dergleichen Collegialſtiftungen entſtanden, gingen dieſelben auch zuerſt über dieſen Wirkungskreis hinaus. Gelegentlich wurden nämlich regentes von den öffentlichen Schulen in die Collegien zu regelmäßigen Vorleſungen gezogen, und ſo wurde, was früher bloß Unterhaltsanſtalt war, nun auch Sitz des Unterrichts, und, da die Univerſität oder in manchen Fällen eine einzelne Fakultät die Lehrer darin als zu ihrer Corporation gehörig betrachtete und dieſelben beaufſichtigte, ſo gewährte dieſe Anſtalt auch ihren Zöglingen bald dieſelben Privilegien und Grade, wie die Univerſität ſelbſt. Dieſer Uebergang geſchah im Laufe des 16. Jahrhunderts. Die Wahl dieſer Collegialregentes geſchah nach dem beſondern Rufe und der Fähigkeit derſelben, und es war alſo ſehr natürlich, daß ihre Ernennung ſelbſt ſchon eine Empfehlung ward und die Studenten ihnen bald überwiegend zuſtrömten, — ja, die großen Fakultäten, der Theologie und der freien Künſte, bald ausſchließlich in einem Collegio repräſentirt wurden. So ward in Paris das Collegium der Sorbonne die theologiſche Fakultät. — Es liegt außer unſerm Zwecke, die nun folgende Geſchichte der niederländiſchen und deutſchen Univerſitäten hier auch noch kurz anzudeuten. In England aber hatten die geſtifteten Collegien vor denen der Continentalländer das ganz Eigenthümliche, daß, während dieſe ausſchließlich zum Unterhalt von Lehrern und Lernenden dienten, jene (die engliſchen) Unterhaltshäuſer wurden für ſolche, welche unſer Verf. ſehr bezeichnend mit den arbeitsloſen Dronen des Bienenſtocks vergleicht, nämlich für die Fellow's, und während alſo in Paris und Löwen die Verbindung

zwischen Collegien und Universität vielleicht eine vernünftige, zeitgemäße Reform war, ward sie in Oxford und Cambridge eine höchst nachtheilige Revolution. —

Wir sind dem Verf. des Aufsatzes in unsrer Relation bis auf die Hälfte seiner Entwicklung gefolgt. Der Raum erlaubt es uns nicht, auf die nunmehr folgende specielle Entwicklung der einzelnen genannten Punkte ebenso einzugehen. Indem er nun so nachgewiesen hat, wie der Zustand der englischen Universitäten eben so unzweckmäßig wie nach ihren eigenen Statuten ungesetzlich sey, so behauptet er, daß demnach alle Mitglieder derselben, welche die Aufrechthaltung der Statuten bei ihrem Eintritt beschwören müssen, meineidige seyen und dieser Umstand auf die schreiendste Weise eine Reform fordere. Wie fern indeß das Bewußtseyn dieses ungesetzlichen Zustandes der Universitäten den Mitgliedern derselben liege, beweist folgende Stelle aus der Schrift:

Reply to the Calumnies of the Edinburgh Review, p. 138.,

wo es geradezu heißt: „die Universität Oxford ist nicht eine Nationalstiftung. Sie ist ein Aggregat von Stiftungen, von denen einige aus königlicher Mildthätigkeit, andre aus der Frömmigkeit von Privatpersonen herrühren. Sie sind in eine Corporation zusammengeflossen; jedes unsrer 20 Collegien aber ist eine Corporation für sich, hat seine besondern Statuten, leitet seine innern Angelegenheiten und verfügt über seine Benefizien nach einer großen Mannichfaltigkeit von Bestimmungen." — Es ist nun zu hoffen, daß die über diesen Gegenstand angeregte Untersuchung ein allgemeineres Bewußtseyn der Reformbedürftigkeit wie Ungesetzlichkeit des Universitätswesens und damit die Reform selbst erzeugen werde. „Eine Untersuchungscommittee", schließt jener Ref., „hat kürzlich ihre Arbeiten für die schottischen Universitäten vollendet. Wir sollten meinen, daß eine ähnliche und weit nöthi-

gere Unterſuchung über das Verderben der Univerſitäten Englands noch ein bedeutenderes Reſultat herbeiführen würde."

Was endlich die Verhandlung über Schulreform betrifft, ſo verweiſen wir den theilnehmenden Leſer auf die Mittheilung der Zeitſchrift:

The Sunday School Teacher's Magazine,

und beſchränken uns darauf, über den in den neueſten Zeitungen ſoviel beſprochenen Erziehungsplan für das proteſtantiſche wie katholiſche Ireland folgendes Actenſtück mitzutheilen, welches die Grundzüge dieſes Planes enthält. Es iſt daſſelbe ein im Auftrage Sr. Maj. vom Herrn C. G. Stanley, erſtem Secret. für Ireland, an Se. Herrlichk., den Herzog von Leinſter, gerichteter und London, October 1831 datirter Brief, worin es heißt: — — „Es wird ein Erziehungsvorſtand (Board of Education) in Dublin errichtet, deſſen Präſident auf Sr. Maj. Ernennung Se. Herrl. der Herzog von Leinſter iſt. Dieſer Vorſtand nimmt die Geſuche an, welche im Lande von Proteſtanten und Römiſch-Katholiſchen um Anlegung von Schulen eingehen werden. Jedoch muß die nachſuchende Gemeinde wenigſtens die Hälfte der Koſten, des Schulhauſes, der Bücher, Gehalte der Lehrer ꝛc., beitragen. — Der Vorſtand ſelbſt beſteht aus anſehnlichen Staats- und kirchlichen Perſonen beiderlei Confeſſionen. Er prüft alle Schriften, welche in den Schulen geleſen werden ſollen. Die heil. Schrift iſt nicht ausgeſchloſſen, ſondern es werden die Theile derſelben dort geleſen, welche der Vorſtand dazu beſtätigt; jedoch ſetzt ſich die Schule keinen vollſtändigen Religionsunterricht vor, ſondern überläßt die Ergänzung deſſelben zu anderen Tageszeiten den Lehrern der reſpect. Confeſſion. Die Schule hält ein Regiſter, worin des Kindes ſonntäglicher Kirchenbeſuch angezeigt wird. Der Vorſtand läßt von Zeit zu Zeit die Schulen viſitiren. Die Lehrer

sollen in einer Normalschule Irelands erzogen und vom Vorstand bestätigt werden. Die Kosten, welche die Unterhaltung des Vorstandes, die Inspection u. s. w. nach sich ziehen, trägt der Staat ganz, von allen übrigen mindestens die Hälfte, und bestimmt das Parliament jährlich über die zu verwendende Summe." (— Das Parliament hat einstweilen 30,000 Pf. dazu ausgesetzt. —) Die Mitglieder des Vorstandes sind:

Dr. Whatley, Erzbischof von Dublin,
Dr. Murray, röm. Erzbischof von Dublin,
Dr. Sadler, Senior Fellow des Trinitätscollegiums in Dublin,
Dr. Carlisle, Presbyterialgeistlicher,
Anthony Rob. Blake, Obersecretär, und
Robert Holmes, Esq. Advocat.

Interessant ist die Art, in welcher sich die kirchlichen Partheien über den Punkt aussprechen, der den Gebrauch der heil. Schrift betrifft. Während die Gemäßigten für die Bestimmung darüber in dem Plan anführen, daß ja auch in vielen protest. Schulen die Bibel nur auswahlsweise gelesen werde, urgiren die Strengeren es, daß hier gewisse Stellen systematisch ausgeschlossen und dadurch der Jugend verdächtig gemacht werden.

Wie viel nun von allen Wünschen, Vorschlägen und Planen zu einer Verbesserung in Kirche und Schulen unter dem göttlichen Segen in Erfüllung gehen oder sich anders gestalten werde, das wird der Verlauf des ganzen Kampfes zeigen. Der erste günstige Schritt ist mit der Durchbringung der politischen Reformbill durch die Parliamentshäuser und mit der königlichen Bestätigung derselben gethan.

(Die Uebersicht der kirchenhistorischen Litteratur in einem nächsten Hefte.)

Berichtigungen.

Jahrg. 1832.

S. 629, 9. statt Buckius, lies Stuckius. — S. 632, 11 v. u. muß der Satz eingeschoben werden: Ita et nos laedis et illos non placas tibi. Imo vexitas (excitas?) magis, et invidiam provocas, rem tam appertam dissimulans. — S. 866, 10 v. u. l. gaben. — 872, 11 add. man. — 878, b. 5. l. Vedesius. — 882, 13. v. u. add. ein. — 884. V. 1. Z. 4. ein (.) zu viel; 885, V. 17. eins zu wenig. — 886, a. l. δικαιῶμαι. — 894, 9. 11. 13. st. D. l. Δ. — 898 und 899. streiche 219, 10 u. 27. 295, 36. 280, 4. 384, 20. — 899. bei 348, 37. l. verte sigma in zeta.

Jahrg. 1833.

S. 54, 14 v. u. st. er l. Paulus.

Anzeige-Blatt.

Die heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments.

Uebersetzt von

Dr. W. M. L. de Wette.

Zweite umgearbeitete Ausgabe in 3 Bänden. gr. 8.

Nach Verlauf von nicht anderthalb Jahren unter den ungünstigsten Umständen — kann nun dennoch der Verleger die Beendigung dieser neuesten Bibelübersetzung ankündigen, indem so eben der dritte Theil oder das Neue Testament erschienen ist. Der Herr Uebersetzer hat für zwei Classen von Lesern hauptsächlich gearbeitet, 1) für Solche, die sich mit dem Grundtexte der biblischen Bücher beschäftigen, indem er sich bemühte, Schritt vor Schritt dem Urtexte zu folgen und dadurch für den Studierenden der Theologie besonders von größtem Nutzen zu seyn. Diese Uebersetzung soll aber 2) auch ungelehrten Christen, die die Bibel in klarem Sinne rein erbaulich lesen wollen, dienen, und so ist der Herr Uebersetzer in Ton und Sprache hauptsächlich der Luther'schen Uebersetzung gefolgt, hat aber den Fortschritten der Wissenschaften gemäß von der Fülle seiner Gelehrsamkeit dabei den gewissenhaftesten Gebrauch gemacht. Es steht demnach sehr zu hoffen, daß diese Bibel, die bereits in Vieler Händen ist, zu Nutz und Frommen noch mehr verbreitet in Gebrauch kommen werde.

Der Preis, bei schönem Druck und Papier — sie ist in Basel unter den Augen des Herrn Uebersetzers gedruckt — ist möglichst billig zu 4 Thlr. sächs. oder 7 fl. 12 kr. für die 3 Bände angesetzt (die frühere Ausgabe in 6 Bdn. kostete 11 Thlr. 16 gl. oder 20 fl. 6 kr.).

Ferner sind in meinem Verlag folgende kleine besonders für die theologische Welt bestimmte Schriften erschienen:

Anregungen. Erste Nummer. Auch unter dem Titel: **War Shakespeare ein Christ? Shakespeare war nicht ganz Shakespeare. Oder: über das geistliche Prinzip in der romantisch-dramatischen Poesie. 8. geh. 8 gl. oder 30 kr.**

Der Verfasser dieser kleinen Probe, ein protestantischer Geistlicher im Großherzogthum Baden, Dekanats Mosbach, will sich vor's erste zwar nicht nennen, doch scheut er auch das Tageslicht nicht, das er in der Christenwelt angezündet weiß, nur getrübt in dieser Zeit durch so vieles putzen und heller machen wollen, daß es fast zu verlöschen droht. Sie wird mitunter Geschrei erregen, vielleicht zum Zeichen, daß der rechte Fleck getroffen; übrigens sind Anregungen keine Aufregungen, wie man wohl unterscheiden wird.

Diesem folgt:

Boden, W. A., gewesener College an der Schule zu Jever, Sendschreiben an Herrn Prof. Ewald in Göttingen über hebräische Grammatik. gr. 8. geh. 2 gl. oder 8 kr.

Nur ein Bogen, aber, wie der Verf. glaubt, von solchem Belange, daß er nicht einmal erlaubte, ein oder zwei, wie es schien, harte Ausdrücke zu mildern, wogegen einige Druckfehler unterlaufen sind, wie S. 4 statt Fritzsch — Fritsch; entgegengesetzt statt entgegengesetzt, auf derselben Seite; dann S. 14: mit etwas von Contemplation, wo mit zu streichen ist; dann ist auf derselben Seite am Ende Ihrer statt ihrer und so umgekehrt, S. 15 bald am Schlusse sich Ihren statt ihren Diensten ꝛc. zu setzen. Von demselben Verf. ist dann auch noch eine

Predigt, gehalten zu Jever. gr. 8. geh. 2 gl. oder 8 kr.

erschienen, die in homiletischer Hinsicht wohl nicht als Muster anerkannt werden wird und die vielleicht auch nicht einmal in dieser Form gehalten worden; indessen gesprochen vom Herzen zum Herzen und Zustände berührend, die nicht nur in Jever, sondern auch andrer Orten zu treffen und zu beherzigen sind.

Schließlich noch ein Büchlein, für Theologen und Pädagogen, aber auch für andere Leser bestimmt und betitelt:

Erfahrungen eines jungen Magisters. 8. geh. 20 gl. oder 1 fl. 30 kr.

Wenn in unserer verwirrten Zeit die Masse nicht Gestalt gewinnen kann, weil sie spröde ist und nicht zu einen, so ist vielleicht unser Magister geeignet, Ansichten des Lebens zu wecken, die unsern Zustand erkennen lehren, indem er uns auf unser Inneres zurückführt und die gute alte Zeit des Nachdenkens in Unbefangenheit und Milde wieder erscheinen läßt, die lebte und leben ließ; ihr Ziel indeß wohl im Auge habend, aber ruhig und gefaßt es erstrebend in christlicher Demuth und ohne Falsch.

Heidelberg, Ende September 1832.

Der Verleger vorstehender Schriften

J. C. B. Mohr.

Von der historisch-politischen Zeitschrift, herausgeg. von Leop. Ranke, ist das 3te Heft erschienen.

Inhalt: 1) Die preußische Städteordnung. Von Savigny. 2) Ueber die neuesten Veränderungen im Königreich Sachsen. 3) Das preußische Zollwesen. Von H. 4) Auszüge aus italienischen Flugschriften. 5) Die Theorie und die öffentliche Meinung in der Politik. Fragmente. 6) Die Kammer von 1815. (Zur französischen Geschichte vom 8. Julius 1815 bis 5. September 1816.)

Vom Journal für Prediger, herausgeg. von Bretschneider, Neander und Goldhorn, Halle bei Kümmel, ist so eben das 1te Heft des 2ten Bandes vom Jahrg. 1832, oder das 1te Heft des 81ten Bandes der ganzen Reihenfolge, an alle Buchhandlungen versendet. Im Jahre erscheinen 2 Bände à 3 Hefte, und kostet jedes Heft 16 gl., oder der Band 2 Thlr.

Halle, 28. Sept. 1832.

C. A. Kümmel.

Bei Carl Hoffmann in Stuttgart ist so eben erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

J. T. Beck, Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwickelung des neunten Kapitels des Briefes Pauli an die Römer. gr. 8. br. Pr. 18 gl. oder 1 fl. 12 kr.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Abhandlungen.

1.

Allgemeine Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie.

Von

H. Ritter,

Professor der Philosophie in Berlin.

Da die Geschichte der Philosophie, welche ich herauszugeben begonnen habe, bereits den Zeiten sich genähert hat, in welchen die durch das Christenthum angeregten Ideen Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie zu äußern beginnen, hat meine Aufmerksamkeit auf das Wesentliche und auf den Gang dieses Einflusses wiederholt sich lenken müssen. Die Fragen, welche hierbei in Anregung kommen, sind nicht leicht zu lösen. Sucht man einen Ueberblick über das Ganze, so verzagt man fast, den richtigen Gesichtspunkt für die Zusammenordnung zu finden. Geht man in das Einzelne ein, so überschüttet uns die Masse, und bei der Untersuchung eines jeden einzelnen Abschnitts treten uns eigenthümliche Schwierigkeiten entgegen. Jeder, welcher nicht bloß oberflächlich, sondern in das Einzelne eindringend den Wendepunkt der Geschichte betrachtet hat, welchen die Erscheinung Christi unter den Menschen bezeichnet, muß es erfahren haben, wie groß die Mannigfaltigkeit der Beweggründe ist, welche um ihn herum die Entwicklung leiten und bestimmen. Hier ist ein Hauptpunkt der Gährung in der Menschheit; es scheint auf eine Zeitlang alles wieder in das alte Chaos

sich zurückstürzen zu wollen; die Mischung der Völker, der Ansichten, der Interessen wird immer größer; je stärker, je ausgebreiteter die Einwirkung der neuen Religion wird, um so mehr verliert das römische Reich die Leitung der Begebenheiten; kein anderes Volk tritt an seine Stelle; unter den nur noch äußerlich zusammengehaltenen Formen des alten Staats erzeugt sich allmälig ein neues Leben. Aber ehe dies in der Gestaltung der äußern Welt sich offenbaren kann, vergeht noch lange Zeit. So ist denn bei Untersuchung dieser Dinge eine doppelte Schwierigkeit vorhanden, welche zwar bei allen geschichtlichen Untersuchungen, doch bei dieser in einem höhern Grade bemerkt werden kann: auf der einen Seite verwirrt die Mannigfaltigkeit unter einander streitender oder mit einander wetteifernder Interessen, auf der andern Seite verbirgt sich gerade das, was die größte Bedeutung hat, hinter den unscheinbarsten Formen. Das Christenthum, welches bald die Welt bewegen soll, welches jetzt schon, genau besehen, das Größte, das Beste, das Dauerhafteste leistet, hat es in dieser Zeit eine Macht gegründet, eine ausgebildete Ordnung des Lebens eingerichtet? Oder hat es in Künsten und Wissenschaften große Ergebnisse herbeigeführt? Nichts von allem diesen. Demüthig in jeder Art ist seine Erscheinung. Es ist daher nur dem hohen Interesse des Gegenstandes zuzuschreiben, daß es der sonst nicht sehr erfreulichen Litteratur und Geschichte dieser Zeiten an sorgfältigen Bearbeitern nicht gefehlt hat. Von ihnen haben wir erwünschte Hülfe erfahren, wenn wir über den ersten Einfluß der christlichen Religion auf die Philosophie uns zu unterrichten bemüht waren. Nun gehen aber doch viele der Untersuchungen über die ersten christlichen Jahrhunderte so sehr in das Einzelne ein, daß nicht leicht Jemand, welcher den theologischen Studien nicht besonders sich gewidmet hat, auf alles merken kann, was für die Beurtheilung dieser Zeiten ihm von Nutzen

seyn könnte. Es wird ihm schwer werden, seine Auswahl unter den Hülfsmitteln zu treffen. Von einer andern Seite zeigen sich die Schwierigkeiten im weitern Fortschritte dieser Geschichte. Denn je mehr wir uns dem Mittelalter nähern, um so mehr vereinzelnen sich und verschwinden die Nachrichten über das innere Leben; in der weitern Entwicklung des Mittelalters stoßen wir denn freilich auf eine weitläuftige Litteratur, aber auch auf eine Litteratur, welche zum großen Theil nicht durch ihren eigenen Werth, sondern nur durch außer ihr liegende Beziehungen uns Antheil abgewinnen kann. Daher ist es nicht zu verwundern, daß kein Theil der Litteraturgeschichte so sparsam bearbeitet worden, als dieser, besonders wenn wir bedenken, daß wir durch eine Zeit hindurchgegangen sind, welche über die Wissenschaft und die Kunst des Mittelalters zu ungünstig urtheilte, weil sie selbst in polemischem Eifer gegen die Richtungen des Mittelalters sich ausgebildet hatte. Wenn nun auch in den neuesten Zeiten der Widerwille gegen das Mittelalter zum Theil sich gemäßigt, zum Theil in Vorliebe sich umgeworfen hat, so verdanken wir auch diesen Bestrebungen bis jetzt mehr für die Staats- als für die Litteratur-Geschichte, und die Arbeiten für diese sind fast nur bei einzelnen Untersuchungen stehen geblieben, so daß man, auf eine vollständige Uebersicht sein Augenmerk richtend, nicht ohne Grund über Mangel an Vorarbeiten klagen wird. Kommen wir endlich in der Geschichte der neuern Philosophie auf ein lichteres Feld, so treten uns Bedenklichkeiten noch verfänglicherer Art entgegen. Licht ist allerdings dieses Feld so ziemlich, aber warum? Weil wir zum Theil noch mitten in den Bewegungen leben, welche die Entwicklung auf demselben geleitet haben. Wird es hier nicht der größten Vorsicht bedürfen, um die Bedeutung der Erscheinungen nicht aus Parteilichkeit zu verkennen? Je größer der Antheil ist, welchen wir an den

Entwicklungen dieser neuern Zeit nehmen, um so schwieriger ist es, sein Urtheil von Liebe und Haß fern zu halten. Unter uns Deutschen zwar haben wir meistentheils seit Kant eine neue Richtung in der Philosophie genommen, so daß die frühern Bewegungen uns nicht mehr zu berühren scheinen; aber außerhalb unseres Volkes, namentlich unter den Franzosen und Engländern, leben noch die Untersuchungen, welche Baco und Locke, welche Shaftesbury, welche Condillac oder das Système de la nature angeregt haben, und was berechtigt uns nun, für unparteiische Schiedsrichter über die philosophische Richtung dreier Völker uns zu halten? Auch unter uns selbst giebt es noch Parteien, welche zum Theil in die frühern Zeiten zurückreichen. Noch ist der alte Streit zwischen den Freunden des Spinoza und des Leibnitz nicht verschwunden, und wenn wir besonders auf das Verhältniß der Philosophie zur Religion sehen, so wird man nicht läugnen wollen, daß hierüber noch die verschiedensten Meinungen herrschen, welche auch nicht erst durch Entwicklung der Philosophie seit Kant ihren Ursprung erhalten haben.

Hiermit habe ich einen Theil der Schwierigkeiten angedeutet, welche mir vorschweben, wenn ich an die Geschichte der christlichen Philosophie denke. Um sie nach Kräften zu überwinden, hat es mir gut geschienen, erst eine allgemeine Ansicht von der christlichen Philosophie mir zu entwerfen, welche ich hier mittheile in der Hoffnung, daß besonders einsichtige und gelehrte Theologen mich darauf aufmerksam machen möchten, wenn sie entscheidende Momente für die Beurtheilung der christlichen Philosophie von mir vernachlässigt oder falsch gedeutet finden sollten. Es ist natürlich hierbei nur auf einen kurzen Entwurf abgesehen, auf Andeutung, nicht auf Ausführung der Gedanken.

Wir sprechen von einer christlichen Philosophie ungefähr so, wie wir von christlichen Staaten sprechen, nicht weil in derselben nicht viel Unchristliches sich gezeigt hätte, sondern weil auf ihre Entwicklung die christliche Religion und die christliche Kirche einen entschiedenen Einfluß ausgeübt hat und noch ausübt, so daß weder das Wesen ihrer Geschichte, noch ihres Bestehens ohne diesen Einfluß begriffen werden kann. Dieser Einfluß ist zu erklären aus dem Verhältnisse der Philosophie theils zur Religion überhaupt, theils zur christlichen Religion im Besondern.

In Beziehung auf das Erstere ist vorauszusetzen im Allgemeinen, daß die eigenthümlichen Entwicklungen des Gemüths in dem nothwendigsten Zusammenhange stehen mit den allgemeinen Entwicklungen der Wissenschaft, weil beide nur verschiedene Seiten der Entwicklung der menschlichen Seele sind, daß aber im Besondern die religiösen Entwicklungen des Gemüths vorherrschend auf die Entwicklungen der Philosophie ihre Wirksamkeit äußern, etwa wie die künstlerischen Entwicklungen des Gemüths auf die Entwicklungen der geschichtlichen Wissenschaften, weil diese die Richtung auf die Erscheinungen, jene auf die Gründe der Erscheinungen mit einander gemeinschaftlich haben. Es ist leicht zu fassen, daß eine kräftige Philosophie sich nur da ausbilden kann, wo eine kräftige Liebe zur tiefern Wahrheit vorhanden ist, d. h. wo das Herz oder das Gemüth des Menschen seine Befriedigung nicht im Sinnlichen, sondern in den vernünftigen Gründen des Sinnlichen sucht. Wer das Sinnliche liebt, der wird auch seine Hoffnung und seine Furcht, seine ganze Seele auf das Sinnliche richten; dabei ist keine wahre Philosophie möglich. Es ist also eine nothwendige Bedingung der Philosophie, daß der Mensch seine Neigung auf etwas Höheres gerichtet habe, und eine jede solche persönliche Neigung enthält ein religiöses Element.

Hiernach ist nun der Einfluß der Religion überhaupt auf die Philosophie nur als ein Einfluß einer Richtung des Geistes auf die Erkenntniß des Geistes zu denken. Diese Richtung des Geistes kann zwar auch in einer Lehre sich äußern, sie ist aber nicht mit der Lehre zu verwechseln, und es kann daher wohl gesagt werden, die Philosophie sey in ihrer geschichtlichen Entwicklung von jeher von der Religion abhängig gewesen, ohne daß dadurch die Freiheit der philosophischen Erkenntniß, welche zu ihrem Wesen gehört, aufgehoben würde. Etwas anderes würde es seyn, wenn die Religion eine Lehre wäre. Denn unter dieser Bedingung würden wir sagen müssen, entweder diese Lehre sey selbst Philosophie, d. h. freie, allein aus der Vernunft geschöpfte Erkenntniß, oder sie sey nicht Philosophie, sondern eine irgend woher empfangene und auf einem der Vernunft fremden Ansehn, sey es der Sinne oder der Ueberlieferung, beruhende Annahme. Und in beiden Fällen könnte die Philosophie nicht von der Religion abhängig seyn, in dem ersten nicht, weil sie entweder mit der Religion eins wäre oder die Religion in sich befaßte, in dem andern Falle aber nicht, weil die Erkenntniß nicht philosophisch ist, welche von einer Annahme abhängt. Ist dagegen die Religion eine Richtung des Gemüths, so hindert nichts, daß sie die Philosophie von sich abhängig mache oder die Grundlage einer Philosophie werde. Denn die Abhängigkeit der Philosophie von der Religion wird alsdann nur darin bestehen, daß ihre Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände der Untersuchung gelenkt wird. Sie wird erregt werden, die Wahrheit dieser Gegenstände anzuerkennen und zu erforschen, ohne ihre Lehren aus der Religion zu schöpfen. Das Verhältniß der Philosophie zur Religion ist mithin ein ganz anderes, als das Verhältniß der Philosophie zur Dogmatik einer Religion; von der Religion kann die Philosophie abhängig seyn, nicht aber von der Dogmatik.

Die christliche Religion aber im Besondern hat einen größeren Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie gehabt, als eine jede andere Religion, weil sie sich geeignet gezeigt hat, Religion der Völker zu seyn, welche in den neuern Zeiten mit dem größten Erfolg die Wissenschaften betrieben haben, und mit der wissenschaftlichen Entwicklung dieser Völker in eine nähere Berührung zu treten, als eine jede andere Religion früherer Völker. In dieser Rücksicht würde die christliche Religion nur mit der Religion der Griechen verglichen werden können, weil kein anderes Volk der alten Zeit eine Philosophie entwickelt hat, welche mit der neuern Philosophie sich vergleichen könnte. Bei den Griechen aber steht die Philosophie gar nicht in so genauer Verbindung mit ihrer Religion als bei den christlichen Völkern, was aus der Natur der griechischen Vielgötterei erklärt werden muß. Diese ist nemlich den dichterischen und überhaupt den künstlerischen Bestrebungen näher verwandt als den philosophischen Gedanken, welche den letzten Grund der Erscheinungen und den einheitlichen Gegenstand der Wissenschaft aufsuchen. Daher hat der Polytheismus wohl einigen Einfluß auf die Gestaltung der griechischen Philosophie ausgeübt, aber wenigstens in den besten Zeiten dieser Philosophie ist derselbe nicht sehr weitgreifend gewesen. Deswegen kann man auch nicht wohl von einer heidnischen Philosophie sprechen, es müßte denn zu der Zeit seyn, in welcher die polytheistische Ansicht gegen die christliche Religion durch sophistische Künste vertheidigt werden sollte, in den Zeiten der Neu-Platoniker. Auf die griechische Philosophie in der Zeit ihrer Blüthe hat die sonstige Eigenthümlichkeit des griechischen Charakters eine viel größere Einwirkung gehabt, als die Religion. Ueberdies bezeichnet uns ja das Heidnische nur einen sehr vagen Collectiv-Begriff.

Daß die neuere Philosophie gerade durch die christ-

liche Religion angeregt worden ist, können wir nicht für zufällig halten. Denn wenn wir es auch als zufällig annehmen wollten, daß die christliche Religion in ihrer Verbreitung auf die Völker gestoßen, welche den meisten wissenschaftlichen Trieb besaßen, so würde doch ihre philosophische Bildung an das Christenthum sich nicht haben anschließen können, wenn in demselben nicht ein erregendes Element für die philosophischen Ideen gelegen hätte. Ueberdies hat diese erregende Kraft des Christenthums nicht bloß bei den neuern Völkern sich bewährt, sondern auch bei den alten Völkern, indem unter diesen zugleich mit der Verbreitung der christlichen Religion auch ein neuer Antrieb zur Philosophie sich ergab. Besonders auffallend ist dies bei den lateinisch Gebildeten, welche früher in der Philosophie nur von der griechischen Bildung abhängig durch das Christenthum zu einer eigenen philosophischen Ansicht gekommen sind und so den Grund der Philosophie gelegt haben, welche nachher von den neuern Völkern nur weiter ausgebildet worden ist. In dieser Rücksicht ist uns vor Allem die Lehre des heiligen Augustinus wichtig, welche die Grundlage der Philosophie des Mittelalters bildet.

Es kann nicht auffallen, daß die christliche Religion einen stärkern Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt hat, als jede frühere, besonders als die Religion der Griechen und der Römer, wenn man nur einigermaßen den Unterschied der alten und der christlichen Religion vor Augen hat. Und wahrlich dieser Unterschied trägt die stärksten Züge an sich. Wir wollen die tiefere Bedeutung der älteren Religionen nicht verkennen, aber auch bei dieser tiefern Bedeutung zeigen sie sich gegen das Christenthum nur wie dunkle Vorahndungen gegen das klare Licht der Wahrheit gehalten. Dieser starke Gegensatz wird überdies noch stärker dadurch, daß die ursprüngliche Wahrheit, welche auch im Heidenthum war,

durch die Masse des Aberglaubens überschüttet, kaum noch erkannt oder gefühlt werden konnte. Sehen wir auf den Volksglauben der Griechen, der Römer und der übrigen heidnischen Völker, so kann man wohl nicht verkennen, daß bei ihnen die wahre Erkenntniß Gottes trotz ihrer Religion sich Bahn gebrochen hat, während sie bei den Christen Hand in Hand mit der Religion gehen konnte. Etwas anders stellt sich bei den Juden das Verhältniß der Religion zur Philosophie, aber nicht günstiger. Denn indem die Religion bei den Juden Alles zu bemeistern strebte, mußte sie auch die philosophische Entwicklung zurückhalten.

Wir müssen wohl etwas genauer in die Vergleichung der alten Religionen mit der christlichen eingehen, wenn wir den Einfluß der einen und der andern auf die Philosophie schätzen wollen. Doch bei der Schwierigkeit der Sache wird es nöthig seyn, einige allgemeine Grundsätze für die Vergleichung vorauszuschicken. Die Schwierigkeiten liegen besonders darin, daß wir weder unter den Nicht-Christen das Nicht-Christliche, noch unter den Christen das Christliche an irgend einer Stelle ganz rein zu finden hoffen dürfen. Es ist anerkannt, daß es einer Reihe von Entwicklungen bedurft hat, um das Christenthum der Gesinnung, den Sitten und den Meinungen der Menschen anzueignen, ja daß noch jetzt der Proceß fortschreitet, in welchem dies geschehen soll. Dies in seiner ganzen Bedeutung zugegeben, werden wir nicht leugnen dürfen, daß wir auch jetzt noch nicht zu einer reinen und völligen Anschauung des Christlichen gelangen können. Das reine Christenthum muß vielmehr als ein Ideal angesehen werden, welchem die Menschheit nur mehr und mehr sich nähern kann. Daher muß man das schwierige Geschäft übernehmen, in der christlichen Gemeinschaft selbst das Christliche von dem Nicht-Christlichen zu unterscheiden und wir dürfen uns in unserer Anschauung vom Christenthume

nicht etwa dadurch stören lassen, daß etwas, was wir als wesentlich für die christliche Gesinnung setzen, doch nicht allgemein als christlich von den Christen anerkannt worden ist. Von der andern Seite darf auch nicht bezweifelt werden, daß die Gesinnung und die Denkart, welche durch das Christenthum erweckt und angeregt worden ist, auch über den Kreis der Menschen hinaus, welche sich Christen nennen, sich verbreitet habe, so daß man unter Juden und Heiden nach der Verbreitung des Christenthums nicht hoffen darf, Jüdisches und Heidnisches rein vorzufinden. Es setzt dies voraus, daß Elemente des Christlichen mittheilbar oder übertragbar sind ohne die vollständige Form des Christlichen. Das Gegentheil hiervon würde nur von solchen behauptet werden können, welche leugnen, daß für die eigenthümliche Entwicklung des Christenthums in einer Seele auch eine eigenthümliche Vorbereitung nöthig sey; denn wenn eine solche vor dem völligen Eintritt in die christliche Gemeinschaft verlangt wird, so muß auch zugegeben werden, daß in Menschen, welche der christlichen Gemeinschaft noch nicht angehören, christliche Erregungen sich vorfinden können und mithin christliche Gesinnungen und Gedanken. Hieraus folgt für unsere Untersuchung ein wichtiger Satz, daß man sich nemlich davor zu hüten habe, das Wesen der nicht-christlichen Philosophie aus den Systemen erkennen zu wollen, welche nach der Verbreitung des Christenthums unter den Nicht-Christen sich ausgebildet haben, nicht als wenn nicht auch in diesen noch eine Richtung des Geistes zu erkennen wäre, welche der völligen Anerkennung des Christenthums im Wege stehen mußte, sondern weil mit dem Nicht-Christlichen in diesen Bestrebungen auch christliche Elemente in die Lehre sich eingemischt haben, so daß wir das Christliche nicht vollständig auffassen würden, wenn wir solche Elemente ihm entziehen wollten, weil sie auch anderswo vorkommen.

Wir haben auf diesen Punkt noch in einer andern Beziehung aufmerksam zu machen. Es folgt nemlich aus dem Vorhergesagten, daß auch schon vor Christo unter Juden und Heiden Regungen des Gemüths und mithin auch darauf bezügliche Gedanken vorkommen können, welche später als Elemente des Christlichen sich erwiesen haben. Diese Behauptung ist nicht neu; sie ist vielmehr eine der ältesten Lehren der christlichen Kirche, welche aus derselben Quelle, aus dem Worte Gottes, die christliche Wahrheit und die Vorahndung derselben bei den jüdischen Propheten und bei den heidnischen Weisen ableitete. Sie muß uns einleuchten, wenn wir bedenken, daß die christliche Religion gar nicht hätte aufgenommen und verbreitet werden können, wenn sich nicht schon früher eine Sehnsucht, ein dunkles Streben nach derselben unter den Menschen vorgefunden hätte. Es kann daher in Beziehung hierauf das Christliche von dem Nicht-Christlichen nur in dem Sinne unterschieden werden, daß in jenem das klar und in einer sichern Richtung des Gemüths in das Bewußtseyn des Menschen eingetreten sey, was früher nur in dunkler Sehnsucht, nur in unbestimmten und unsichern Regungen des Gemüthes vorhanden war, in Regungen, welche sich nicht vollständig ausbilden und über das Ganze des menschlichen Lebens verbreiten konnten, weil noch zu viele störende oder hemmende Elemente in dem Bewußtseyn des Menschen vorhanden waren. Das Christenthum hat sich von jeher unter Anderm auch als eine Reinigung des menschlichen Geistes, als eine Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes betrachtet, und dies setzt voraus, daß in den vorchristlichen Religionen nur eine Störung und Verunreinigung des menschlichen Geistes statt gefunden habe, welche aber doch wohl nicht das Ganze des Menschen so ergriffen haben konnte, daß nicht noch Spuren des Bewußtseyns von Gott übrig geblieben wären.

Es muß wohl allerdings zugegeben werden, daß es einen höhern Standpunkt geben könne für die Beurtheilung des Christenthums und für die Vergleichung desselben mit andern Religionen, als den im Christenthum selbst. Ein solcher Standpunkt wird vom Christenthum anerkannt, denn es betrachtet sich nur als ein Mittel, als einen Glauben, welcher zum Schauen, als einen Lebenswandel, welcher zur Seligkeit führen soll. Ueberdies wird der Religiöse, welcher sich selbst versteht, nicht anstehen zuzugeben, daß neben der religiösen Entwicklung noch andere Zwecke des Menschen liegen, welche er nicht vernachlässigen darf und welche ihrem Inhalte und ihrer Form nach nicht aus der Religion hervorgehen, wenn man nur zugleich so billig ist, auch dagegen der Religion zuzugestehen, daß ihre Gesinnung alle die Entwicklungen des menschlichen Geistes, welche nach jenen Zwecken streben, durchdringen solle. Mit einem Worte, es giebt ein höchstes Gut für den Menschen und die Religion ist nicht dieses höchste Gut, sondern nur eines der nothwendigen Mittel, durch welche wir zu ihm gelangen sollen, und da nur ein jedes Mittel nach dem, was es für den Zweck leistet, beurtheilt werden muß, so würde man wohl einen höhern Standpunkt haben für die Beurtheilung der Religion und ihrer verschiedenen Formen, wenn man eine Kenntniß des höchsten Guts hätte. Ohne nun leugnen zu wollen, daß wir irgendwie eine Kenntniß des höchsten Guts haben, müssen wir doch bemerken, daß wir, die wir im Christenthum stehen, über die Religion nur in dem Bewußtseyn urtheilen können, daß die christliche Religion die wahre und die beste Religion sey, d. h. die Religion, welche das religiöse Bedürfniß des Menschen vollkommen befriedige. Denn unsere Kenntniß des höchsten Guts in Beziehung auf die Religion reicht eben nur soweit als das Ideal der Religion, welches wir aufgefaßt haben, und so lange wir in der christlichen Religion stehen, wer-

den wir auch dies Ideal in der christlichen Religion finden, so daß es uns unmöglich ist, die christliche Religion für mangelhaft zu halten im Vergleich mit andern Religionen, vielmehr müssen diese uns als unvollkommene Entwicklungen der Religion erscheinen, welche ihren Zweck in der vollkommenen Entwicklung der Religion, d. h. im Christenthume haben. Auf diesem Standpunkte stehend müssen wir also die Erscheinung des Christenthums unter den Menschen als den Abschnitt in der Geschichte betrachten, in welchem die Menschheit sich zur wahren Religion bekehrt und in Gott ein neues Leben zu führen begonnen hat. Christliches und Nicht-Christliches stehen hiernach einander entgegen, wie das gottselige und das weltliche Leben der Menschheit.

Nun muß aber nicht übersehen werden, daß der Unterschied zwischen dem gottseligen und dem Leben in weltlicher Gesinnung, sobald er auf einen einzelnen Menschen oder auf die ganze Menschheit angewendet wird, nicht darin liegen könne, daß jenes nur von gottseligen Gesinnungen, dieses dagegen nur von weltlichen Lüsten bewegt würde, sondern er ist nur darin zu suchen, daß in diesem die Liebe und der Gedanke Gottes nur zerstreut, gleichsam nur als Fremdling in unserer Brust vorkommt, während das religiöse Leben die Gott ergebene Gesinnung zu ihrem Mittelpunkte hat, wobei es jedoch immer noch vorkommen kann, daß die Gott vergessene Gesinnung uns in schwachen Stunden überrascht. Es ist daher das christliche von dem vorchristlichen Leben der Menschheit daran zu unterscheiden, daß jenes in zusammenhängender, dieses aber nur in sporadischer Form das Bewußtseyn des Göttlichen entwickelt. Hieraus ist es zu erklären, daß in der alten Geschichte die religiösen Vorstellungen nur einen geringen und nicht durchgreifenden Einfluß auf den Gäng der Weltgeschichte gehabt haben, während in der neuern

Geschichte die Hauptabschnitte der Entwicklung von religiösen Bewegungen ausgehen a).

Wenn auf solche Weise der Unterschied zwischen dem Christlichen und dem Nicht-Christlichen aufgefaßt wird, so wird man es nicht zu unternehmen haben, irgend eine besondere Idee nachzuweisen, welche zuerst durch das Christenthum den Menschen bekannt geworden wäre. Es ist wahr, die Religion der alten Völker ist eine ganz andere, als die christliche, aber es ist darum nicht zu behaupten, daß nicht trotz jener Religion in den alten Völkern Gesinnungen und Gedanken sich hätten ausbilden können, welche dem Inhalte nach den Regungen des christlichen Gemüths ganz gleichartig sind, nur daß sie dort als vereinzelte Erscheinungen sich darstellen werden, welche in der großen Masse der weltlichen Umgebungen fast verschwinden, ja welche vielleicht sogar mit Ausartungen gepaart sind, welche den christlichen Charakter gänzlich verleugnen, während sie in der Entwicklung der Menschheit nach Christo einen natürlichen Zusammenhang finden werden, welcher sie befestigt, indem er ihnen eine Stellung ihrem Charakter gemäß gewährt. Daher kann man auch sehr viele Anklänge des Christlichen in der alten Welt und namentlich in der alten Philosophie unter den Erleuchtetsten der Heiden finden,

---

a) Wir können diesen Punkt nur andeuten. Schon auf die Geschichte der Römischen Kaiserherrschaft übt die Verbreitung des Christenthums einen entscheidenden Einfluß aus. Im Mittelalter ist es unverkennbar, wie die Bekehrung der neuern Völker zum Christenthum, die Ausbildung der Hierarchie, die Kreuzzüge, die allmählige Auflösung der Hierarchie, welche zur Reformation führte, Wendepunkte in der Geschichte bezeichnen. Auch nach der Reformation ist der Einfluß der kirchlichen Spaltungen noch von großer Bedeutung. Von den neuern Zeiten läßt sich in dieser Beziehung noch nicht viel sagen; doch scheint es uns klar zu seyn, daß in der religiösen Gleichgültigkeit oder in den irreligiösen Tendenzen dieser Zeiten Hauptmotive für die Gestaltung der neuesten Geschichte liegen.

und das, was man als den Charakter der alten Religionen bezeichnet hat, findet sich keineswegs überall als Glaube unter den alten Völkern. Nur dies ist allerdings anzuerkennen, daß gewisse Elemente der Richtung des Geistes in dem Sinne eigenthümlich christlich sind, daß sie nicht rein und mit völligem Bewußtseyn in einer andern als in der christlichen Gemeinschaft hervortreten können, obwohl die Ahndung derselben, die Sehnsucht nach ihnen, ja selbst der flüchtige Gedanke derselben — flüchtig, weil er eben unter den ungünstigen Umgebungen sich nicht befestigen kann — sich wohl auch anderswo vorfinden mögen.

In dem heidnischen Polytheismus ist doch noch das Gefühl der Einheit alles Göttlichen. Diese Einheit wird denn auch in der griechischen Philosophie nicht verleugnet. Aber man verkennt die wesentlichsten Unterschiede, wenn man glaubt, daß die Art, wie Gott von den heidnischen Philosophen gedacht wird, dieselbe sey, in welcher die christliche Religion ihn uns zu denken angewiesen hat. Denn wenn auch von jenen anerkannt wird, daß ein höchster Gott alle Dinge in der Welt beherrsche, so finden sie doch nichts Arges darin, wenn der göttlichen Einheit eine Mehrheit niederer Götter zur Seite gestellt wird, welche, wenn auch nicht Alles, doch einen großen Theil der menschlichen Angelegenheiten zu besorgen erhalten habe. Diese Vorstellungsweise ist in der That von den griechischen Philosophen auf eine so dogmatische Weise verfestigt worden, daß es nur von einem oberflächlichen Eingehen in ihre Systeme zeugen würde, wenn man zu dem nicht ungewöhnlichen, sonst auch nicht immer verwerflichen Mittel seine Zuflucht nehmen wollte, dieselbe nur als eine Accommodation an die Volksreligion oder als eine mythische Fiction anzusehen. Man sollte dagegen die Kraft nicht gering anschlagen, welche die Gesinnung eines ganzen Volkslebens auf den Einzelnen ausübt, und von welcher dem wackeren Bürger erst dann eine völlige Ablö-

sung gelingt, wenn die Einheit des Volkes zerfallen ist. Es ist bei den Alten eine fast durchweg herrschende Ansicht, daß nur durch Abstufungen vermittelt der Uebergang aus dem Höchsten in das Niedrigste, und so auch in das Gebiet der irdischen Menschen gelinge. Daher liegt es auch in ihrem Gedankenkreise ganz natürlich, den höchsten Gott nicht als den unmittelbaren Verwalter aller menschlichen Angelegenheiten sich zu denken, sondern als Mittelglieder die gewordenen oder auch die ewigen Götter, ferner Dämonen und Heroen einzuschieben. Je dogmatischer die alte Philosophie sich ausgebildet hat, um so bestimmter sind auch diese Stufen der Vermittlung verfolgt worden. Wenn dabei noch eine unmittelbare Verbindung zwischen dem höchsten Gott und den Menschen angenommen wurde, so war es nur das vernünftige Element unseres Lebens, in welchem man dieselbe ahndete; aber mehr geahndet wurde sie als gewußt, denn die Ansicht der Welt, welche sich ausgebildet hatte, mußte das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Wirksamkeit in unsere Angelegenheiten wenigstens sehr zweifelhaft machen. Die physischen Lehren der Philosophen nemlich, welche schon von den Zeiten der Pythagoreer an, wenn wir weniger entscheidende Spuren noch älterer Zeiten nicht berücksichtigen wollen, sich festgesetzt hatten, verfolgten die Vorstellung, daß dieses Gebiet des irdischen Daseyns, unvollkommen wie es in allen seinen Theilen ist, unter der Macht der höhern Regionen der Welt stehe und von diesen unmittelbar seiner Gestaltung und dem Princip seines Lebens nach abhänge und daß nur vermittelst dieser höhern Weltkräfte die höchste Gottheit die irdische Vergänglichkeit beherrsche. Der Gedanke, welcher dem astrologischen Aberglauben zum Grunde liegt, beherrscht die griechische Physik, soweit sie nicht entschiedenen Ausartungen sich hingiebt, und verbindet sich mit dem griechi-

schen Polytheismus, indem die Gestirne für die untern Götter gelten.

Damit aber verbindet sich noch eine andere Meinung, welche nicht weniger die Wirksamkeit Gottes in der uns zunächst umgebenden Welt zurücktreten läßt. Sie spricht sich in dem Begriffe der Materie aus. In den Systemen, in welchen dieser Begriff oder auch ein Stellvertreter desselben neben den Begriff Gottes gestellt wird, so daß erst in der Verbindung der Wirksamkeit beider die Welt bestehen soll, ist offenbar eine Beschränkung des göttlichen Einflusses auf die Welt gesetzt. Doch diese Vorstellungsart ist zu wenig wissenschaftlich, als daß nicht die griechische Philosophie bald Mittel hätte suchen sollen, sie zu vermeiden. Nur ist sie so fest dem alterthümlichen Geiste eingepflanzt, daß diese Mittel nicht sowohl darauf ausgehen, den Gegensatz zwischen der Materie und der göttlichen Wirksamkeit in der Welt ganz zu beseitigen, als ihn nur umzudeuten oder abzustumpfen. Einige, wie die Stoiker, scheuten sich nicht, den Begriff der Materie ganz mit dem Begriffe Gottes in Eins zu ziehen, und ihr materieller Gott ist ihnen dann freilich nichts anderes als nur eine mit Vernunft begabte Naturkraft, welche die Nothwendigkeit des Gegensatzes in sich selbst hat. Andern, wie dem Aristoteles und dem Platon, bezeichnet der Begriff der Materie nur die nothwendige Beschränktheit des Weltlichen, und nur darüber sind sie uneinig, worin diese Beschränktheit zu suchen sey und ob sie eine ewige Grundlage oder erst in dem Beginn der sinnlichen Dinge ihre Entstehung habe. Welcher von diesen Ansichten man aber auch folgen möge, es steht dabei fest, daß eine Beschränktheit der Dinge dieser Welt nothwendig sey. Das Uebel in der Welt scheint diesen Philosophen unaustilgbar, denn die materielle Beschränktheit wird sich immerdar mit der göttlichen Wirksamkeit in dieser Welt verbunden finden. Es ist offenbar, wie von dieser Ansicht die Vorstellung

nicht getrennt werden kann, daß Gott in seinem Verhältnisse zur Welt irgendwie beschränkt sey, daß er in der Welt nicht vollkommen sich offenbare, daß nur durch ein gewisses nothwendiges Mittel hindurch sein Wesen und seine Kraft in der Welt sich darstelle.

Hiermit glauben wir in der That den wesentlichen Unterschied zwischen der Vorstellungsweise, welche die alten Religionen anregten, und der Denkart der Christen bezeichnet zu haben. Zwar giebt es noch einige andere Punkte, an welchen man beide charakterisiren kann, aber theils treffen sie nicht so, wie der eben berührte, den Mittelpunkt der Sache, theils sind sie nicht so allgemein und in entschiedenem Gegensatze durchzuführen. Man hat gesagt, die Religion der Griechen sey ihrem Wesen nach Naturdienst gewesen, sie habe daher auch das Göttliche mehr außer als in den freien Thätigkeiten des Geistes zu suchen angewiesen. Allein die Lehre der Philosophen wenigstens, eines Sokrates, eines Platon, eines Aristoteles und nicht weniger der Stoiker, ist vielmehr darauf gerichtet, den höchsten Gott in der Vernunft und in dem Busen der Menschen zu suchen, als in der Natur, in welcher vorzugsweise das Walten der niedern Götter und die Beschränkungen der Materie gefunden werden sollen. Und kann man die sittliche Richtung in der Religion der Alten verkennen, wenn man bemerkt, wie die Götter von ihnen vor Allem als Stifter und Bewahrer der Staaten, als Rächer der Blutschuld und des Frevels und überhaupt als Beschützer der gesellschaftlichen Ordnung unter den Menschen verehrt werden? Man hat vielleicht Recht zu sagen, daß mit diesen sittlichen Elementen ihrer Religion mancherlei physische Vorstellungen verknüpft waren, welche in ungeregelter Verbindung das sittliche Gefühl verunreinigen mußten; wir wollen auch nicht darüber streiten, ob das Uebergewicht auf der physischen oder auf der ethischen Seite gelegen habe; aber gewiß fehlte es auch

den alten Religionen nicht an solchen Erregungen des Gemüths, welche die ethische Seite der philosophischen Forschung beleben konnten, ja wenn wir auf die größern Massen des bisherigen Erfolgs sehen, so müssen wir zugeben, daß die Richtung, welche die neuere Philosophie von ihrem Anfange an bis gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts genommen, zu so großartigen Gestaltungen der Ethik es nicht habe bringen können, als die Forschungen der Sokratischen Schulen in Ethik und Politik aufzuweisen haben.

Auf das Politische der alten Religionen sehend, hat man auch darin den Unterschied des Christlichen und des Nicht-Christlichen gesucht, daß jenes zuerst die Einsicht von der Gleichheit aller Menschen vor Gott verbreitet habe, während die alten Religionen nur Verehrungen von Volksgöttern gewesen wären, wobei nothwendig eine angestammte Verschiedenheit der Menschen vor ihrem Volksgotte festgehalten werden müsse. In diesem Punkte findet man die Götterverehrungen der Heiden auf gleicher Stufe stehend mit dem Gottesdienste der Juden. Man beruft sich dabei auch auf den strengen Unterschied bei den Alten zwischen Barbaren und Volksgenossen, auf die Grausamkeit ihrer Kriege und auf das Recht der Sklaverei, welches selbst von den freisinnigsten Philosophen vertheidigt wurde. Diese Ansicht trifft allerdings einen bemerkenswerthen Punkt der alterthümlichen Denkart und der Religion, welcher diese Denkart entsprach. Doch darf man nicht glauben, daß in ihm das beharrliche Wesen der alten Vorstellungsweise ausgedrückt sey, vielmehr nur eine Entwicklungsstufe möchte er bezeichnen, durch welche die alten Religionen hindurchgegangen sind, während sie doch auch schon den Keim eines freiern Bewußtseyns von der allgemeinen menschlichen Würde in sich trugen. Wenigstens ist es gewiß, daß auch ohne die christliche Offenbarung, daß auch vor derselben das Unrecht der Sklave-

rei eingesehen wurde, daß man den Krieg nicht nur unter Griechen, sondern unter Menschen überhaupt als eine unnatürliche Aufregung zu betrachten anfing, daß endlich die Ansicht hervortrat, alle Menschen seyen eine Heerde Gottes und gleichen Rechts und Werthes vor ihm, wenn sie nur als brauchbare Glieder seines allgemeinen Staates sich bewährten. Doch wir wollen hierauf weniger Gewicht legen, weil bei genauerer Betrachtung allerdings sich zeigt, daß diese Lehren meistentheils erst in den spätern Zeiten hervortreten und mit den Spuren des Verfalls verbunden sind, welcher die alten Religionen und die alte Denkweise treffen mußte, ehe die Menschheit für die christliche Gesinnung reif wurde. Daß im Alterthume allerdings die ausschließend volksthümliche Gesinnung eine große Gewalt hatte, das sehen wir denn wohl daran, daß die tiefsten Philosophen, wie Platon und Aristoteles, die Sklaverei für eine Anordnung der Natur und die Jagd auf die sklavisch gesinnten Barbaren für einen gerechten Krieg erklären konnten. Dagegen gilt uns als ein sicherer Beweis dafür, daß diese Ansicht nicht eigentlich in dem Wesen der alten Religion gegründet war, die Uebereinstimmung, welche von den Alten selbst in den Grundzügen der Gottesverehrungen verschiedener Völker gefunden wurde. Wenn der Grieche und der Römer seine Götter in Syrien, in Aegypten und Libyen wiederfinden konnte, so mußte er sie nicht bloß für Götter seines Volkes ansehen, und wenn er unter fremden Namen dieselbe Gottesverehrung, denselben religiösen Sinn wieder erkannte, so setzte dies voraus, daß seine Ansicht von dem Wesen der Religion sich nicht an zufälligen Aeußerlichkeiten hielt, sondern eine Regung des menschlichen Geistes voraussetzte, welche überall dieselbe unter verschiedenen Formen sich äußern könnte. Wie hätte es anders seyn sollen, da doch wirklich in der Verehrung der alten Götter schon die Verehrung sittlicher Zwecke und natürlicher Kräfte, in

welchen das Göttliche sich uns offenbart, sich erkennen läßt, und da es nicht zu verkennen war, daß in diesen Zwecken und Kräften das Göttliche von verschiedenen Völkern gefunden werden konnte und gefunden worden war.

Bedenken wir uns recht, so möchten wohl die so eben angeführten Arten, das Nicht-Christliche im Alterthum von dem Christlichen zu unterscheiden, nur einzelne und keineswegs nothwendige Aeußerungen des Princips bezeichnen, auf welches wir die von uns früher angegebenen Unterschiede zurückführen können. Denn ist es nicht klar, daß jenen Lehren des Alterthums die Ansicht zum Grunde liegt, es könne die göttliche Macht und Güte in der Welt, welcher wir angehören, nicht vollkommen sich darstellen, nicht rein sich offenbaren? Ihre Offenbarung wird gedacht als gebrochen von der Nothwendigkeit des Uebels und vermittelt durch weniger vollkommene Zwischenwesen. Wenn daher auch das Göttliche in der Vernunft unmittelbar sich zu verkündigen strebe, so trete doch das Physische, Körperliche oder Materielle immer als ein verunreinigendes Element in unser Leben ein. Von dieser Verunreinigung würden wir nie befreit werden. Möchte man auch das Materielle als ein Mittel zum Guten betrachten, so würde es doch als ein Mittel angesehen werden müssen, welches die völlige Erreichung des Zwecks verhindere a). Hiernach mußten die physischen Hemmungen den Alten unüberwindlich erscheinen und die Natur mußte ihnen freilich noch in einer ganz andern Bedeutung hervortreten, als uns, welche wir überzeugt sind, daß alle Uebel der Natur, über welche wir klagen, Schickungen Gottes sind zu seinem großen Werke, der Erlösung von allem Uebel. Das Gefühl des Uebels ist bei den Alten viel tiefer als bei uns; ihre Klagen darüber enden nicht. Zu diesem Gefühle gehört auch ihre Meinung, daß

a) Vergl. m. Gesch. der Phil. Bd. 2. S. 305 f.; Bd. 3. S. 701 f.

die Unterschiede der Völker die ewige Form der Natur haben, daß einige Völker zu dienen bestimmt sind, andere zu herrschen; es kann bei dieser Meinung nicht gehofft werden, daß einst alle Hemmungen und Reibungen unter den Menschen in allgemeine Harmonie sich auflösen werden. Mit einem Worte die Alten kennen nicht die Erlösung der Menschheit von allem Uebel, wenigstens kennen sie dieselbe nicht so wie wir, als eine allgemeine und vollständige. Dies ist das eigentlich Christliche, das Gefühl der Erlösung der Menschheit überhaupt, welches nicht getrennt werden kann von dem Gefühl der Erlösung durch Christum, weil eben an die Erscheinung Christi unter den Menschen das Gefühl der Erlösung sich angeschlossen und von da in der Menschheit sich fortgepflanzt und entwickelt hat. Doch dies auseinanderzusetzen würde mehr von theologischem Interesse seyn, als zu dem Zwecke gehören, welchen wir hier verfolgen. Wir gehen daher lieber zu einigen Bemerkungen über, welche Mißverständnisse des so eben Gesagten verhüten sollen.

Was wir früher behauptet haben, daß kein besonderes Element des Bewußtseyns das Christliche von dem Nicht-Christlichen unterscheide, das soll auch hier seine Wahrheit bewähren. Denn wir meinen nicht, daß die Idee der Erlösung oder der Versöhnung des Menschen mit Gott vor Christo gefehlt habe, nur glauben wir zu erkennen, daß sie vor Christo nicht das ganze Bewußtseyn eines Menschen in fester Ueberzeugung durchdringen konnte. Die Sehnsucht nach Erlösung ist uralt. Das Streben, diese Hoffnung zu fassen, wie sollte es nicht überall ansetzen? Nicht zu erwähnen die alten Religionen der Inder und Perser, welche voll sind der Erwartung und Verkündigung eines Erlösers der Welt, auch bei den Griechen und Römern spricht, wenn nicht in einer so bestimmten Einheit, doch fast durch die ganze Mannigfaltigkeit religiöser Gebräuche hindurchgehend, der

Wunsch sich aus, mit den Göttern sich zu versöhnen und von ihnen die Gewähr einer Befreiung vom Uebel zu erhalten. Dies scheint uns in dem Wesen der positiven Religion zu liegen. Denn soll uns die positive Religion nicht etwas offenbaren, was noch nicht offenbar ist? Und ist das noch nicht Offenbare nicht am meisten das uns noch Zukünftige? Daher hat eine jede Offenbarung eine Verheißung der Zukunft, und diese Verheißung, indem sie das religiöse Gefühl irgendwie befriedigen soll, kann nur zur Beruhigung der Seele über das gegenwärtige Uebel zu dienen bestimmt seyn. So wie aber die polytheistischen Religionen eine Vielheit der Götter kennen, so haben sie auch eine Vielheit der Verheißungen und daher können diese auch nicht auf ein letztes Ziel, auf die Einheit einer vollendeten Entwicklung gehen. Hieraus möchte es zu erklären seyn, warum bei Griechen und Römern die Hoffnung auf eine völlige Erlösung nicht gefunden wird oder wenigstens nicht entschieden hervortritt. Aber auch in den monotheistischen Religionen des Alterthums ist nur die Verheißung auf eine zeitliche Erlösung, welche entweder in der Erreichung irgend eines irdischen Guts oder auch in einer höhern Einigung des menschlichen Geistes mit Gott gesucht wird, nur daß auch hierbei die Vorstellung noch herrscht, daß in dem nothwendigen Wechsel der Dinge aus der Einigung wieder der Zwiespalt und ein neuer Kreislauf der Dinge sich erzeugen müsse. Wie sehr nun auch diese Vorstellungen von der Verheißung, welcher wir vertrauen, abstehen mögen, so muß man doch nicht glauben, daß nicht auch ihnen die Hoffnung auf eine endliche Erlösung zum Grunde liege, nur freilich auf eine unentwickelte und unbewußte Weise, in einer ganz ähnlichen Art, wie auch in dem Streben nach einem vergänglichen Gute das Streben nach dem höchsten Gute und in dem Streben nach einer besondern Erkenntniß das Streben nach dem absoluten Wissen sich

verkündet. Das aber, was unbewußter Weise dem Streben des menschlichen Geistes zum Grunde liegt, das gelingt denn wohl zuweilen der Philosophie an das Bewußtseyn zu ziehen. Und so mögen wir es uns erklären, daß auch die Lehren der alten Philosophen nicht ganz leer sind von einer Hoffnung, welche über das Maaß des Bewußtseyns ihrer Religion hinausgeht. Wir wissen es, daß selbst die alten Religionen nicht ganz ohne die Erwartung der Unsterblichkeit waren. Dies hatten denn auch die Philosophen aufgenommen und zum Theil wenigstens erschien ihnen das Fortleben des Geistes in einer würdigen Art. Es ist besonders Platon, welcher bei diesem Lehrpunkte verweilt und welcher zuweilen eine Hoffnung äußert, welche eines Christen nicht unwürdig seyn würde, die Hoffnung, daß die Seele des Weisen frei von den körperlichen Beschränkungen eines reinen Schauens Gottes sich erfreuen werde. Allein müssen wir nicht gestehen, daß dieser Gedanke wie ein Fremdling unter den übrigen Lehren des Philosophen steht a)? Daß er auch nicht zu der allgemeinen Hoffnung, welche der Christ nicht für sich allein, sondern auch für seine Brüder hegt, sich erhebt, sondern die Seele des Weisen vereinzelt? Wir können es uns nicht verhehlen, daß die Ansicht der Alten von der Welt und von den Verhältnissen des Menschen zu ihr eine reine Hoffnung der zukünftigen Vollkommenheit nicht zuließ. Ihre Klagen über die menschliche Beschränktheit, deren Größe sie mehr nach den äußeren Verhältnissen, als nach der innern Kraft maaßen, sind allgemein; sie fühlen zu tief die Menge und Größe des gegenwärtigen Uebels, als daß sie mehr erwarten könnten, als nur eine theilweise Verbesserung, welche noch immer mancherlei Rückfällen ausgesetzt seyn dürfte, und sollten sie ja einmal den Gedanken gänzlicher Abhülfe des Uebels

a) Vergl. m. Gesch. der Phil. Bd. 2. S. 382 f.

fassen, so können sie ihn doch nicht festhalten, weil sie in sich selbst und außer sich nur Entzweiung und Kampf erblicken. Wessen Gemüth zur vollen Hoffnung sich nicht erheben kann, dessen Gedanken sind unfähig, den vollen Einklang der weltlichen Entwicklung anzuerkennen; begnügt er sich nur nicht mit einer leichtsinnigen Ansicht von der Bestimmung des menschlichen Geistes, so wird er doch entweder in sich bald verzagen, bald hoffen oder zur Entsagung für sich selbst sich wenden müssen. In diesem Fall sind die größten der alten Philosophen a). Es ist nicht zu verkennen, wie das Vertrauen, welches man zu sich selbst und zu den Verhältnissen seines Lebens gewonnen, wie die Einigkeit, in welcher man mit sich selbst steht, wie die Kraft des Willens, deren Regungen man in sich erfährt, auf die Ansicht wirken müssen, welche man von dem Menschen, von der Welt und ihrem Verhältnisse zu Gott zu fassen geneigt ist. Wenn wir nun anzunehmen haben, daß im Alterthum die Menschheit noch nicht durchdrungen war von den kräftigen Regungen des Willens, welche das Christenthum gründeten und in ihm die Hoffnung der ewigen Seligkeit erregten, so wird denn auch daraus folgen, daß die philosophischen Systeme der Alten einer folgerechten Ansicht der Welt sich versagen mußten, welche von der Ueberzeugung ausgeht, daß von Gott, dessen Güte und Macht keine Schranken hat, alles zu einer unbedingten Vollkommenheit bestimmt sey.

Wir haben schon früher gezeigt, wie die Hoffnungslosigkeit der Alten auch auf ihre Lehren von Gott und von dessen Verhältniß zur Welt einwirken mußte. Wo kein völliges Vertrauen zu Gott ist, da kann die Idee Gottes nicht rein hervortreten, da kann man zwar zuweilen, aber nicht auf folgerechte Weise den Gedanken verfolgen, daß die Kraft und das Wesen Gottes die ganze

a) Ebendas. Bd. 3. S. 701 f.

Welt durchdringe und in allen Beziehungen ihre Entwicklung leite. Darum fürchteten oder hofften die Alten gegen ihre eigene bessere Einsicht von dem, was die Idee Gottes fordere, noch Schaden oder Hülfe von niedern Mächten oder von der nothwendigen Gewalt der Materie, mochten sie dieselbe in Gott selbst hineinlegen oder sie nur als die Nothwendigkeit der weltlichen Dinge betrachten. Es ergiebt sich hieraus von selbst die Aufgabe der christlichen Philosophie. Eben jene Annahmen waren es, welche durch die Einwirkung des Christenthums auf die Wissenschaft allmählig fallen mußten, und wer nun den Einfluß dieser Annahmen fast auf alle höheren Forschungen der Wissenschaft bedenkt, der wird wohl nicht verkennen, daß durch das Christenthum in die Philosophie ein neuer Gang der Entwicklung kommen mußte. Doch es ist dem natürlichen Laufe der Dinge gemäß, daß nur allmählig die christliche Gesinnung in die Philosophie umgestaltend eingriff, so wie sie auch nur allmählig das Leben umgebildet hat. Noch lange konnten dabei Formen der Wissenschaft bestehen, welche der christlichen Denkweise fremd waren; der Widerspruch zwischen jenen und dieser wurde nicht sogleich bemerkt, ja selbst in neuen Formen der Wissenschaft konnte die alte Denkweise neben der christlichen sich wieder geltend machen.

Haben wir die Aufgabe hiermit bezeichnet, in deren Lösung der Begriff der christlichen Philosophie sich überhaupt entwickeln sollte, so werden wir auch wohl nicht leugnen dürfen, daß diese Aufgabe noch nicht als vollständig gelöst zu betrachten sey, weil eben auch die christliche Philosophie noch nicht ihre Vollendung erreicht hat. Wir würden uns schon genug geleistet zu haben glauben, wenn wir auch nur dies von dem gegenwärtigen Standpunkte der christlichen Philosophie mit Recht behaupten dürften, daß sie zu einem deutlichen Bewußtseyn ihrer Aufgabe gelangt sey. Denn damit wäre ihr

wenigstens die Hoffnung eines weniger schwankenden Fortschritts erregt, als sie bisher gehabt hat. Dies aber ist die größte Schwierigkeit bei dem Bestreben über den Begriff der christlichen Philosophie sich Rechenschaft zu geben, daß sie ihr Ende noch nicht erreicht hat, wobei uns nichts Anderes übrig bleibt, als aus einem Bruchstücke, aus einem Anfange derselben über sie zu urtheilen. Dies Urtheil wird überdies noch dadurch erschwert, daß die vorher erwähnten Schwankungen in dem Fortgange der christlichen Philosophie verwirren und in dem großen Zeitraume, welcher vor unsern Augen liegt, sehr verschiedenartige äußere Einflüsse den Gang der Philosophie zuweilen befördert, zuweilen gehemmt haben.

Wir sind nemlich nicht der Meinung, welcher Einige bei Betrachtung der Geschichte der Philosophie zu folgen scheinen, daß der menschliche Geist wesentlich nur die eine Bestimmung habe, die Philosophie auszubilden. Wenn dies der Fall wäre und wir übrigens die Entwicklung des menschlichen Geistes als ein fortschreitendes Ganzes betrachten, so würden wir freilich annehmen müssen, daß auch die Philosophie in einem ungestörten Fortschreiten sich entwickeln müsse, weil nemlich die übrigen Entwicklungen des Geistes in Religion, Wissenschaften, Kunst, Sitten, Staatsleben u. s. w. als jener dienstbar nur in steter Uebereinstimmung mit derselben gedacht werden könnten. So aber zeigt es sich uns, daß zu einer Zeit der überwiegende Antheil, welchen die eine Seite unseres Lebens in Anspruch nimmt, die übrigen wenigstens in einen vorübergehenden Nachtheil setzt, und daß erst später, wenn die Neigung nach der einen Seite bis auf einen gewissen Grad befriedigt worden, auch den übrigen Seiten alsdann hieraus der Vortheil entspringt, welcher bei dem genauen Zusammenhange aller Theile unserer Bildung ihnen als aus der Bildung der einen fließend nicht entgehen kann. So werden wir denn anzuerkennen haben,

wie aus dem Einflusse der übrigen Bildungsweisen auch der Philosophie bald Vortheil bald Nachtheil entsteht. Die Philosophie bestimmt zuweilen den Gang der menschlichen Entwicklung, überhaupt aber muß sie ihm folgen.

Wenn wir den ganzen Verlauf der Geschichte von der Zeit Christi an überblicken, so finden wir drei größere Massen, welche sich schon ihrer oberflächlichen Erscheinungsweise nach so sehr von einander unterscheiden, daß niemand die natürliche Absonderung derselben von einander übersehen kann. Die erste Zeit fällt noch der alten Geschichte zu, weil in ihr noch der Geist der alten Völker, wiewohl allmählig absterbend, die meisten Begebenheiten leitet, während der christliche Sinn anfangs sich fast ganz verborgen hält, bald aber doch zu größerem Einflusse sich ausbreitet, überhaupt aber noch mehr innerlich als äußerlich sich bemerkbar macht. Hierauf erfolgt die große Völkerwanderung, welche Europa umgestaltet hat, und von nun an leiten die neuern Völker die Hauptentwicklungen der Geschichte. Aber wir theilen die Geschichte dieser Völker wieder in zwei Theile, in die Geschichte des Mittelalters und in die der neuern Zeit, offenbar, weil wir in diesen beiden Perioden die neuern Völker auf sehr verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung erblicken. Die Geschichte der Litteratur überhaupt und insbesondere der Philosophie wird diesen Eintheilungen der politischen Geschichte nicht genau folgen können; sie wird aber doch auch anzuerkennen haben, daß die großen Massen der Entwicklung, welche in derselben ausgesprochen sind, einen entschiedenen Gang auf ihren Verlauf ausüben mußten. So werden wir sogleich bei der ersten Periode es als natürlich ansehen müssen, daß die äußere Gewalt, welche das weströmische Reich umwarf, zwar auch auf die alte Litteratur und auf die Philosophie einen zerstörenden Einfluß ausübte, daß aber doch nicht sogleich mit der Vernichtung des alten Staats auch

die Vernichtung der alten Litteratur verbunden war. Der erste Abschnitt unserer Geschichte der Philosophie wird daher um ein Bedeutendes weiter sich hinausrücken, als der erste Abschnitt in der Staatengeschichte nach Christi Geburt reicht. Wenn wir alsdann weiter die Geschichte der neuern Völker verfolgen, so werden wir nicht übersehen können, daß ihre Staaten wie natürlich früher sich gebildet haben als ihre Litteratur und ihre Wissenschaften. Was die letztern betrifft, so eigneten sie sich dieselben meistens von den alten Völkern an. Ihre Wissenschaft ist eine fremde Pflanze, welche nur mit der Zeit Wurzeln und Gedeihen in dem neuen Boden gewinnen kann, und es ist hauptsächlich das Christenthum und die christliche Kirche, welche diesen Boden vorbereiten und diese Pflanze auf ihn übertragen. Hierbei kann zuerst nicht von einer eigenthümlichen Volksbildung, welche sich in den Wissenschaften ausspräche, die Rede seyn; die Wissenschaft des Mittelalters ist ihrer Masse nach nicht eine Wissenschaft der Völker, sondern der Kirche, welche unter diesen Völkern sich gebildet hat. Wenn nun aber durch eine innere Entwicklung der neuern Völker eine neue Zeit unter ihnen anbrechen sollte, so war es natürlich, daß diese früher in der Litteratur sich verkündete als in dem Staatswesen, und so ist es denn auch anerkannt, daß vor dem Aufhören des Mittelalters in Beziehung auf die Staatengeschichte die neuere Litteratur sich zu bilden angefangen hat. So wird also der zweite Abschnitt der Geschichte der christlichen Philosophie früher zu suchen seyn als der zweite Abschnitt der Staatengeschichte nach Christi Geburt, umgekehrt wie bei dem ersten Abschnitte, weil nemlich entgegengesetzte Gründe diese Abschnitte herbeiführen, dort die äußere Gewalt, hier die innere Entwicklung. Wenn wir jedoch diese Vergleichung der Staatengeschichte und der Geschichte der Philosophie verfolgen, so müssen wir uns hüten, in ihr den Grund wesentlicher Verschiedenheiten in der philoso-

phischen Denkart angedeutet zu finden. Die Verschiedenheit der Völker und der Staatenentwicklungen, in welchen die Philosophie zu Tage kommt, kann wohl einen bedeutenden Einfluß auf den Gang des Philosophirens ausüben, aber der philosophische Gedanke, weil er ein Gemeingut der Menschen überhaupt zu seyn bestimmt ist, hat doch in seiner wesentlichen Bewegung ein freies Element, welches den äußern Einflüssen in so weit sich entzieht, als diese nur in besondern Verhältnissen des äußern Lebens gegründet sind. Es ist aber etwas anderes mit den Einflüssen, welche die Religion auf die Philosophie ausübte; diese betreffen die innerliche Richtung des Gedankens. Wenn die neuere Philosophie den Namen der christlichen verdient, so muß ihr Entwicklungsgang seinem Wesen nach von dem Einflusse der christlichen Religion abgeleitet werden. Wir kehren daher zurück zur Betrachtung dieses Einflusses.

Wir haben früher bemerkt, wie das Christenthum so manches Vorurtheil auch der Philosophen vorfand, welches erst überwunden werden mußte, ehe die christliche Religion einen von dieser Seite unangefochtenen Besitz von der Gesinnung der Menschen nehmen konnte. Diese Vorurtheile standen in nächster Beziehung zur Idee Gottes und zu der Art, wie das Verhältniß Gottes zu den Menschen und zur Welt gedacht werden sollte. Daher war es auch natürlich, daß die christliche Philosophie zuerst in die theologischen Untersuchungen sich warf, und einen polemischen Charakter annahm. Unter Griechen und Römern, auch unter den Orientalen fand das Christenthum wissenschaftlich ausgebildete Vorstellungsweisen über Gott und die Welt vor; in seinen ersten Anfängen, als es sich noch mehr an die wissenschaftlich nur wenig gebildeten Klassen der Gesellschaft wandte und fast nur das unverbildete Wahrheitsgefühl der Menschen in Anspruch nahm, hatte es auch nur wenig mit der Philosophie zu thun, als es aber in die höhern Klassen der Gesellschaft einzu-

dringen begann, mußte es mit der Philosophie in Berührung kommen und die Vorurtheile bekämpfen, welche mit der Philosophie von dem Standpunkte der alten Religionen aus sich verbunden hatten. Der Streit mit der Philosophie konnte aber nur von philosophischem Standpunkte aus geführt werden, und so war denn auch hiermit die Nothwendigkeit einer christlichen Philosophie gegeben. Ehe dieser Kampf ausgekämpft war, vergingen mehrere Jahrhunderte; die Gegner mischten sich mit einander und es trat dann nicht selten das Christliche selbst in einer unklaren Verbindung mit dem Nicht-Christlichen zusammen. Hieraus rechtfertigt sich die Ansicht vieler Kirchenlehrer, daß die Philosophie die Mutter der Ketzereien sey; hieraus sind denn auch großentheils die Streitigkeiten abzuleiten, welche bald, nachdem zuerst im Gröbsten im Kampfe gegen das Heidenthum die Unterscheidungslehren des Christenthums festgestellt worden waren, im Schooße der christlichen Kirche selbst ausbrachen. Das Hauptgeschäft dieser ersten Zeit der christlichen Philosophie war es aber, dem Christenthume in seiner Wirkung auf die wissenschaftliche Lehre Anerkennung gegen die heidnische Philosophie zu verschaffen und so die Kirchenlehre festzustellen. Deswegen kann man diesen Abschnitt in der Geschichte der christlichen Philosophie auch mit dem Namen der Philosophie der Kirchenväter bezeichnen. Ihr Charakter ist, wie gesagt, von der Seite des Inhalts vorherrschend in der Richtung auf die theologischen Ideen, welche das Christenthum angeregt hatte, von Seiten der Form aber vorherrschend polemisch und daher fragmentarisch. Die Kirchenväter haben weder eine systematische Darstellung der Glaubenslehren, noch der Philosophie mit einigem Erfolge versucht. Hiervon kann man zum Theil auch darin den Grund finden, daß zu der Zeit, als das Christenthum in den Wissenschaften wirksam zu werden anfing, auch unter den alten Völkern überhaupt das Stre-

ben nach Einheit und Zusammenhang der wissenschaftlichen Gedanken und ihrer Darstellung schon sehr herabgesunken war.

Wenn wir etwas mehr in das Besondere eingehen, so könnte unserer Ansicht von der Form der ersten christlichen Philosophie ein Einwurf gemacht werden, hergenommen von der Philosophie der Gnostiker, welche den Beginn der christlichen Philosophie bezeichnen. Denn die mythisch-phantastische Theosophie dieser Männer ist nicht ohne ein Streben nach systematischem Zusammenhange, von welchem man der Meinung seyn könnte, daß er in den vollständigen Werken und Lehren noch mehr hervorgetreten seyn werde, als er uns in den noch vorhandenen Bruchstücken sich beurkundet. Die polemische Richtung dagegen tritt zwar in ihrer Lehre deutlich genug hervor; es scheint aber dabei doch die Absicht gewesen zu seyn, mehr durch den Bau des Ganzen und durch die Befriedigung, welche die zusammenhangende Weltansicht gewähren sollte, als durch einzelne Untersuchungen gegen die Voraussetzungen der Philosophen und Theologen zu wirken. Wenigstens ist dies von den Gnostikern anzunehmen, welche den meisten philosophischen Gehalt haben, vom Basilides und den Valentinianern. Aber an ein eigentlich systematisches Verfahren ist doch auch bei ihnen nicht zu denken; vielmehr das Vorherrschen der Phantasie, welches in ihren mythischen Erfindungen nicht zu verkennen ist, mußte ein. lares Auseinanderfallen der philosophischen Elemente und eine willkürliche Anordnung der Lehre begünstigen. Ueberdies sind die Gnostiker nur als der Uebergang von der Griechisch-Orientalischen Denkweise zur christlichen Philosophie anzusehen, und in der Mischung des Heidnischen oder Jüdischen mit dem Christlichen, welche bei ihnen gefunden wird, können wir den Charakter der christlichen Philosophie dieses Zeitraums nicht rein dargestellt finden. Es war natürlich, daß in einem solchen Ueber-

gange auch eine mehr systematische Anordnung sich bilden konnte.

Außer diesen Zwittergestalten haben wir alsdann in dem bezeichneten Zeitraume noch zwei Massen der philosophischen Untersuchung zu unterscheiden, von welchen wir die eine der Hauptsache nach als Polemik gegen die philosophischen Ansichten der Heiden, auch der Gnostiker und Anderer, in welchen unchristliche Elemente sich vorfanden, ansehen müssen, die andere aber zu ihrer wesentlichen Bestimmung hat, die verschiedenen Meinungen und Spaltungen in der christlichen Kirche selbst durch Polemik auszugleichen oder wenigstens zu fixiren. In jener sind die Fundamentallehren des Christenthums, das, wodurch sich die christliche von den frühern Denkweisen unterscheidet, der Gegenstand des Streits; in dieser dagegen bezieht sich die Polemik meistens auf die Gegensätze, welche durch das Christenthum in die philosophische Ansicht der Dinge eingeführt worden waren und deren wissenschaftliche Behandlung durch manche äußerste Gegensätze hindurchgehend allmählig sich reinigen mußte. Es versteht sich, daß diese beiden Massen nur nach dem Uebergewichte ihrer Bestandtheile sich von einander unterscheiden. Der Hauptsitz jener ist bei den griechischen, der Hauptsitz dieser bei den lateinischen Kirchenvätern. Sie sind auch der Zeit nach von einander getrennt; denn natürlich fällt der Streit um die Feststellung der Unterscheidungslehren vor dem Streite um die entgegengesetzten Ansichten, welche in dem Schooße der christlichen Kirche sich entwickeln mußten.

Fast das Erste, was in der Litteratur der Kirchenväter uns entgegentritt, sind die Apologien für die Christen und für das Christenthum. Diese mußten schon auf die philosophischen Lehren der Heiden in polemischer Weise Rücksicht nehmen und bei ihnen finden wir denn auch die ersten Anfänge der christlichen Polemik gegen die Gnostiker, so wie eine Behandlung philosophischer Fragen, welche zwar nicht

abgeneigt war, die alte griechische Philosophie sich anzueignen, sie aber doch in christlichem Sinn zu deuten strebte. An die Apologeten schließt sich die Schule der alexandrinischen Theologen an, in welcher Origenes am meisten hervorleuchtet. In Beziehung auf ihn könnte uns derselbe Einwurf gemacht werden, wie in Beziehung auf die Gnostiker. Denn die Schrift desselben über die Principien strebt nach einer systematischen Form. Aber es gelten auch von ihr dieselben Einwendungen, welche wir schon bei Erwähnung der gnostischen Lehren vorgebracht haben; auch in ihr verknüpft mehr die Phantasie als der Verstand und in den verbindenden Mittelgliedern schleichen sich auch wohl unchristliche Grundsätze ein, weswegen auch diese Jugendarbeit des Origenes zu denen gehörte, welche am meisten von den christlichen Lehrern bestritten wurden. Ueberdies aber ist in ihr vieles zweifelhafter zu fassen, als es ausgesprochen zu seyn scheint, weil eben im Gegensatz gegen Andersdenkende der Zweifel als entgegengesetzte Annahme sich gab, weswegen auch Origenes in späterer Zeit bekannte, daß er in manchen Punkten mit den Behauptungen dieses Werkes nicht mehr übereinstimme. Es war aber ein Versuch gewesen, durch eine systematische Zusammenstellung die einzelnen Lehren zu prüfen, ein Versuch für ihn selbst, denn er hatte die Schrift nicht der Oeffentlichkeit bestimmt; dieser Versuch war wenigstens nicht in allen Punkten gelungen; einen zweiten Versuch zu machen hat er entweder nicht an der Zeit gefunden, oder keinen starken Trieb gehabt; denn wäre der Trieb stark genug in ihm gewesen, so würde sich ihm wohl nicht die Gelegenheit entzogen haben.

Kann man von der ersten Zeit der christlichen Philosophie, welche die Bestrebungen der Gnostiker, der Apologeten und der ersten alexandrinischen Kirchenväter umfaßt, sagen, daß in ihr der philosophische Zusammenhang noch mehr auf Seiten der Nicht-Christlichen war, als auf

Seiten der Christlichen, so wurde dies in der darauf folgenden Zeit der Hauptsache nach anders. Die Häresien eines Theils des vierten und dann der folgenden Jahrhunderte hängen im Wesentlichen bei Weitem weniger von philosophischen Meinungen ab, als die Häresien früherer Zeit, obwohl natürlich die Waffen des Streites zum Theil von der Dialektik der Philosophen entnommen werden mußten. Dagegen bildete sich die Haltung der christlichen Lehre jetzt um Vieles philosophischer. Unter den Kirchenvätern dieser Zeit ragt vor allen auch durch seinen philosophischen Geist der heilige Augustinus hervor. Dieser Mann, durch die Stärke und Schärfe seines Verstandes, so wie durch den umfassenden Blick, mit welchem er das Ganze des kirchlichen Lebens und der Wissenschaft übersah, wäre mehr als ein jeder andere fähig gewesen, ein System, wenn nicht der christlichen Philosophie, doch der Theologie zu entwerfen; doch hat er es nicht gethan, weil er eben nicht die Wissenschaft als solche, sondern die Wissenschaft als Bestandtheil des christlichen Lebens im Auge hatte. Daher ist seine Philosophie durchaus fragmentarisch und meistens in polemischer Form von ihm entwickelt worden. Neben ihm und nach ihm steht keiner, welcher an philosophischem Geiste auch nur von ferne mit ihm verglichen werden könnte. Es zieht sich aber doch die christliche Philosophie noch nach ihm unter den alten Völkern eine Zeit lang fort; man kann sie bis in das achte Jahrhundert verfolgen. Nachher möchten ihre Regungen wohl so unbedeutend werden, daß sie für die Zwecke unserer Geschichte verschwinden. Das, was in diesen letzten Erscheinungen der christlichen Philosophie bei den alten Völkern das Bedeutsamste ist, möchte in der allmählig wachsenden Neigung für die Aristotelische Philosophie zu suchen seyn.

Wenn wir oben die Wissenschaft des Mittelalters eine Wissenschaft der Kirche genannt haben, so ist damit auch

ausgedrückt, daß in ihrer Philosophie noch ferner die theologische Richtung vorherrschend blieb. Aber sie mußte unter den neuern Völkern in ganz andern Beziehungen sich gestalten. Bei den neuern Völkern fand das Christenthum keine wissenschaftliche Bildung und mithin keinen Gegenstand einer wissenschaftlichen Polemik vor. Dagegen waren bei ihnen die Rohheit der Krieger, der Uebermuth und die entarteten Sitten der Eroberer zu mildern und zu bändigen. Dies leisten nicht Lehre und Wissenschaft, sondern Zucht, Gesetz und feste Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens. So gestaltete sich im Mittelalter die christliche Kirche als Zuchtmeisterin und erwuchs zu einer hierarchischen Macht. Die kirchlichen Einrichtungen beruhten aber auf kirchlichen Dogmen, die Dogmen waren mit der christlichen Philosophie zugleich ausgebildet worden und so mußte sich auch ein Keim der christlichen Philosophie in das Mittelalter herüberretten. Die Quelle, aus welcher sie geschöpft wurde, waren hauptsächlich die Schriften der lateinischen Kirchenväter, besonders des Augustinus. Wir nennen diese Philosophie die scholastische. Der Name, wie auch sein Ursprung gewesen seyn mag, ist nicht unpassend; es ging meistens eine bestimmte und feste Form der Lehre, durch Ueberlieferung der Schule ausgebildet, den festen Einrichtungen des kirchlichen und hierarchischen Lebens zur Seite.

Man hat über Begriff und Umfang der scholastischen Philosophie gestritten. Uns bezeichnet dieser Begriff alle die Entwicklungen der Philosophie, welche unter den neuern Völkern hervorgetreten sind, so lange diese ihre wissenschaftliche Bildung wesentlich an die Lehren und an die Bedürfnisse der christlichen Kirche anschlossen. Da sie nun mit dem Ende des Mittelalters nur theilweise und allmählig von dieser Richtung sich loslöste, so dauert auch die scholastische Philosophie zum Theil noch über das Mittelalter hinaus, doch ohne lebendige Fortbildung, wäh-

rend auch schon gegen den Ausgang des Mittelalters andere Entwicklungen der Philosophie sich gebildet hatten, die nicht mehr den Charakter des Scholasticismus an sich tragen. Von der patristischen Philosophie unterscheidet sich nun die scholastische in der Form. Denn an die Dogmen der Kirche sich anschließend sucht sie auch eine dogmatische und systematische Form zu gewinnen. Hierzu mußte auch der noch frische wissenschaftliche Trieb der neuern Völker führen. Aber freilich es gab auch sehr mächtige Hindernisse, welche dem systematischen Streben dieser Zeit sich entgegensetzten. Ein solches Hinderniß finden wir in dem Mangel an Sinn für künstlerische Darstellung. Denn im Mittelalter, je mehr die Kirche dem Staate und dem weltlichen Leben gegenüber eine fast feindliche Stellung einnahm, um so mehr zog sich auch die Wissenschaft von der Kunst, welche ihr am nächsten steht, von der Poesie zurück. Einheit der Bestrebungen und der geistigen Bildung mangelt dieser Zeit. Der Klerus stand dem Laienstande scharf gesondert gegenüber und während bei diesem eine ritterliche Dichtkunst sich ausbildete, wendete sich jener fast ausschließlich der wissenschaftlichen Bildung zu. Diese Kluft noch mehr zu befestigen, waren es zwei verschiedene Sprachen, von welchen die eine für die Dichtkunst, die andere für die Wissenschaft ausgebildet wurde. Der Klerus hatte mit den Dogmen der Kirche und mit den wissenschaftlichen Ueberlieferungen, welche sich daran anschlossen, auch die lateinische Sprache zum Mittel seiner Darstellung geerbt, während der Laienstand noch die alten Anklänge des volksthümlichen Lebens in der Sprache des Landes festhielt und sein geistiges Leben in ihnen auszudrücken suchte. Bildeten sich nun aber doch dem Klerus in Beziehung zu den neuen Verhältnissen, in welchen er lebte, neue Formen der Wissenschaft, so mußte er dafür auch neue Formen der Sprache suchen, und da die lateinische Sprache, dem Boden, auf welchem

sie gewachsen war, entrissen, keinen lebendigen Trieb der Fortbildung in sich selbst finden konnte, so mußte eine barbarische Sprachbildung bei den Scholastikern und überhaupt in dem Kreise des kirchlichen Lateins entstehen, um so barbarischer, je weniger Geschmack bei denen seyn konnte, welchen die dichterische Uebung abging. Nun gehört aber zur wissenschaftlichen Darstellung, wie zu jeder Darstellung, Kunst und besonders künstlerische Behandlung der Sprache. Auf der einen Seite muß es dem Philosophen, welchem nur wenig von künstlerischer Uebung beiwohnt, schwer werden, seine allgemeinen Lehren auf eine anschauliche Weise zu entwickeln, auf der andern Seite, einen organischen Zusammenhang in die Darstellung seiner Lehren zu bringen; denn durch die Mittheilung tritt der Gedanke in die Erscheinung und um als ein zusammenhangendes Ganzes sich anzukündigen, muß er eine harmonische, d. h. eine schöne Erscheinung erstreben. Daher hat denn auch die scholastische Philosophie eine sehr trockne und anschauungslose Lehrweise und trotz ihres Strebens nach systematischem Zusammenhange eine geschmacklose Zerrissenheit des Vortrags, Mängel, welche vielleicht am meisten auch noch in unsern Zeiten von dem Studium derselben zurückgescheucht haben. Den Mangel an künstlerischer Darstellung hat die scholastische Philosophie durch eine erborgte Dialektik zu ersetzen gesucht. Sie fand für diesen Gebrauch die Aristotelische Syllogistik vor und es ist ein Beweis von dem systematischen Streben dieser Zeit, daß sie dieses dialektische Mittel mit dem größten Fleiße auszubilden gestrebt hat. Aber es ist auch nicht zu übersehen, daß durch die Anwendung dieses Mittels die philosophische Lehre nur eine starre Form gewann, welche die lebendige Entwicklung der Gedanken keineswegs in durchsichtigem Gewande darzulegen geeignet war. Wir müssen hier noch ein anderes Hinderniß der systematischen Ausbildung der Philosophie erwähnen, welches nicht we-

niger den Scholastikern entgegenstand; dies lag in der beschränkten Richtung ihres wissenschaftlichen Strebens. Denn wie allgemein auch die religiöse Richtung des menschlichen Geistes unser ganzes Leben durchdringen mag, so bildet sie doch immer nur eine Seite des geistigen Lebens und die Philosophie hat zu allen Seiten desselben ihre nothwendigen Beziehungen. Daher läßt es sich denn auch nicht erwarten, daß eine vorherrschend in der theologischen Richtung sich ausbildende Philosophie zu einer genügenden Darstellung des Zusammenhangs aller Wissenschaft, wie ihn die Philosophie in folgerechter Weise entwickeln möchte, gelangen könne.

Es muß hieraus hervorgehen, daß die beiden ersten Abschnitte der christlichen Philosophie, welche wir von einander unterschieden haben, doch ihrem wesentlichen Inhalte nach in derselben Richtung sich bewegen. Die patristische und die scholastische Philosophie unterscheiden sich nur darin von einander, daß die eine mehr in fragmentarischer, die andere mehr in systematischer Weise die Darstellung ihrer Lehren zu gewinnen suchte. Diese Verschiedenheit ihrer Form aber ist nur in den verschiedenen Verhältnissen gegründet, in welchen die eine und die andere sich ausbildeten. Darin liegt nicht ihr Wesen, welches vielmehr aus der ihnen gemeinschaftlichen vorherrschenden Richtung auf das Theologische hervorgeht. Wir können sie daher nur als zwei verschiedene Entwicklungsstufen derselben Richtung betrachten. Wollte jemand dagegen erinnern, daß doch die scholastische Philosophie nicht nur die christliche Denkweise, sondern auch das Aristotelische System zu ihrer Grundlage mache, so würden wir zu erwidern haben, daß die Vorliebe für die Aristotelische Lehre der scholastischen Philosophie keineswegs wesentlich ist. Dies zeigt sich schon darin, daß die frühern Scholastiker bis zum 13. Jahrhundert vom Aristoteles um nicht mehr abhängig sind, als auch die spätern Kirchen-

lehrer vom 6. Jahrhundert an, weswegen man auch, wenn aus dem Einflusse des Aristoteles der Charakter des Scholasticismus abgeleitet werden sollte, genöthigt gewesen ist, den Anfang der scholastischen Philosophie entweder früher oder später zu setzen, als es uns der Natur der Sache gemäß zu seyn scheint. Uebrigens greift in der That der Einfluß des Aristoteles auf die scholastische Philosophie nicht sehr tief. Den eigentlichen Sinn der Aristotelischen Philosophie kannten die Scholastiker wenig; sie hätten ihn sich nicht aneignen können. Wir stehen daher nicht an, die beiden ersten Abschnitte der christlichen Philosophie als eine Periode zu behandeln.

Man hat, das Gleichartige beider Abschnitte anerkennend, den Charakter der Periode darin setzen zu dürfen gemeint, daß in ihr die Philosophie im Dienste des Kirchenglaubens gestanden habe. Doch wir müssen diese Bezeichnungsweise für unschicklich und unwahr erklären. Unschicklich ist sie, inwiefern sie nach der Strenge der Worte genommen einen Widerspruch enthält. Denn die Philosophie kann keinem andern als dem in ihr liegenden wissenschaftlichen Zwecke dienen. Sollte jemand etwas anderes als nur die Wahrheit erforschen wollen, er triebe in seinem Denken nicht Philosophie, sondern Sophisterei. Wer aber die Forschungen der Kirchenväter und der Scholastiker kennt, der wird dies von ihnen nicht sagen wollen, selbst wenn er der Richtung ihrer Forschungen nicht sehr geneigt seyn sollte. a) Es mag wohl zugegeben werden, daß an ihre philosophischen Untersuchungen zuweilen auch sophistische Beweise für kirchliche Lehren oder Meinungen ihrer Zeit sich angeschlossen haben, aber solche Auswüchse haben zu aller Zeit der Philosophie, so wie andern Wissenschaften nicht gefehlt. Unwahr aber sin-

a) S. Tennemann's Gesch. der Phil. 8 Bd. S. 29. Anm. von den Scholastikern.

den wir jene Formel deswegen, weil sie doch wohl die Meinung durchscheinen läßt, als wenn die christliche Religion oder Theologie die philosophische Forschung beschränkt und mißleitet hätten. Dies gilt wenigstens nicht von allen Zeiten dieses Zeitraums. Als Grund der Philosophie in dieser Periode ist nicht etwa die christliche Lehre anzusehen, als welche sich diese Dienerin, die Philosophie, geschaffen, denn die christliche Lehre konnte ohne Philosophie bestehen und hat ohne Philosophie an vielen Orten und zu vielen Zeiten bestanden; sondern Grund der Philosophie ist in dieser Zeit wie zu allen Zeiten das Streben nach einem philosophischen Wissen, und nur wo die Bildung für ein solches Streben empfänglich war, da hat sich an das Christenthum die Philosophie angeschlossen. Alsdann aber geschah nichts anderes, als daß, wie immer, das philosophische Nachdenken auf das sich richtete, was das meiste Interesse gewährte. Wenn nun in den Zeiten, von welchen wir sprechen, das Interesse, welches die philosophische Untersuchung hervorlockte, in dem christlichen Glauben lag, so liegt darin weder eine Beschränkung, noch eine Mißleitung der Philosophie. Es ergab sich hieraus allerdings nur eine beschränkte Philosophie, aber daran hatte nicht das Christenthum Schuld, sondern das geringe Interesse, welches man für andere Gegenstände nahm. Wäre das wissenschaftliche Streben in dieser Zeit lebendiger und allgemeiner gewesen, so wäre die Philosophie von den Ideen, welche mit dem Christenthum in nächster Beziehung standen, nicht allein geleitet worden; es würden auch andere Bahnen gebrochen worden seyn. Man wird also wohl im Gegensatz gegen die besprochene Formel sagen müssen, daß die Philosophie der christlichen Religion Dank schuldig sey, daß diese in Zeiten, welche für die Wissenschaften nicht sehr empfänglich waren, ein Interesse erweckte hinlänglich mächtig, um zur Philosophie zu erregen. Man kann sagen, die Philoso-

phie sey in diesen Zeiten durch die Theologie groß gezogen worden.

Aber man wird entgegnen, daß auch einseitige Ansichten in der Theologie, zum Theil auf Mißverständnisse der Ueberlieferung gegründet, später zu Satzungen der Kirche umgebildet, einen störenden oder hemmenden Einfluß auf Väter und Scholastiker ausgeübt haben, und dies ist in der That die einzige Seite, von welcher aus jene einseitige Formel sich einigermaßen rechtfertigen ließe. Jedoch um in dieser Rücksicht ihren Werth zu bestimmen, muß man die Zeiten wohl unterscheiden. Es ist offenbar, daß die mißleitende Beschränkung der Philosophie durch die Kirchenlehre in den ersten christlichen Zeiten am geringsten seyn mußte, weil in diesen von einer ausgebildeten Kirchenlehre noch kaum die Rede seyn konnte. Wie schwankend war in ihnen die Bedeutung selbst der ersten Grundbegriffe, auf welche später die Dogmatik zurückgeführt worden ist. Selbst das Ansehn der heiligen Schrift, ihr Umfang und ihr Gebrauch bedurfte noch einer weitern Feststellung, und überdies die Regeln der Auslegung konnten in einer Zeit nur äußerst schwankend seyn, welcher es vor Allem an Kritik gebrach, und fügen wir nun noch hinzu, daß die heiligen Schriften in ihrer Ausdrucksweise und in ihrem Zusammenhange so wenig dogmatisch sind, daß bei einem nicht sehr vorsichtigen Verfahren die verschiedensten Lehrsätze in ihnen gefunden werden konnten und gefunden worden sind, so kann wohl nicht bezweifelt werden, daß die Freiheit der Untersuchung in diesen Zeiten durch die Kirchenlehre nicht beschränkt seyn konnte. Die, welche die Kirchenlehre ausbildeten, konnten in ihren Forschungen von ihr keine andere Störung erfahren, als die ist, welche auch wohl sonst dem Philosophiren aus seiner eigenen Ausbildung begegnet, wenn nemlich das Ansehn früherer Lehren, die Vorausnahme gewisser Sätze, denen man nicht zu widersprechen wagt, weil sie zu tief mit der gan-

zen wissenschaftlichen Bildung der Zeit verwachsen sind, zu Schwankungen oder zu Hemmungen im Gange der Forschung führt. Aber in solchen Fällen liegt genau besehen die Schuld immer nur in der Schwäche des philosophischen Gedankens. Hätte dieser Macht genug, würde er solche Schranken schnell durchbrechen; es gehört dazu keine andere Kraft als die des Philosophirens selbst. Und sollte nun diese Kraft wohl so ohnmächtig gewesen seyn in Männern, wie Origenes, wie Augustinus waren? Es läßt sich kaum denken, da es eben dieselben Männer waren, welche zur Ausbildung der Dogmatik das meiste beigetragen haben; denn hierzu konnten sie doch nur durch ein reges Interesse für die Wissenschaft geführt werden. Bei ihnen ging christliche Lehre und Philosophie Hand in Hand und eben nur durch diese Verbindung beider wurden beide von ihnen ausgebildet; an eine Hemmung der einen durch die andere ist dabei im Ganzen gar nicht zu denken. Sie hatten den Werth des Philosophirens an sich selbst erfahren; sie konnten das Philosophiren nicht hemmen wollen; wenn sie ihre Philosophie an die christliche Offenbarung anschlossen, so war ihre Meinung nur, daß vor Allem die Philosophie dazu bestimmt sey, das, was sie innerlich als die Kraft christlichen Glaubens und christlicher Gesinnung erfahren hatten, zu deuten und zu erklären. Wenn nun auch für die folgenden Zeiten die Ausbildung und Feststellung der dogmatischen Lehrform eine gewisse Norm der Darstellung unumgänglich gemacht hatte, so ging doch auch hieraus wenigstens nicht sogleich der Erfolg hervor, die philosophische Forschung mit bestimmten Ergebnissen abzuschließen und auf diese einzuengen, so wie es wohl überhaupt keiner auch noch so sorgfältig gewählten Formel gelingen möchte, den Geist zu fesseln, welcher, wenn er von der Formel nicht loskommen kann, durch verschiedene Deutungen derselben sich Luft zu machen weiß. In den ersten Zeiten des Scholasticismus herrschte

um so mehr eine große Freiheit der Meinungen, je mehr bei dem Mangel einer sichern Auslegungskunst die tiefere Bedeutung der Lehrformeln verschiedene Erklärungen zuließ. Wenigstens der kühne Geist eines Johannes Scotus Erigena schaltet frei genug mit der Formel; auch Abälard wird von ihr nicht gefangen gehalten, und wenn auch Anselmus und die Mönche von St. Victor der Lehre der Kirche getreu sich anzuschließen bemüht sind, so zeigt doch schon die sehr verschiedene Richtung, in welcher diese Männer forschten, daß sie noch sehr frei innerhalb des gegebenen Forschungskreises sich zu bewegen wußten. In den spätern Zeiten läßt sich nun wohl bemerken, daß, nachdem die Lehrformeln der Kirche genauer gedeutet worden, nachdem besonders die Sentenzen des Lombarden ein entscheidendes Ansehen gewonnen und alte Autoritäten befestigt hatten, auch dem Philosophiren eine bestimmtere Bahn vorgezeichnet war. Hierbei ging es nun, wie bei andern menschlichen Einrichtungen. Sitten und Meinungen, welche anfangs aus der geistigen Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft auf natürliche Weise sich herausgebildet haben, werden, wenn irgendwo die Fortbildung des vernünftigen Lebens stockt, später zu bindenden Gesetzen, und als solche hemmen sie nun das fortbildende Princip in der Vernunft oder erregen einen Kampf der veralteten Sitte und des Vorurtheils gegen jenes Princip, welcher nicht selten einen tumultuarischen Ausgang hat. Ein solcher Kampf trat allerdings auch zu Ende des Mittelalters in den Wissenschaften ein, als die nach einer andern Seite sich wendende Forschung vom kirchlichen Glauben oftmals sich eingeengt fühlen mußte. Allein man hat Unrecht, wenn man diesen Zustand über das ganze Mittelalter verbreitet sich denkt. Dies heißt nach einem kleinen Theile dieses Zeitraums den Charakter des Ganzen beurtheilen. Noch im dreizehnten Jahrhundert, als die größeren Gestaltun-

gen der scholastischen Philosophie in den Systemen eines Thomas von Aquino, eines Bonaventura und eines Duns Scotus hervortraten, finden wir von einem solchen Mißbehagen, wie es mit der Hemmung der philosophischen Forschung nothwendig verbunden seyn muß, wenigstens nur sehr vereinzelte Spuren. Man war noch in der Richtung, in welcher die kirchliche Lehre sich ausgebildet hatte und einer weitern Ausbildung fähig schien, und obwohl die Hauptpunkte der Lehre als festgestellt angenommen wurden, fand man noch Freiheit der Forschung genug theils in einem innerlich beschaulichen Leben, theils in der Ausgleichung der Differenzen zwischen der Aristotelischen Philosophie und der christlichen Theologie. Späterhin trat denn freilich ein beengendes Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie hervor, aber es wurde auch ein Mittel gefunden oder wenigstens reichlicher als früher benutzt, um den Kampf gegen die Theologie, welcher hieraus der Philosophie entstehen mußte, zu vermindern, und doch noch die Freiheit des Philosophirens sich zu bewahren. Wir meinen die Anwendung des Grundsatzes, daß in der Philosophie etwas wahr seyn könne, was in der Theologie falsch sey. Dieser Grundsatz drückt die Spaltung beider Elemente der vorhandenen wissenschaftlichen Bildung unverhohlen aus, lehnte aber zugleich noch den Kampf beider ab, welcher für die spätere Zeit unvermeidlich heran nahete.

Eine so große Masse geschichtlichen Stoffes, als uns von der Philosophie der Scholastiker geboten wird, kann man nicht im Allgemeinen durchgehen, ohne die Knoten der Entwicklung zu suchen, welche Abschnitte und Ruhepunkte für die Gliederung des Ganzen gewähren. Man hat hauptsächlich auf zwei sehr bemerkbar hervortretende Momente in der Geschichte der scholastischen Philosophie sein Augenmerk gerichtet, um aus ihnen die Eintheilung derselben zu schöpfen, auf den Einfluß des Ari-

stoteles und auf den Streit zwischen dem Nominalismus und Realismus. Doch scheint man mir beide nicht in dem rechten Lichte betrachtet zu haben, um daraus fruchtbare Ergebnisse ziehen zu können. Wenn namentlich Tiedemann a) auf die Einmischung der Aristotelischen Metaphysik in die scholastischen Untersuchungen die entschiedenste Bedeutung legt, so wird dadurch der Begriff der scholastischen Philosophie in der That entstellt. Denn es kann wohl kaum verkannt werden, daß zwar die Scholastiker in ihren philosophischen Ansichten oft vom Aristoteles abhängig sind, aber doch bei weitem nicht in dem Grade, in welchem sie von den Kirchenvätern und besonders vom Augustinus abhangen. Diese Abhängigkeit liegt in der gleichartigen Richtung, in welcher sich die ganze erste Periode der christlichen Philosophie bewegte, während jene fast nur in die äußere Form der scholastischen Philosophie eingriff. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man die wahre Aristotelische Philosophie mit dem vergleicht, was im Mittelalter für Aristotelische Philosophie galt; denn kaum giebt es etwas Verschiedeneres. Konnten doch die bedeutendsten Scholastiker die Lehre von der Realität der Ideen mit der Aristotelischen Philosophie vereinbar finden. Es sind nur einige leitende Ideen, welche man vom Aristoteles entnimmt, einige Grundsätze, einige Begriffe, besonders die von Form und Materie, welche oft genug umhergewälzt und bald in dieser, bald in jener Bedeutung genommen werden. Doch aber griffen die hierdurch angeregten Untersuchungen in die Gestaltung der scholastischen Philosophie nicht wenig ein und man behauptet wohl nicht zu viel, wenn man erst von der Bekanntschaft mit der Aristotelischen Metaphysik die umfassendern Bestrebungen der Scholastiker nach einer systematischen Anordnung ihrer Lehren ableitet. Wenn man die

a) Geist der specul. Phil. Bd. 4 S. 338 f.

Lage der Wissenschaften im Mittelalter sich vergegenwärtigt, so springt es in die Augen, wie das systematische Bestreben in ihm nur unter sehr ungünstigen Bedingungen sich entwickeln konnte. In die wissenschaftlich rohe Masse der neuern Völker war ein Strahl des Lichtes auch für die Wissenschaften durch die an das Christenthum sich anschließende Bildung gefallen. Aber dieser Strahl, er beleuchtete nicht alle Gegenstände, sondern nur die, welche mit dem Christenthume und den kirchlichen Einrichtungen in der nächsten Beziehung standen; er wurde auch nicht von allen Ständen der christlichen Völker aufgefaßt, sondern nur von einem verhältnißmäßig sehr kleinen Theile derselben, von dem Clerus; um jene Gegenstände, um diesen kleinen Theil herum bleibt es Nacht, welche nicht verstattet, das Erhellte in seinen Verhältnissen zu allen Dingen außer ihm richtig zu würdigen. Es ließ sich nicht erwarten, daß unter solchen Umständen die Gegenstände der vorhandenen Wissenschaft in sich selbst einen einigermaßen abgeschlossenen Zusammenhang finden würden, denn ihre wesentlichen Verhältnisse mußten verborgen bleiben. Da mußte denn eine von außenher gegebene Form des Zusammenhanges dem einmal vorhandenen systematischen Bestreben sehr willkommen seyn, und diese Form bot die Aristotelische Philosophie dar. Man kann sich nicht wundern, daß sie mit Eifer ergriffen wurde; wunderbar aber würde es gewesen seyn, wenn man sie begriffen, nicht bloß äußerlich sich ihr angeschlossen hätte. Ist nun dies eine richtige Schilderung des Zustandes der Philosophie im Mittelalter, so geht daraus hervor, daß die genauere Bekanntschaft der Scholastiker mit dem Aristotelischen Systeme zwar von großem Einflusse auf die Ausbildung ihrer Wissenschaft war, daß sie aber doch keineswegs den Gang der Entwicklung, noch weniger den Grund derselben bezeichnet; denn das Streben nach wissenschaftlicher Form ging nicht aus der Bekanntschaft der Scholastiker

mit den Aristotelischen Schriften hervor, sondern umgekehrt, die Liebe zur Aristotelischen Philosophie entwickelte sich aus dem Streben der Scholastiker nach wissenschaftlicher Form.

Noch weniger können wir es billigen, daß Tennemann a) den Streit zwischen den Nominalisten und Realisten zum Grunde seiner Eintheilung der scholastischen Philosophie gemacht hat. Schon die Form, in welcher seine Eintheilung sich darstellt, erregt billig Bedenken. Der erste Abschnitt bis auf Roscellin herabreichend wird als Herrschaft des blinden Realismus bezeichnet; dann mit dem Roscellin soll der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten anheben und durch den zweiten Abschnitt hindurchgehen, mit der Verdrängung des Nominalismus aber soll dieser Abschnitt enden; weiter im dritten Abschnitte soll der Realismus wieder unbeschränkt herrschen; endlich aber im vierten Abschnitte soll der Nominalismus besonders durch Wilhelm Occam noch einmal gegen den Realismus sich erheben und nun mit siegreichem Uebergewichte sich behaupten. Man muß gestehen, dies Auftreten und Wiederabtreten des Nominalismus, um noch einmal wieder um so kräftiger aufzutreten, bildet einen gar zu seltsamen Verlauf der Entwicklung, als daß wir darin die wesentlichen Wendepunkte dieser Geschichte ausgedrückt finden könnten. Ueberdies aber muß bemerkt werden, daß Roscellin und die übrigen Nominalisten in dem zweiten Abschnitte uns fast ganz unbekannte oder wenigstens sehr unbedeutende Männer sind, von welchen die Entwicklung der scholastischen Philosophie in keiner Weise ausgeht b), und daß auch in dem ersten Abschnitte der Nominalismus nicht ganz fehlen mochte; denn er scheint sich als ein Streitpunkt der dialektischen Schulen von Alters her fortgepflanzt, aber auch in diesen Schulen ohne

a) Geschichte der Philosophie 8 Bd. S. 38 f.

b) Es wird hier vorausgesetzt, daß Abälard mit Unrecht zu den Nominalisten gezählt worden ist.

Einfluß auf die philosophische Theologie sich verborgen gehalten zu haben, bis Roscellin ihn zu einer größern, doch nur vorübergehenden Bedeutung erhob, als er ihn auf die Lehre von der Trinität anwendete. Wird nun dies anerkannt, so schmelzen die drei ersten Abschnitte Tennemann's in einen zusammen, und die ganze Eintheilung löst sich auf, wenn man, was Tennemann doch zugiebt, anzunehmen hat, daß durch das Bekanntwerden der Aristotelischen Metaphysik eine neue Entwicklung in die scholastische Philosophie kam. Damit soll aber nicht geleugnet werden, daß durch die spätere Entwicklung des Nominalismus eine neue Art des Philosophirens unter den Scholastikern eingeleitet wurde.

Hierin sind nun zwei Punkte der Entwicklung angedeutet; aber der Eintheilungsgrund muß freilich wo anders gesucht werden. Er kann nur in dem Begriffe der scholastischen Philosophie liegen. Wenn nun diese wesentlich in dem Streben nach einem systematischen Zusammenhange der theologischen Ideen sich entwickelte, so ist zuerst darauf zu achten, wodurch dies Streben einen glücklichen Erfolg gewann und wodurch es alsdann wieder sich auflöste. In dem Erstern ist, wie schon früher angedeutet, der wesentliche Einfluß der Aristotelischen Metaphysik, in dem Andern aber der wesentliche Einfluß des Streites zwischen Nominalisten und Realisten zu suchen. Zwar hatte gleich beim Beginn der scholastischen Philosophie das systematische Streben deutlich sich geäußert, wie denn kaum in den spätern Zeiten die systematische Form der Eintheilung, welche wir bei Johannes Scotus Erigena finden, und der strenge Gang der Demonstration des Anselmus wieder erreicht worden ist, aber alle diese Bemühungen der ersten Zeiten des Scholasticismus erstrecken sich doch noch nicht auf das Ganze der theologischen Speculationen, sondern sie heben nur einzelne Lehren hervor. Daher fassen wir in den ersten Abschnitt der

scholastischen Philosophie solche Lehren zusammen, welche nur in einzelnen Unternehmungen den systematischen Geist ihrer Urheber beurkunden und welche selbst auch noch ziemlich vereinzelt neben einander stehen, ohne daß ein gleichlaufender Zusammenhang in der Entwicklung sich bestimmt ausspräche. Doch läßt sich wohl bemerken, wie sie allmählig mehr in einander einzugreifen anfangen und wie dadurch ein Zustand der Philosophie vorbereitet wird, welcher die Gesammtheit aller philosophischen Untersuchungen über das theologische Gebiet zusammen fassen sollte. Dies gelang jedoch erst, nachdem im dreizehnten Jahrhunderte die Scholastiker mit allem Eifer auf das Ganze der Aristotelischen Philosophie sich geworfen hatten. Es ist schon früher gesagt worden, daß diese Philosophie von ihnen keineswegs rein aufgefaßt wurde, so wie sie denn auch nur durch trübe Mittel zu ihnen gelangte. Diese Mittel, besonders die Arabische Philosophie, muß man einigermaßen kennen, wenn man die Wirkung des Aristoteles auf die Scholastiker beurtheilen will, und dies giebt die einzige Episode ab, welche in die Geschichte der christlichen Philosophie einzuschalten ist. Der zweite Abschnitt der scholastischen Philosophie umfaßt alsdann die wichtigsten Entwicklungen des systematischen Strebens bei den Scholastikern. In ihm entfaltet sich der Gegensatz zwischen den Lehren des Thomas von Aquino und des Duns Scotus, welche beide wieder in einem andern Gegensatze gegen die Lehre des Bonaventura stehen. In diesen Gegensätzen liegt denn aber auch schon der Grund des bald darauf sich einleitenden Verfalls, welcher durch die Schulstreitigkeiten besonders der Thomisten und Scotisten dem Scholasticismus bereitet wurde. Noch entschiedener jedoch äußerte sich dieser Verfall in den Streitigkeiten der Nominalisten mit den Realisten, durch welche das systematische Bestreben der Scholastiker in ein polemisches sich auflöste. Diesen Verfall der scholastischen

Philosophie umfaßt nun der dritte Abschnitt der Geschichte des Scholasticismus. Tennemann nach seinen eigenen philosophischen Meinungen ist geneigt, die Entwicklung des Nominalismus für einen Fortschritt in der Philosophie der Scholastiker anzusehen. Müßten wir ihn aber in diesem Lichte betrachten, so würde nicht abzusehen seyn, wie daran unmittelbar der Verfall und der Untergang des Scholasticismus sich anschließen konnte. Denn es ist nicht ein gewaltsamer Umsturz, welcher den Scholasticismus traf, sondern in sich selbst löst er sich auf und ist früher noch abgestorben, als verdrängt. Sehen wir auf das Wesen des Nominalismus, wie er in den Lehren des Wilhelm Durandus de Sto Porciano und des Wilhelm Occam sich entwickelte, so ist er nichts als eine besondere Wendung des Empirismus; dieser aber war der demonstrativen Methode, in welcher die Scholastiker ihre Systeme entwickelten, und den theologischen Zwecken ihrer Wissenschaft durchaus zuwider, und so mußte er, wenn dies auch den Nominalisten nicht zum Bewußtseyn kam, ihr systematisches Bestreben auflösen. Dazu gesellte sich dann auch im Gegensatz gegen die Schulstreitigkeiten, welche jetzt immer mehr sich vervielfältigt hatten, ein Mysticismus, welcher an früher ausgebildete Lehren sich anschließend besonders das Praktische im Auge hatte, und durch diese entgegengesetzten Richtungen zerfiel immer mehr das systematische Verfahren oder blieb nur noch als eine Ueberlieferung älterer Zeiten ohne Leben zurück.

Mit der Zeit aber, welche man in der Litteraturgeschichte als Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet hat, beginnt nun eine neue Ausbildung auch der Philosophie. Man hat diese im Gegensatz gegen die erste Periode der christlichen Philosophie zu denken, so wie denn überhaupt die neuere Litteratur im Streit gegen die scholastische Litteratur und dadurch auch gegen die Litte-

ratur der Kirchenväter sich entwickelt hat. Davon giebt das beste Zeugniß ab, daß man von einer Wiederherstellung der Wissenschaften sprach, gleichsam als wäre früher alle Wissenschaft verloren gewesen, man wollte eben die frühere Wissenschaft kaum als Wissenschaft gelten lassen. So schlimm wird es nun wohl nicht gewesen seyn; es gab schon eine Wissenschaft, aber eine andere, als man jetzt suchte. Die frühere Wissenschaft war eine theologische; jetzt suchte man eine weltliche Wissenschaft. Wir haben diesen Gegensatz, welcher natürlich kein unbedingt ausschließender ist, wie denn ein solcher in der Geschichte gar nicht gefunden wird, in Beziehung auf die Philosophie etwas genauer zu betrachten.

Zwei Richtungen können wir in der Philosophie unterscheiden, die theologische und die weltliche. Denn die Philosophie, indem sie die Gründe der Dinge zu erforschen strebt, muß der Idee Gottes sich zuwenden, als welche uns den einigen Grund aller Dinge darstellen soll; sie hat es aber auch mit dem Weltlichen zu thun, indem sie dessen Bedeutung, die Art und Weise, wie es ist und wird und warum es ist und wird, zu erkennen sucht. Beide Richtungen werden zwar nie ganz unabhängig die eine von der andern verfolgt werden können, weil Gott nur in dem Weltlichen und das Weltliche nur in Gott uns zur Erkenntniß kommen kann, aber es ist doch ein Vorherrschen der einen vor der andern Richtung möglich, und so haben wir denn auch den Charakter der ersten Periode der christlichen Philosophie darin gefunden, daß sie nach den natürlichen Bedingungen, unter welchen sie sich entwickelte, vorherrschend der theologischen Richtung sich zuwendete. Dies ist als eine Einseitigkeit in der Entwicklung der Philosophie anzusehen, und sollte die christliche Philosophie zu einer vollkommenen Entwicklung gelangen, so konnte dies nicht anders geschehen als dadurch, daß sie auch der entgegengesetzten Richtung ihre Aufmerksamkeit

zuwendete. Nun würden aber zwei Fälle der allgemeinen Vorstellung nach als möglich gedacht werden können, entweder daß sogleich, nachdem die einseitige theologische Richtung aufgegeben war, eine allseitige Entwicklung der Philosophie eingetreten wäre, welche die theologische und weltliche Richtung gleichmäßig mit einander verbunden hätte, oder daß auch eine neue Einseitigkeit in der Philosophie herrschend geworden und die weltliche Richtung das Uebergewicht über die theologische gewonnen hätte. Doch wer die Natur der menschlichen Entwicklungsweise berücksichtigt, der wird den ersten Fall nicht wahrscheinlich, ja nicht möglich finden. Denn unsere menschlichen Zustände beherrscht nun einmal das Gesetz einer schwankenden, schwingenden Bewegung, das Gesetz der Oscillation. Sobald man aus der Mitte einer richtigen und das Ganze umfassenden Einsicht nach einem Extreme hinausgeschritten ist, pflegt es zu geschehen, daß, wenn nachher der Zug nach der andern Seite sich bemerkbar macht, man auch nach dem andern Extreme zu wieder fast eben so weit von der Mitte sich entfernt, und es würde gar nicht zu erwarten seyn, daß man jemals wieder in der mittleren Richtung die richtige Bahn fände, wenn nicht hierbei doch noch ein anderes Gesetz sich geltend machte, welches die extremen Richtungen mäßigt und unsern Blick auf die Mitte der Wahrheit richtet. Daher ist es denn anzunehmen, daß auf die Periode einer einseitig theologischen Richtung in der Philosophie eine andere Periode folgen mußte, in welcher die einseitige Richtung auf die weltliche Mannigfaltigkeit den Charakter der Forschung bezeichnet.

So wie wir es von vorn herein aus unserer Kenntniß des menschlichen Lebens feststellen müssen, so findet es sich auch in der That. Wir haben schon erwähnt, daß die Art, wie man den Beginn der neuern Litteratur als die Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet hat,

nicht nur eine parteiische Vorliebe der neuern Zeit für sich selbst, von welcher keine Zeit frei seyn mag, sondern auch eine entschiedene Parteilichkeit gegen die scholastische Bildung andeutet. Aber es liegt darin noch etwas anderes, nemlich das Anschließen der neuern Litteratur an die Litteratur der Griechen und Römer, d. h. an die Litteratur, welche durch die christliche Litteratur großentheils verdrängt worden war. Jetzt offenbarte sich nun eine weit verbreitete Empfänglichkeit für die Vorstellungsweisen, für die Meinungen, für die Kunst, selbst für die Sitten des Alterthums, begünstigt durch mancherlei Umstände, hervorgebracht aber durch eine Entwicklung der neuern Völker, welche der Bildung der alten Völker einigermaßen sich näherte und dieselbe sich zum Muster nehmen konnte. Nichts ist verschiedener als die Art und Weise des Mittelalters und die der Griechen und Römer in der Blüthe ihres geistigen Lebens. Die Bildung jenes war nicht eine Bildung der Völker, sondern zweier in ihrer Bildung gesonderter Stände, des Clerus und des Ritterstandes, wie wir schon bemerkt haben. Die wissenschaftliche Bildung des Clerus entzog sich überdies dem Verkehr mit dem Volke, indem sie der lateinischen Sprache sich bediente. Da finden wir nun schon einen Keim der Auflösung in den mittelalterlichen Zuständen, als ein dritter Stand, der Stand freier Bürger, aufkam, geeignet den schroffen Gegensatz zwischen den beiden übrigen Ständen zu vermitteln. In dieser Art verkündet er sich bald; denn die didactische Richtung in der Poesie, die Prosa der neuern Sprachen, ausgebildet vom Bürgerstande oder auch vom Clerus und von Rittern, indem diese dem Bürgerstande zu genügen strebten, sie dienen dazu, die Kunst mit der Wissenschaft zu versöhnen. Vom Bürgerstande aus hatte nun auch der Freiheitssinn sich erhoben, welcher in der Vergleichung mit Römern und Griechen sich gefiel, und es war natürlich, daß man jetzt

Muster im Alterthum suchte, da man wie das Alterthum eine volksthümliche Freiheit, eine volksthümliche Kunst, eine volksthümliche Wissenschaft auszubilden bemüht war. Einem gewerbsamen, auf nützlichem Verkehr gegründeten Mittelstande konnte auch die nur zum Behufe des kirchlichen Lebens ausgebildete Wissenschaft nicht genügen. Er hatte sein Auge zu richten nicht auf mönchische Entsagung und Ascese, sondern auf die mannigfaltigen Verhältnisse des thätigen sittlichen Lebens, mit welchem er zu thun hatte; er konnte in die dunkeln und fernen Untersuchungen über Form und Materie, über thätigen und leidenden Verstand, über Objectivität oder Subjectivität der allgemeinen Begriffe nur wenig sich vertiefen, aber er verlangte eine anschauliche, übersichtliche und doch sehr in das Einzelne eingehende Kenntniß der Natur, deren Schätze er zu erbeuten, zu bearbeiten und in den Verkehr zu bringen hatte. Ueber alles dies fand er wenig Belehrung bei den Scholastikern, und dies Wenige verwies ihn wieder auf das Alterthum als auf seine Quelle. Es war nicht zu verwundern, daß unter solchen Umständen der Eifer und die Liebe für das Alterthum zur Leidenschaft wurde und daß hiermit der wissenschaftliche Blick sich erweiterte, nicht selten aber auch sich verflachte. Das Christenthum wurde hierüber zuweilen vergessen, und wenn nicht vergessen, so nahmen es doch oft die jetzigen Menschen in einem freiern Sinne, welcher von der christlichen Offenbarung kaum soviel erwartete, als von den Geheimnissen eines Hermes Trismegistus und der Orphischen, Pythagorischen, Platonischen Philosophie oder der Kabbala oder des Steines der Weisen. Dies waren die ersten, noch unsichern Anfänge einer Richtung, welche noch kaum sich selbst begriffen hatte; es bildete sich ein anderer Aberglaube aus, der Aberglaube für das Alterthum, für die geheimen Kräfte der Natur, ein Aberglaube, welchen erst die neuesten Zeiten einigermaßen überwunden haben. Bald zeigte es sich,

daß man in der Religion weniger gläubig geworden war; mehr wendete man sich der Dichtkunst zu und der schönen Redekunst, ein Geschmack, der dem scholastischen Wesen durchaus widerstreben mußte. Man ahmte hierin den Alten nach, und sowie die Kunst in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich gefällt, so wurde man immer mehr auf die Betrachtung der Erscheinungen in der Natur und in der Geschichte hingeleitet.

Wie viele Umstände haben zur Befestigung in dieser Richtung beigetragen! Die Einwanderung der gelehrten Griechen nach Italien, wodurch eine größere Kenntniß der griechischen Sprache verbreitet, ein größeres Feld für geschichtliche Forschungen eröffnet wurde, die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche die Hülfsmittel der Ueberlieferung in einem so großen Maaße vermehrte, der Sieg der politischen über die geistliche Macht, welcher den Blick für die weltlichen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft schärfte, die Vervollkommnung der Schifffahrt und die großen Entdeckungen, welche auf dem Seewege gemacht wurden, alles dies wirkte dahin, die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse, die Bekanntschaft mit den Erscheinungen zu vermehren. Wenn wir auch die Reformation der Kirche hierher ziehen, so werden wir die Hauptpunkte beisammen haben, welche für die Bildung der neuern Zeit für entscheidend gehalten worden sind. Diese Reformation aber ist als eine Bewegung in der Entwicklung der christlichen Kirche anzusehen, welche auf das Ursprüngliche zurückging, um das auszuscheiden, was im Fortgange der Zeiten Unreines an den Geist des Christenthums sich angesetzt haben möchte. Darum beruht sie durchaus auf Geschichte. Durch Auslegung der heiligen Schrift suchte sie die Dogmen festzusetzen, durch die Kirchengeschichte nachzuweisen, wie die erste Einrichtung, Uebung und Lehre der christlichen Kirche gewesen und wie daran nur allmählig das hierarchische Element des Katholicis-

mus als eine Ausartung sich angeschlossen habe. Gegen den Scholasticismus hat sie eine entschiedene Abneigung, die großartigern Ausbildungen desselben weiß sie nicht zu durchschauen, denn wir können es uns nicht verbergen, daß ihr der philosophische Sinn fehlt. Der Mysticismus, welcher dann und wann unter den Protestanten sich geregt und zuweilen einen ganz theoretischen Charakter angenommen hat, ist nur das Zeichen, daß der protestantischen Kirche lange Zeit das philosophische Element gemangelt hat.

Daß dem so war, ergab sich auf natürliche Weise aus dem Gange, welchen die Philosophie nach Wiederherstellung der Wissenschaften einschlug. Denn die weltliche Richtung derselben konnte sich der protestantischen Theologie nicht empfehlen. Daß in einer solchen Richtung die neuere Philosophie wirklich sich bewegte, läßt sich vielleicht am besten einsehen, wenn man den Zusammenhang der neuern Philosophie mit der neuern Litteratur verfolgt. Wir haben schon erwähnt, daß die neuere Litteratur zuerst in einer gewissen Abhängigkeit von der alten, in einer Nachahmung dieser sich entwickelt hat. Und dies in einem Grade, daß bedeutende Stimmen die Furcht äußern durften, die Neuern würden nie über das Muster der Alten hinauskommen. So lange man so nachahmte, konnte man keinen Muth fassen, sich eine selbstständige Bahn zu brechen. Indessen die Verhältnisse, neu wie sie waren, mußten auch neue Forschungen herbeiführen, und mit dem Erfolge wächst der Muth. Nun sind es besonders drei Wissenschaften, in welchen die Alten von den Neuern augenscheinlich übertroffen worden sind, zwei ohne Widerrede, die Mathematik und die Naturwissenschaften, soweit sie durch Beobachtung und Versuch, d. h. auf empirischem Wege ausgebildet werden können, aber auch, als die dritte, die Geschichte, wenn man auf Sichtung und Erforschung der Thatsachen sieht, nur daß in dieser

Wissenschaft das Gefühl der Selbstständigkeit nicht so rein sich ausbilden konnte, weil in der Darstellung derselben die Neuern meistens die Alten als ihre Muster anerkannt haben und weil es wohl als etwas Zufälliges erscheinen konnte, wenn wir, die Spätergeborenen, in der Geschichte einen größern Kreis von Erfahrungen überblicken. Wenn nun die Philosophie überall an die allgemeine geistige Richtung in den Wissenschaften ihre Forschung anschließt, wenn sie eben dazu bestimmt ist, das wissenschaftliche Streben eines Volkes oder einer Zeit zum allgemeinen Bewußtseyn zu erheben, so konnte sie bei den neuern Völkern nicht anders als in der vorherrschenden Neigung zur Mathematik, zur empirischen Naturlehre und zur Geschichte sich ausbilden. Diese drei Wissenschaften aber sind in einer entschiedenen Neigung zur Mannigfaltigkeit der zeitlichen und räumlichen Erscheinungen und so wird denn auch diese Neigung als das Vorherrschende in der neuern Philosophie vorausgesetzt werden müssen.

Es ist dies deutlich genug in den allgemeinen Formen der neuern Philosophie, deren Dauer wir vorläufig ungefähr bis auf die Zeit herunterreichend uns denken mögen, als unter uns Deutschen im vorigen Jahrhundert eine neue Regsamkeit in der Philosophie begann. Man kann zwei Richtungen in der Philosophie dieser zweiten Periode unterscheiden, die rationalistische und die empirische oder sensualistische. In der letztern ist die Neigung alle Wissenschaft zur Geschichte des Menschen oder der Natur zu machen offenbar, nur verbindet sich damit das Bestreben, die allgemeinen Grundsätze der Mathematik zu sichern, während die metaphysischen Grundsätze entweder dem Zweifel preis gegeben oder ganz in mathematisch-mechanischer Weise gedeutet werden. Ganz so entschieden spricht sich nun wohl die rationalistische Richtung der neuern Philosophie nicht aus; doch die Neigung zur Mathematik ist auch in ihr unverkennbar. Wer erkennt sie nicht, wenn er sieht,

daß man die Philosophie nach der mathematischen Methode zu formen unternimmt, daß man dadurch sogar verleitet wird, sie nur für eine Lehre vom Möglichen zu halten, und gar nicht abgeneigt ist, ohne Weiteres mathematische Grundsätze in der Philosophie zu borgen. Und nicht weniger zeigt sich auch in dieser Richtung die Neigung zur empirischen Physik und zur Geschichte. Jene ist unverkennbar in einem Cartesius, in einem Leibnitz, deren Lehren großentheils darauf ausgehen, allgemeine Grundsätze für die Erfahrungen der Physik zu finden, diese offenbart sich theils in den Bemühungen um die empirische Psychologie, welche man trotz ihres empirischen Ursprungs nicht Anstand nimmt, geradezu in die Philosophie einzuschalten, theils in der Ausbildung der Moral und des Naturrechts, welche zum Theil ganz unverkennbar darauf ausgehen, die Gestaltung der Sitten und der Gesetze, welche man unter den Menschen gefunden hat, auf psychologische Weise zu erläutern.

In das Einzelne eingehend werden wir nur wenige Punkte finden, welche uns ein Bedenken erregen könnten, ob auch in der angegebenen Richtung das Wesen der Entwicklung der Philosophie seit Wiederherstellung der Wissenschaften liege. Wir finden diese Richtung am meisten in den polemischen Bestrebungen ausgedrückt, welche die Philosophie in diesem Zeitraume zu begleiten nicht aufhörten. In Italien, in welchem die Wiederherstellung der Wissenschaften ihre Wiege hatte, sind die neuern Aristoteliker, die entschiedenen Gegner der Scholastik, hauptsächlich bemüht, den Widerspruch des Aristoteles mit der christlichen Lehre aufzudecken, sowie sich denn überhaupt jetzt in diesem Lande eine starke Partei des Zweifels gegen die Wahrheit der alten Theologie nicht allein, sondern der christlichen Lehre überhaupt hervorthat. Die, welche von philosophischer Seite das Christenthum in Schutz nahmen, die neuern Platoniker besonders, ihr Sinn

war doch zu sehr der heidnischen Philosophie, dem Aberglauben an das Alterthum zugewendet, als daß sie als wahre Vertheidiger des Christenthums angesehen werden könnten. Wer nicht der starren Form der kirchlichen Lehre und Zucht huldigte, der glaubte gemeiniglich die Sache der christlichen Lehre im Gegensatz gegen die heidnische Ansicht wenigstens von der wissenschaftlichen Seite aufgeben zu müssen. Die dogmatischen Bestrebungen in der Philosophie, welche zunächst nach der Wiederherstellung der Philosophie auftraten, verehrten die hervorbringende Kraft der Natur als ihre Gottheit mehr als den christlichen Gott. Es gab in dieser Zeit noch Einige, welche durch die Philosophie das Christenthum und seinen Glauben zu vertheidigen wagten, aber es waren bis auf wenige unbedeutende Ausnahmen Skeptiker, welche die Vernunft für unfähig hielten, die Lehren zu erkennen, auf deren Wahrheit die Erfahrungen des Christenthums aufmerksam machten. Skeptisch verhält sich auch fortan meistens die neuere Philosophie zur Theologie, wenn nicht gar polemisch. Baco und die große Schaar seiner Anhänger, entschieden nur eine nützliche Wissenschaft begehrend, sie verleugnen zwar nicht den Zug, welcher uns mit Gott verbindet, aber ihre Philosophie verzweifelt, Gott als den höchsten Gipfel der Wissenschaft und der Wahrheit zu erreichen. Wer wird sich täuschen lassen, wenn Hobbes noch um Beweise für das Daseyn Gottes sich beschäftigt? Seine Philosophie findet es doch nur nützlich, einen Gott und eine Religion für den Nutzen des Staats anzuerkennen. Und wie weit, wie mächtig verbreitet sich nun unter den Engländern der Zweifel, der Unglaube. Selbst edlere Charaktere, wie ein Shaftesbury und ein Berkeley, neigen sich ihm theilweise zu, theilweise wissen sie ihm nur durch seltsame Wendungen zu entgehen. Man sieht, wie schwer es ihnen hält, die Richtung in der Philosophie ihres Volkes mit ihren sonstigen Nei-

gungen zu vereinigen. In einer ähnlichen, nur noch entschiedenern Weise bildet sich die neuere Philosophie bei den Franzosen aus. Zu Anfange sucht sie zwar die Neigung zur empirischen und mathematischen Ausbildung der Physik, welche unzweideutig bei Cartesius, wie bei Gassendi vorhanden ist, mit den allgemeinsten Forderungen der christlichen Lehre auszugleichen; aber auch bei diesen Männern läßt sich wohl nicht zweifeln, wohin das Uebergewicht ihrer wissenschaftlichen Richtung sich neigt. Fand doch Gassendi die Lehre des Epikur nur in den Folgerungen, nicht in den Grundsätzen mit dem Christenthume streitend. Cartesius, wenn er im Anfange seiner Philosophie einiges über Gott lehrt, so gehört ihm dies nicht eigenthümlich an, er hat es wohl meistens von den Jesuiten, seinen Lehrern, und diese von den Scholastikern erborgt. Und wozu dient es ihm? Folgerecht hat er es nicht ausgeführt; es ist wie eine eingelernte Formel, welche man in der weitern Untersuchung vergißt; nur eins ist ihm wichtig, vermittelst seines Begriffs von Gott die Zweifel niederzuschlagen, welche ihm gegen das Daseyn der äußern Natur und gegen die Wahrheit unserer Erfahrungen von ihr erregt worden waren. Nachdem er dies erreicht zu haben glaubt, wirft er sich in die mathematischen Untersuchungen über die Natur, und wenn er hierin entschieden der mechanischen Vorstellungsweise von der Fortpflanzung der Bewegung folgt und die Thiere für Maschinen erklärt, hat er dadurch nicht auf das Beste der Meinung seiner spätern Landsleute vorgearbeitet, daß auch der Mensch nur eine Maschine sey? Wir wollen noch einen Augenblick diese spätere Entwicklung der französischen Philosophie aus den Augen lassen, um die Schule der Philosophen zu betrachten, welche an den Cartesius sich anschließt. Wir können nicht leugnen, daß diese Schule am wenigsten das bestätigt, was wir oben über den Charakter der Philosophie dieser Periode gesagt haben. In

den Occasionalisten, in Geulinx, in Malebranche, ist ein frommer Sinn unverkennbar, welcher auch in ihrer philosophischen Lehre sich Luft macht, und auch in Spinoza wird man wohl nicht eine theologische Richtung seiner Philosophie verkennen. Schließt man an diese Männer noch unsern Leibnitz an, welcher in dem Gange der philosophischen Entwicklung offenbar ihnen am nächsten steht, so wird man wohl so ziemlich alles das zusammen haben, was von bedeutenden Erzeugnissen der neuern Philosophie noch am meisten in der theologischen Richtung sich bewegt. Indem wir nun keineswegs diese Richtung in ihnen leugnen wollen, indem wir auch eingestehen, daß die eben genannten Männer für die Entwicklung philosophischer Ideen von großer Bedeutung sind, müssen wir doch einiges bemerken, was uns hinlänglichen Grund abgeben dürfte, in der Art, wie sie der theologischen Seite der Philosophie sich zuwendeten, nicht eben die charakteristischen Züge der neuern Philosophie zu suchen. Zuerst die Occasionalisten hängen noch zu genau mit der Cartesianischen Philosophie zusammen, als daß nicht auch in ihnen die Richtung auf die mechanische Naturbetrachtung sehr bedeutsam hervortreten sollte. Ist doch auch noch beim Spinoza diese Richtung nicht überwunden, und wenn auch Leibnitz gegen diese Ansicht streitet, doch finden sich auch noch bei ihm die Spuren derselben. Nun ist dies aber bei allen diesen Männern von sehr weit greifender Bedeutung für ihre ganze wissenschaftliche Ansicht; denn indem sie gewohnt waren, die körperliche Natur in allen ihren Entwicklungen mit dem geistigen Wesen zu parallelisiren, bildete sich ihnen auch die Vorstellung von einem Mechanismus der geistigen Thätigkeiten aus. Dies konnte nicht ohne großen Einfluß auf ihre Theologie seyn, da sie im Körperlichen wie im Geistigen entweder die Offenbarungen oder die Modificationen des göttlichen Wesens sahen. Wenn sie dies weiter hätten ausführen wol-

len — nur Spinoza hat es gewagt —, würden sie dadurch nicht auf eine Lehre von Gott geführt worden seyn, welche von der christlichen Ansicht nach ganz entgegengesetzter Seite sich entfernte? In Uebereinstimmung hiermit finden wir auch die Form ihrer philosophischen Darstellung und die Vorstellung, welche sie aus derselben von der Wissenschaft schöpften. Schon Cartesius hatte zum Theil die mathematische Demonstration für die Darstellung seiner philosophischen Lehren gewählt; wenn nun auch von seinen Nachfolgern dies nicht überall nachgeahmt wurde, so zweifelten sie doch nicht, daß dies das wahre Muster sey, und daher erschien ihnen wohl der göttliche Verstand selbst, so wie das göttliche Seyn in der starren Weise des Mathematischen a). Dies greift tiefer, als man glauben möchte, in ihre ganze Vorstellung von der Wissenschaft ein. Denn indem ihnen die mathematische Wissenschaft als die höchste Vollendung deutlicher und klarer Erkenntnisse erscheint, sind sie geneigt, nur die Erkenntnisse, auf welche die mathematischen Begriffe ihre leichteste Anwendung finden, zu verfolgen, und Malebranche erklärt geradezu, daß wir den Körper vermittelst der reinen Begriffe der Mathematik besser erkennen, als die Seele, über welche wir meistens nur dunkle Vorstellungen hätten, und ebenso sind auch Spinoza und Leibnitz geneigt, die reine Erkenntniß von der Wahrheit des Seyns und der Dinge, wenn auch nicht allein aus mathematischen Begriffen, doch nur aus solchen zu schöpfen, welche auf ähnliche Weise wie die mathematischen durch den abstrahirenden Verstand gebildet werden. Ueberdies scheint es uns unverkennbar, daß Leibnitz eine gewisse Abneigung hegt, die Begriffe, welche auf eine philosophische Erkenntniß des Theologischen sich beziehen, in Untersuchung zu nehmen. Dies muß uns hier genügen, um anzudeuten, daß auch die erwähnten

a) Z. B. Leibnitz: dum Deus calculat, fit Mundus.

Männer nicht so ganz außerhalb der Richtung lagen, welche wir als charakteristisch für ihre Zeit betrachten. Es genauer auszuführen würde die Grenzen unserer Abhandlung überschreiten und wir wollen daher nur noch auf zweierlei hierbei aufmerksam machen. Das eine ist, daß wir sogleich von vorn herein bemerken konnten, wie in dieser zweiten Periode der Geschichte der christlichen Philosophie nicht dieselbe Einseitigkeit zu erwarten sey, wie in der ersten. Man konnte die frühere theologische Richtung, welche doch auch in die Dogmatik eine noch fortbestehende Frucht abgesetzt hatte, nicht ganz vergessen und überdies zog ein allgemeines Interesse, welches auch in den Wissenschaftlichen noch lebendig war, nach dieser Seite hin. Zum Andern aber muß man nicht übersehen, daß die Männer, in welchen das theologische Interesse auf philosophische Weise sich äußerte, entweder überhaupt oder wenigstens in dieser Richtung nur wenig auf den Gang der Wissenschaft ihrer Zeit eingewirkt haben. Die Occasionalisten sind in dem erstern Fall; ihre Ansicht ist als eine geistreiche Vermuthung bald bei Seite gelegt worden. Noch auffallender ist es, daß Spinoza, dessen Philosophie in den neuesten Zeiten so großes Interesse erregt hat, von seiner Zeit als Philosoph wenig beachtet wurde, zum sichersten Beweise, daß seine Denkweise der Richtung seiner philosophirenden Zeitgenossen sehr fern lag. Leibnitz endlich hat freilich große Aufmerksamkeit auch unter den Philosophen seiner Zeit erregt, aber nicht eben in der theologischen Richtung, meistens unter den Deutschen, deren Fähigkeit für philosophische Forschung damals noch gering war, und wie sehr haben alsdann auch seine Schüler, besonders Christian Wolff, durch den am meisten seine Philosophie verbreitet worden ist, seine Gedanken, seine Absichten entstellt. Ueberlegt man alles wohl, so wird man finden, daß es nur sehr wenige gewesen sind, welche den theologischen Geist seiner Philosophie sich

anzueignen gewußt haben. Wenn wir daher die ganze Periode der philosophischen Entwicklung übersehen, in welche die erwähnten Philosophen fallen, so wird uns zwar auch ihr Interesse für das Theologische als ein wichtiges Moment erscheinen, aber doch nicht als ein solches, welches die Richtung in der Entwicklung der Philosophie zu ihrer Zeit beherrscht hätte. Ihre Wirksamkeit fällt zum Theil in eine spätere Zeit, in der nächsten Folgezeit ist sie durch an sich viel unbedeutendere Bewegungen zurückgeschoben worden. Denn wer wird es verkennen, daß die Meinungen, welche bald nach Leibnitz unter Engländern und Franzosen, den beiden stimmführenden Völkern in der damaligen litterarischen Welt, als Philosophie sich geltend machten, weder an Gediegenheit der Form, noch an Reichhaltigkeit des Inhalts mit den Lehren des Spinoza und des Leibnitz auch nur im Entferntesten sich messen konnten? Und doch hat die leidenschaftliche Oberflächlichkeit eines Voltaire und eines Rousseau lange Zeit die Meinungen der neuern Völker über die Philosophie bestimmt, und wer etwa doch tiefer zu gehen strebte, der hat sich einem Hume oder Condillac angeschlossen, oder wenn er weniger zum Zweifel, als zur Behauptung geneigt war, so ist er etwa dem Système de la Nature oder dem Helvetius oder einem andern Encyclopädisten gefolgt. Dies ist die Zeit des Leichtsinns in der neuern Philosophie, welchen man unter dem Namen der Freigeisterei kennt. Wenige Ausnahmen von der allgemeinen Regel, namentlich in der schwächlichen sogenannten Schottischen Schule und unter den Deutschen, welche meistens einem todten Eklekticismus huldigten, unter denen aber auch zuweilen schon ein tieferer Blick sich hervorthat, können nicht gezählt werden. Die allgemeine Richtung war in dieser Zeit offenbar gegen die theologischen Forschungen, hingegeben der sinnlichen Empfindung, der sinnlichen Lust, überhaupt der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Diese

aus einer ebenso großen Mannigfaltigkeit der Gründe zu erklären, das schien das Höchste, was die menschliche Wissenschaft vermöchte. Niemand wird verkennen, daß in der neuern Philosophie bis auf die Zeit, wo unter den Deutschen ein Umschwung der Dinge begann, die weltliche Richtung die vorherrschende war, wenn er bemerkt, mit welchen Ergebnissen diese Periode schließt, und wie in der That alle früheren Bestrebungen in der Wissenschaft diesen Ergebnissen vorgearbeitet hatten.

Wir haben in dem Zeitraume, welcher von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts herunterreicht, wenn er auch nur wenig mehr als drei Jahrhunderte umfaßt, doch eine sehr mannigfaltige Entwicklung, welche schwer unter allgemeine Gesichtspunkte vereinigt werden kann. Dies liegt unstreitig hauptsächlich in dem Charakter der Philosophie dieses Zeitraums. Das theologische Bestreben gestaltet sich immer auf eine einfachere Weise, als das weltliche. Wo die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen eine bedeutende Rolle spielt, da giebt es eine Mannigfaltigkeit verschiedener Punkte, an welche angeknüpft werden kann. Wenn nun besonders die Erfahrungen über die Natur von den Erfahrungen über die sittliche Entwicklung des Menschen merklich sich unterscheiden, so konnte auch in dieser Zeit es leicht geschehen, daß die Forschungen in der theoretischen von den Forschungen in der praktischen Philosophie sich absonderten. Beide haben zwar immer noch gemeinschaftliche Berührungspunkte und wir mißbilligen deswegen die Trennung beider, welche Tennemann für einen Theil dieser Geschichte durchzuführen versucht hat; aber wahr ist es doch, daß in keiner Zeit so entschieden die praktische Richtung von der theoretischen sich abgesondert hat. Schon früher haben wir erwähnt, daß die rationalistische und die sensualistische Ansicht in dieser Zeit sich einander entgegenstehen, jene mehr mit der mathematischen Form unserer Erfahrung,

diese mehr mit dem materiellen Theile derselben befreundet, und man kann wohl in Versuchung gerathen, wenn auch beide Ansichten in beständiger polemischer Beziehung zu einander stehen, die Geschichte der Entwicklung der einen von der Geschichte der Entwicklung der andern abzusondern, weil allerdings bis auf einen gewissen Grad eine jede von ihnen ihren selbstständigen Verlauf hat. Aber es sind überdies noch andere Einflüsse, welche die Entwicklung der neuern Philosophie durchkreuzen. Zuerst beim Beginn derselben ist offenbar das polemische Bestreben vorherrschend, das systematische dagegen tritt zurück. So ist es immer, wo aus einer frühern Bildung eine wahrhaft neue Gestaltung der Dinge sich entwickeln soll. Der Kampf gegen die scholastische Philosophie, wiewohl sie beim Beginn dieser Periode schon im Sinken war, mußte doch in mancherlei Wendungen lange Zeit fortgesetzt werden und nur einem beharrlichen Eifer konnte es gelingen, diese veraltete Denkweise zu besiegen, weil sie in festen Einrichtungen der Schule und selbst des Lebens ihre Stütze fand. Nur allmählig wird die Richtung positiver, fester und systematischer; unabhängiger von der Autorität der Alten und von dem Widerspruch gegen die Scholastik bilden sich eigene Systeme der neuern Philosophie aus. In dieser Zeit läßt sich nun wieder eine doppelte Neigung unterscheiden, in welcher die Geschichte unserer Wissenschaft ihren Fortgang gewinnt. Auf der einen Seite nemlich ist nicht zu verkennen, wie in unserm wissenschaftlichen Leben eine starke Neigung statt findet, eine gemeinschaftliche Bildung aller europäischen Völker, eine wahrhaft europäische Wissenschaft zu gewinnen; auf der andern Seite findet sich auch unter uns ein Streben nach volksmäßiger Absonderung in der Litteratur und in den Wissenschaften. Während jene Neigung sich besonders darin ausgesprochen hat, daß wir eine gemeinschaftliche gelehrte Sprache ausgebildet, sogar nach einer universa-

len Sprache gestrebt und übrigens fleißig mit der Sprache und Litteratur unserer gebildetsten Nachbaren uns bekannt gemacht haben, hat die entgegengesetzte Richtung ihre Befriedigung gefunden in der Entwicklung eigenthümlicher Litteraturen der verschiedenen Völker. Nun ist allerdings die Wissenschaft nicht das Eigenthum eines Volkes seinem besondern Charakter nach, sondern ein Werk des allgemein menschlichen Verstandes und es giebt wohl gewisse Kreise des wissenschaftlichen Lebens, auf welche die Eigenthümlichkeit der mit ihnen Beschäftigten nur wenig Einfluß ausübt, wie z. B. die Mathematik, aber man darf auch als allgemein zugegeben voraussetzen, daß auf andere Kreise der wissenschaftlichen Darstellung die Verschiedenheit der Sprachen einen entschiedenen Einfluß hat, ja daß es unmöglich ist, in einer todten oder allgemeinen Gelehrtensprache, ja selbst in einer andern als in der Muttersprache den lebendigen Ausdruck der Gedanken zu finden, welcher diesen Wissenschaften geziemt. Wenn nun ferner die Philosophie die Einheit aller wissenschaftlichen Bestrebungen, auch derer, welche einen passenden Ausdruck nur in der Muttersprache gewinnen können, zum Bewußtseyn zu bringen strebt, so wird man nicht leugnen können, daß sie auch einem großen Theile nach in der Muttersprache vorgetragen seyn will. Sollten wir auch nicht ohne Weiteres die Meinung billigen können, welche hie und da angedeutet oder geäußert worden ist, daß die Philosophie eines Volkes nichts anderes seyn könne, als die wissenschaftliche Darstellung des Systems von Wörtern, welche in der Sprache dieses Volkes von allgemeiner Bedeutung sind; so scheint uns doch die Geschichte zu lehren, daß bisher immer noch die philosophische Entwicklung mit der Entwicklung der Sprache in genauem Zusammenhange gestanden habe, wie denn auch die bedeutendsten Philosophen sich nicht haben enthalten können, hie und da an die Sprachbildung die Entwicklung ihrer

Begriffe anzuschließen. Aus diesen Gründen zweifeln wir nicht, die Philosophie zum großen Theil der Nationallitteratur einzuverleiben; da wo eine allgemeine wissenschaftliche Richtung in dieser sich gezeigt hat, vereinigt sich die Philosophie mit derselben bald enger, bald weniger eng, und wir werden daher auch bei der Eintheilung der neuern Philosophie auf die Eigenthümlichkeit der Völker Rücksicht zu nehmen haben, welche in der Ausbildung derselben thätig gewesen sind.

Da nun so viele Momente in der Geschichte der neuern Philosophie wirksam gewesen sind, so bedarf es in der That sorgsamer Berücksichtigung, wenn man in diesem verschlungenen Gewebe verschiedener Neigungen den natürlichen Lauf der Fäden unterscheiden will. Nur auf einige der Hauptpunkte, welche uns zu passenden Abtheilungen führen können, wollen wir hier aufmerksam machen. Da so wie die erste, so auch die zweite Periode der christlichen Philosophie eine Zeit einleitet, in welcher die Polemik der herrschende Zug ist, so würden wir dieser einen besondern Abschnitt widmen. Gegen den Scholasticismus rüstete man sich mit Waffen mancherlei Art; man verglich die Wissenschaft und die Kunst der Alten mit dem theologischen Systeme, mit der barbarischen Sprache der Scholastiker; man zog die Systeme der alten Philosophen wieder hervor und suchte sie zu erneuern; man fand die eigenen Erfahrungen und die neue Wissenschaft, welche in nicht-philosophischen Gebieten der Untersuchung sich ausgebildet hatte, unverträglich mit der Scholastik; man warf sich in den Skepticismus; man versuchte endlich eigene, doch noch sehr unausgebildete Systeme, welche der Natur und den Erfahrungen gemäßer wären, als jene dunkeln und spitzfindigen Ansichten. Dies sind revolutionäre, tumultuarische Bewegungen in der Wissenschaft, in welchen noch keine feste Ansicht, keine gleichmäßige Richtung, keine des Zieles sich bewußte Einheit des Willens liegt; nur

darin stimmen sie mit einander überein, daß sie die alte Form der Lehre stürzen wollen. An den philosophischen Bestrebungen dieser Zeit haben fast alle gebildete Völker des christlichen Europa Antheil, wenn auch in verschiedenem Grade; aber nicht bei allen Völkern schließt sich dieser Abschnitt ihrer Entwicklung zu derselben Zeit; denn bei einigen ist früher, bei andern später die scholastische Philosophie überwunden worden. In Deutschland z. B. geht diese Zeit bis tief in das 17. Jahrhundert hinein, während in England, Frankreich und selbst in Holland schon bedeutend früher eine selbstständige und systematische Richtung in der Philosophie sich ausgebildet hatte. In dieser Zeit ist das Volksthümliche noch sehr untergeordnet; man philosophirt meistentheils in lateinischer Sprache; die Prosa der neuern Sprachen ist noch wenig ausgebildet außer in Italien, welches jedoch nie auf die systematische Entwicklung der neuern Philosophie einen leitenden Einfluß ausgeübt hat.

Auf diesen Abschnitt folgt nun die Zeit der systematischen Entwicklung in der Philosophie, in welcher sich aber nicht sogleich der volksthümliche Charakter hervorhob. Denn da die wissenschaftliche Bildung der neuern Völker an die alte Litteratur sich angeschlossen hatte und besonders an der Ausbildung der Mathematik und der empirischen Physik, zweier ganz allgemeiner Elemente der Wissenschaft, zum Bewußtseyn ihrer Selbstständigkeit gekommen war, so war nicht zu erwarten, daß sie sogleich volksthümlich werden würde. Dieser systematischen Entwicklung der neuern Philosophie, in welcher das Volksthümliche noch wenig hervortritt, möchten wir einen zweiten Abschnitt zu eigen geben. Es hatte sich jetzt unter den neuen Völkern ein gelehrter Stand gebildet, noch bedeutend abgesondert von den übrigen Theilen des Volkes, eine etwas anders gewendete Fortsetzung des Clerus, wie er im Mittelalter gewesen war. Dieser gelehrte Stand fußte auf der Kenntniß der alten Sprachen und der alten Wissen-

schaften; die unter ihm eingeleitete Ueberlieferung schied sich von dem übrigen Volksleben durch den Gebrauch der lateinischen, zuweilen auch einer andern fremden Sprache, welche in ihm eine allgemeine Geltung erhalten hatte; dadurch hing er durch ganz Europa zusammen. Es war natürlich, daß dieser gelehrten Bildung, sobald sie eine selbstständige Richtung gewonnen hatte, auch eine eigene Philosophie sich anschloß, und so finden wir sie philosophirend über alle Völker Europa's, welche an der Philosophie Theil nahmen, über Engländer, Franzosen, Holländer und Deutsche, verbreitet. Wir rechnen zu den gelehrten Philosophen dieses Abschnittes unter den Engländern Baco und Hobbes, unter den Franzosen Gassendi, Cartesius, Malebranche, unter den Holländern Geulinx und Spinoza, unter den Deutschen vornehmlich Leibnitz und Wolff. Wenn auch einige dieser Männer in ihren philosophischen Schriften zuweilen oder großentheils ihrer Muttersprache sich bedient haben, ihre Wirkung war doch meistens auf den gesammten Körper der europäischen Gelehrten berechnet. Die rationalistische, sowie die sensualistische Richtung in der Philosophie findet sich unter den gelehrten Philosophen repräsentirt, doch kann man wohl sagen, daß die rationalistische das Uebergewicht hat. So findet sich hier auch eine starke Vorliebe für das Theoretische, wiewohl das Praktische nur bei wenigen Philosophen ganz fehlt, meistens aber vom Theoretischen beherrscht wird; eine eigentliche Absonderung des Praktischen vom Theoretischen zeigt sich bei keinem bedeutenden Philosophen dieses Abschnitts.

Die Gelehrsamkeit der Neuern sollte nun aber bald nach einer allgemeinern Verbreitung unter den Bildungsfähigen der neuern Völker streben und sie fing daher immer mehr an, der Muttersprachen sich zu bedienen und zuletzt fast ausschließlich in denselben sich mitzutheilen. Daher schied sich nun auch die Nationalphilosophie von der

gelehrten, so daß die letztere zwar zum Theil noch neben der erstern fortbestand, aber doch allmählig mehr und mehr verschwand. Eine Nationalphilosophie aber hat sich zuerst unter den Engländern gebildet. In ihr sonderten sich die sensualistische und die rationalistische Richtung von einander ab, so daß die erstere vorherrschend mit dem Theoretischen, die andere mit dem Praktischen sich beschäftigte. Locke, Berkeley, Hume bilden eine zusammenhangende Reihe in der Entwicklung sensualistischer Denkart. Einigermaßen hängt ihre Philosophie wohl mit den frühern sensualistischen Bestrebungen der gelehrten Schule zusammen, einigermaßen steht sie auch in Wechselwirkung mit den rationalistischen Bestrebungen derselben Schule, doch wird dadurch der wesentliche Gang ihrer Entwicklung nicht bestimmt. Wenn man nun sagen kann, daß in dieser Richtung das sensualistische Princip zu einem hohen Grade des Bewußtseyns über sein Ziel sich ausbildete, so gilt dies nicht in demselben Grade von der rationalistischen Richtung der englischen Philosophie, in welcher Shaftesbury und die von ihm abhängigen Moralisten, neuerlich gewöhnlich die Schottische Schule genannt, sich bewegen. Das Uebergewicht ist hier offenbar auf der Seite des Sensualismus.

In einem noch stärkern Grade zeigte sich dies in der französischen Philosophie. Diese, weniger durch Locke als durch die Richtung der neuern Wissenschaft überhaupt angeregt, nahm sogleich eine entschiedene sensualistische Richtung und wenn wir die populären Versuche, welche sich für Philosophie ausgaben, nicht zählen, so haben wir nur zwei Hauptschattirungen des Sensualismus in ihr zu unterscheiden. Die eine, welche am besten Condillac bezeichnet, neigte sich zu einer rein subjectiven Auffassung der Wissenschaft und zum Skepticismus, die andere, welche am entschiedensten in dem Système de la Nature hervortritt, geht wesentlich auf eine sensualistische Naturlehre,

auf Materialismus und Atomismus aus, von dieser Seite faßt sie auch das Moralische in das Auge, welches ganz wie das Natürliche behandelt wird. So bildet sich ein sinnlicher Egoismus in dieser entarteten Philosophie aus. Es ist nur ein geringer und wenig ausgebildeter Widerspruch gegen diese einseitigen, ja sophistischen Richtungen unter den Franzosen bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts zu bemerken. Unter den Deutschen hat sich in dem Zeitraume, von welchem wir hier reden, keine volksthümliche Philosophie ausgebildet. Ihre Litteratur ist überhaupt zu dieser Zeit meistens noch von der ausländischen oder von der gelehrten Philosophie abhängig; aus diesen verschiedenartigen Einflüssen bildet sich beim Beginn unserer neuesten Litteratur nur ein schwankender Eklekticismus.

Wir haben bei Schilderung und Abgrenzung des zweiten Zeitraums der christlichen Philosophie vorausgesetzt, daß wir jetzt schon in einer dritten Periode leben. Daß wir dies annehmen mußten, vorausgesetzt, daß wir die zweite Periode richtig charakterisirt haben, dies läßt sich in Kurzem deutlich machen. Denn wenn wir die zweite Periode als in einer einseitig weltlichen Richtung begriffen uns denken, so müssen wir selbst schon von dieser Einseitigkeit uns befreit haben. Ständen wir selbst noch in der einseitigen Richtung, wir würden sie nicht für einseitig halten können. Noch in andern Zeichen kann man Bestätigung dieser Ansicht finden. Unverkennbar ist es, wie die neuere Litteratur in parteiischer Verachtung dessen, was im Mittelalter galt, sich ausgeschüttet hat; die neueste Zeit dagegen hat das Mittelalter billiger zu beurtheilen angefangen; es hat sogar Stimmen gegeben, welche nicht weniger parteiisch für das Mittelalter sich aussprachen, und diese mögen denn wohl den übrigen Stimmen, welche noch mit dem alten Hasse das Mittelalter verfolgen, billiger Weise das Gleichgewicht halten. Es scheint uns klar,

daß man nach einem mittlern Wege strebt. Das Aeußerste in der weltlichen Richtung der Philosophie ist vorhanden gewesen; es hat sich nicht halten können; wir Deutsche haben mit Unwillen die oberflächliche Anmaaßung der französischen Philosophie verworfen; selbst die jetzt lebenden Franzosen haben sich allmählig von ihr abgewendet. Vor Allem ist zu bemerken, daß man jetzt wieder dem Religiösen sich zugewendet hat, nachdem eine lange Zeit im Leben, in der Geschichte und in den Naturwissenschaften Gleichgültigkeit oder Abneigung dagegen sich geäußert hatte. Wir finden, daß die Philosophie in der neuern Zeit alle die Stellungen zur Theologie eingenommen hat, welche in ihrer weltlichen Richtung möglich sind. Man kann nemlich drei Stellungen solcher Art sich denken; entweder kann die Philosophie sich gleichgültig verhalten gegen die Theologie, als wenn jene mit dieser gar nichts zu schaffen und keine Rücksicht auf sie zu nehmen hätte, dies ist der theologische Indifferentismus, oder man kann die theologischen Ideen als Vorurtheile bestreiten, dahin geht die Polemik der Freidenker, oder man kann endlich die theologischen Lehren als Erzeugnisse der denkenden Vernunft ansehen, über welche der Philosophie, nicht der Theologie das Urtheil zustehe, dies tritt in den Richtungen hervor, welche man mit dem Namen des Naturalismus oder auch wohl des Rationalismus bezeichnet hat. Wenn nun alle diese Stellungen der Philosophie zur Religion und zur Theologie versucht worden sind oder auch wohl noch jetzt als Ueberbleibsel der alten Zeit versucht werden, keine aber über das Verhältniß der Philosophie zur Religion befriedigt hat, so läßt sich erwarten, daß die Philosophie jetzt entweder im Begriff ist, eine andere Stellung zur Religion zu suchen oder auch eine solche schon gefunden hat, und dies wird sie denn auf jeden Fall in die theologische Richtung ziehen müssen.

Glauben wir nun hierdurch uns darüber rechtfertigen

zu können, daß wir eine dritte Periode in der Geschichte der christlichen Philosophie als begonnen voraussetzen, so werden wir über den Charakter derselben nicht zweifelhaft seyn können. Auf jeden Fall wird von ihr angenommen werden müssen, daß sie in dem Bestreben begriffen sey, die Einseitigkeiten der beiden ersten Perioden auszugleichen und ein Mittel zu finden, die vorherrschend theologische und die vorherrschend weltliche Richtung in der Philosophie mit einander zu vereinen. Sollte sie auch hierbei nicht sogleich die richtige Mitte treffen, auf jeden Fall wird sie relativ gegen die frühern Perioden als weniger einseitig zu betrachten seyn. Wir verhehlen uns nicht, daß wir bei diesem günstigen Urtheile über die Philosophie unserer Zeit in Gefahr sind, für uns selbst Partei zu nehmen, aber dies ist eine allgemeine Gefahr, welcher ein jeder sich unterziehen muß, der von seinem Standpunkte aus die Dinge und seine Verhältnisse zu ihnen beurtheilen will.

Je mehr wir aber selbst noch in die neueste Richtung der Philosophie verflochten sind, um so mehr möchten wir nach einer sichern Probe suchen, an welcher sich etwas über den Beginn derselben festsetzen ließe. Wir haben früher angedeutet, daß die Entwicklung der eigenthümlich deutschen Philosophie außerhalb des Kreises der zweiten Periode falle, und in dieser Vermuthung bestätigt es uns, daß unter keinem der neuern Völker wir in der Zeit des letzten halben Jahrhunderts eine so eifrige und ganz neue Bahnen versuchende Bemühung um die Philosophie finden. Aber freilich wir sind auch für das Deutsche, nicht blos für unsere Zeit parteiisch. Um so größere Ursache haben wir, uns Rechenschaft über die Gründe abzulegen, warum wir von dem Beginn der eigenthümlich deutschen Philosophie an einen Umschwung der christlichen Philosophie berechnen.

Wenn man eine andere Stellung der Philosophie zur Religion finden sollte, so mußte dies von Seiten der Philo-

sophie durch eine Untersuchung des ganzen Gebietes menschlicher Wissenschaft eingeleitet werden. Denn es kam hierbei darauf an, zu zeigen, was der menschlichen Wissenschaft gebühre und was der Offenbarung oder sonst den religiösen Regungen der menschlichen Seele. Es mußte nachgewiesen werden, wie weit die Wissenschaft mit dem, was als göttliche Offenbarung sich ankündigte, in Uebereinstimmung stehe und wo etwa ein Bedürfniß der Wissenschaft anzuerkennen sey, wodurch dem religiösen Glauben eine sichere und unabhängige Stellung der menschlichen Wissenschaft gegenüber ausgemittelt werden könne. Wir meinen nicht eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, wie Locke sie angestellt hatte. Denn dies Unternehmen hatte es in der That nur mit der Erscheinung der Wissenschaft, nicht aber mit den Gründen derselben zu thun, weil dabei die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß es in der Wissenschaft nur auf das Material der Erkenntniß ankomme, nicht aber auf die Form, in welche die Vernunft die Elemente unseres Denkens bringt, und weil selbst die Frage nach der Bedeutung des Materials abgelehnt wird, indem die Evidenz der Sinne zuletzt alle Zweifel niederschlagen soll. Eine solche Untersuchung der Erscheinungen der Wissenschaft konnte das nicht leisten, was zu dem angegebenen Zwecke zu leisten war; sie konnte weder die Vermischung der religiösen Regungen mit der Philosophie bekämpfen, weil in der Erscheinung nothwendig mit der Wissenschaft fremdartige Elemente sich mischen, noch konnte sie die Freigeister gründlich widerlegen, weil sie ebenso wie diese die formende Kraft der Vernunft verkannte, noch konnte sie die Gleichgültigkeit gegen das Religiöse beschämen, weil bei einer Betrachtung der Wissenschaft, wie sie erscheint, zwar ihre gegenwärtigen Bedürfnisse zur Sprache kommen können, nicht aber die Nothwendigkeit derselben für alle Zeiten. Man mußte auf die letzten Gründe der Wissenschaft in der Vernunft zurück-

gehen, wenn man sowohl Verwandtschaft als Verschiedenheit der Philosophie und der Religion finden wollte.

Es ist das Verdienst Kant's, dies unternommen und zuerst in einem bedeutenden Umfange und in einem wahrhaft wissenschaftlichen Geiste ausgeführt zu haben. So wie einst Sokrates eine neue Entwicklung der Philosophie eingeleitet hatte, indem er die ihm vorliegenden Meinungen von Seiten der nothwendigen wissenschaftlichen Form prüfte, in welcher sie im Begriff sich darstellen sollen, so ging auch Kant auf eine solche Prüfung der vorhandenen Lehren ein von Seiten der Form des Urtheils, und der Erfolg war hier derselbe wie dort, eine Forschung über die Gründe der Wissenschaft, wie dieselben in der gestaltenden Thätigkeit der Vernunft liegen. In beiden Fällen äußerten sich diese Untersuchungen auf der neu ergriffenen Bahn anfangs auf eine überwiegend skeptische Weise, und wir können dies nicht anders als natürlich finden. Kant besonders fand eine große Masse von Meinungen in der Philosophie und eine eklektische Verwirrung hierüber unter den Deutschen vor; wollte er dagegen auch nur den deutschen Charakter in der Philosophie geltend machen, so mußte er eine entsprechende Masse des Polemischen jener Masse der Meinungen entgegensetzen. Darum setzt sich der größte Theil seiner Kritik aus Forschungen in skeptischem Sinne zusammen. Dem Dogmatismus der gelehrten Schule stellt er seine Kritik aus dem Gesichtspunkte des Transscendentalen entgegen; gegen den skeptischen Sensualismus der Engländer und der Franzosen macht er die allgemeinen Kategorien des Verstandes geltend; in der Betrachtung der Natur geht er fast nur darauf aus, dem Materialismus und dem mechanischen Atomismus der neuern Physik die ersten Grundsätze einer dynamischen Naturlehre entgegenzustellen, und sein nakter Formalismus in der Moral ist nur aus dem Widerwillen gegen den Eudämonismus zu erklären, wie sich derselbe in der Gefühlstheorie

der Engländer und in dem Egoismus der Franzosen geäußert hatte. Indem seine Lehre in diesen polemischen Richtungen sich ausbildete, ist sie von theoretischer Seite fast ganz negativ geworden und läßt den Raum für das Positive übrig. Einen Blick in diesen Raum will er uns aber verstatten, indem er die praktischen Bedürfnisse der Vernunft berücksichtigt. Nun sieht wohl ein jeder, wie eben das Interesse für das Praktische ihn beherrscht, wie es ihn auffordert, das Transscendentale, den Grund der Erscheinungen, das, was wahrer ist, als diese sinnliche Welt, anzuerkennen und bald zum Ziel, bald zur Voraussetzung seiner Untersuchungen zu machen. Das Primat der praktischen Vernunft, es ist wahr, ist eine seltsame Einseitigkeit; es ist aber doch ein schöner Ausdruck deutscher Gesinnung und überdies eine nothwendige Gegenwirkung in dem Umschwunge der Zeit. Auch hierin ist Kant dem Sokrates zu vergleichen. Beide in Zeiten lebend, in welchen durch den Zweifel und durch sophistische Künste das heiligste und fast jedes höhere Interesse der Menschheit wankend und Gegenstand des Spottes geworden war, sie besannen sich darauf und führten Andere zu dieser Besinnung, daß dem Menschen das Bewußtseyn seiner sittlichen Bestimmung der feststehende Mittelpunkt seines Lebens seyn solle. Wie hierdurch Kant dem religiösen Interesse förderlich wurde, bedarf wohl keiner weitern Auseinandersetzung. Es waren ja die Lehren von Gott, von der Unsterblichkeit und von der Freiheit des Menschen, welche er von seinem praktischen Standpunkte aus zu begründen suchte, und daß hierin die eigentliche Kraft seiner Philosophie lag, dies scheint durch die bisherige Entwicklung der deutschen Philosophie bewiesen zu werden, welche eben nur diesen Theil der Kantischen Lehre mit Vorliebe ergriff und weiter ausbildete und dadurch dann auch weit über den Kreis der Untersuchung hinausgeführt wurde, welchen die Kantische Kritik in ihrem theo-

retischen Skepticismus der Wissenschaft abgesteckt haben wollte.

Stellen wir nun hiermit Kant an die Spitze der deutschen und überhaupt der neuesten Philosophie, so meinen wir doch keineswegs, daß er allein der Begründer einer solchen gewesen. Es geschah in einem viel größeren Kreise der Umwandlung unserer geistigen Bestrebungen, daß wir zu dieser neuen Richtung in der Philosophie gekommen sind, als daß ein Mann allein in dieselbe uns zu bringen vermocht hätte. Unverkennbar ist es, daß bereits in der Mitte des vorigen Jahrhunderts alle Vorbereitungen getroffen waren, aus welchen die neue Entwicklung der deutschen Litteratur hervorgehen sollte. Eine solche aber konnte in der Zeit wissenschaftlichen Strebens, in welchem die neuern Völker überhaupt sind, nicht ohne entsprechende Entwicklung der Philosophie bleiben, es war vielmehr vorauszusehen, daß bald der Neigung zur Poesie, welche in jeder Litteratur der Neigung zur Philosophie vorauszugehen pflegt, diese letztere folgen werde. Dies war um so mehr zu erwarten, je mehr überdies unter den Deutschen bereits Kenntnisse und Forschungsgeist, wenn auch nicht in einem eigenthümlich deutschen Sinne, verbreitet waren. Die Philosophie hatte nachgerade deutsch zu reden gelernt; sie gebrauchte diese Sprache schon mit ziemlicher Fertigkeit; es mußte dadurch auch der Geist derer in die Philosophie kommen, welche diese Sprache ausgebildet hatten. Nun wollen wir zwar nicht behaupten, daß sogleich mit dem Gebrauche der deutschen Sprache für die Darstellung der Philosophie auch eine eigenthümlich deutsche Philosophie sich ausgebildet habe; sondern es ging wie in der übrigen Litteratur, so auch in der philosophischen, man ahmte den Alten, man ahmte den Fremden nach; aber bald mußte aus der Uebung in der Nachahmung der Geist selbstständiger Forschung erwachsen. Und in der That finden wir, daß noch vor der Zeit, in welcher die Wirk-

samkeit Kant's für die Ausbildung der deutschen Philosophie sich entschied, also in der Zeit, als noch die eklektische Nachahmung in der deutschen Philosophie herrschte, Stimmen sich erhoben, welche einen selbstständigen Weg in der Philosophie verfolgten oder andeuteten. Nur zwei Männer will ich nennen, Lessing und Herder, beide zwar jünger als Kant, aber von einer frühern Wirksamkeit als dieser auf die Litteratur ihres Volkes. Sie haben beide nicht wenig auf die Bildung des philosophischen Geistes bei uns eingewirkt. Mit ihnen erwähne ich noch einen dritten, Jacobi, der zwar mit seinen philosophischen Werken erst hervortrat, als Kant schon durch seine Kritik der reinen Vernunft eine neue Entwicklung der Philosophie eingeleitet hatte, der aber doch auch seinen selbstständigen Antheil an der ersten philosophischen Bildung unseres Volkes hat.

Von wie verschiedener Art nun auch diese vier Männer waren, so kann man doch in ihrer philosophischen Wirksamkeit einiges Gemeinsame entdecken, und ich glaube nicht zu irren, wenn ich den Mittelpunkt desselben darin finde, daß sie im Gegensatz gegen die frühere weltliche Richtung in der Philosophie dem religiösen Interesse und den theologischen Ideen sich zuwendeten. Zwar hat man vielleicht nicht Unrecht, wenn man, wie gewöhnlich, meint, daß sie alle oder daß wenigstens die meisten von ihnen die christliche Offenbarung mehr geschont als anerkannt haben, aber doch haben sie auch ihr wesentliche Dienste geleistet, indem sie das religiöse Interesse überhaupt gegen das rein wissenschaftliche zu behaupten suchten. In der weltlichen Richtung der Philosophie hatte man sich allmählig mehr und mehr in der Ansicht befestigt, daß in der Wissenschaft und in dem menschlichen Leben überhaupt nichts anderes anzuerkennen sey als nur die ordnende Thätigkeit des Verstandes in ihrer unmittelbaren Beziehung auf das Sinnliche oder auf die anschaulichen That-

sachen der Erfahrung; was sonst noch im Menschen seyn möchte, das strebte man dem Verstande soviel als möglich unterzuordnen; selbst der Wille sollte dem Verstande gehorchen; das höhere Gefühl, das Herz oder Gemüth des Menschen, kam nur in einigen untergeordneten Beziehungen in Betrachtung. Bei dieser Denkweise war es natürlich, daß man die Religion zu vernachlässigen, zu verachten oder nur als eine Art des Denkens zu behandeln angefangen hatte. Nun aber finden wir, daß jene vier Männer eine ganz entgegengesetzte Richtung einschlugen und bald dem praktischen, bald dem Gemüthsleben der Vernunft entweder geradezu vor dem verständigen Denken, welches nicht selten von ihnen kalt und beschränkt gescholten wurde, den Vorzug gaben oder ihm doch eine Stelle neben der verständigen Einsicht zu sichern suchten. Dies ist nicht von allen der Religion unmittelbar zu Gute geschrieben worden. Herder und Jacobi haben es vielleicht am wenigsten gethan, obgleich sie gewiß mittelbar, selbst durch die mystische Form ihrer Aeußerungen der Religion Verehrung gewonnen haben. Lessing und Kant aber haben es nicht verschmäht, ihre philosophischen Ansichten auch auf die Religion anzuwenden und sogar mit der christlichen Religion in Verständniß zu setzen, jener, indem er sich zwar als einen entschiedenen Gegner der kirchlichen Dogmatik erwies, aber nur deswegen, weil er die Rechte des Gemüths in religiösen Angelegenheiten verfocht, und während er die Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung als Grundlage für die praktische Entwicklung und für die verständige Einsicht des Menschen anerkannte, die Freiheit der Forschung durch keine für immer festgesetzte Formel geschmälert wissen wollte, dieser, indem er zwar allzu geneigt war, die Lehren der christlichen Religion den Lehren seiner Philosophie anzubequemen, aber doch das praktische Interesse und das praktische Bedürfniß der Religion zur Anerkenntniß bringen wollte.

In diesem Sinne ist nun auch die Entwicklung der deutschen Philosophie weiter fortgeschritten. Wir wissen, wie Fichte zu der Ausbildung seiner Philosophie kam, indem er den transscendentalen Theil der Kantischen Lehre weiter verfolgte und auf eine positivere Weise das zu entwickeln suchte, was Kant nur in ganz allgemeinen Formen als Forderung der Vernunft von praktischer Seite festgehalten hatte. Ueberdies findet sich bei ihm eine Richtung und Denkart, welche sehr an Lessing erinnert, der ihm in mancher Rücksicht ein Muster gewesen ist. Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, daß die Lehren Lessings über die Religion auch von andern Männern weiter ausgebildet worden sind. Auch Schelling hängt durch die Vorliebe für die Lehre Spinoza's mit Lessing einigermaaßen zusammen, in seinem Geiste und seiner Art hat er aber noch eine größere Aehnlichkeit mit Herder, dessen Vorstellungsweise wir zuweilen bis in die kleinern Einzelheiten herab bei ihm wiederfinden. Jacobi hat seine Ansichten selbst noch lange Zeit neben diesen Philosophen vertreten und auf die Denkweise der neuesten Zeit einen weit verbreiteten Einfluß ausgeübt. Man kann nicht verkennen, daß es ein Hauptgeschäft aller dieser neuern Lehren gewesen ist, das richtige Verhältniß der Philosophie zur Religion zu suchen und meistens auch nicht allein zur allgemeinen oder, wie man sie genannt hat, zur natürlichen Religion, sondern zu der bestimmten und entwickelten Form der Religion, zu welcher wir im Christenthume uns bekennen. Sollte dies Verhältniß nicht überall oder überall nicht gefunden worden seyn, so liegt der Grund vielleicht nur darin, daß unsere neueste Philosophie eine zu innige Verbindung mit der Religion überhaupt oder im besondern mit der christlichen Religion einzugehen oder gar die Religion in sich oder sich in die Religion aufzulösen gestrebt hat. Mag dem aber seyn wie ihm will, daß die Gleichgültigkeit, daß die Abneigung oder der Widerstreit

der Philosophie gegen die Religion aufgehört habe, dies werden nur wenige bezweifeln, und auf die lebendige Erfahrung, welche ein jeder von seiner Zeit hat, glauben wir uns mehr verlassen zu dürfen, als auf einige Andeutungen aus der neuesten Geschichte, wenn wir behaupten, daß wir nicht mehr in der Entwicklung der Philosophie leben, welche in der vorherrschend weltlichen Richtung sich bewegte.

Es kann wohl jetzt noch nicht unternommen werden, den Verlauf der neuesten Philosophie, sowie sie unter den Deutschen sich zu entwickeln begonnen hat, in bestimmte Glieder zu bringen. Auch von dem Zustande der Philosophie, in welchem wir uns so eben befinden, möchte es gerathen seyn, für das Erste zu schweigen. Denn wenn man nicht müßte, so würde man sich bei besonnenem Verstande gern enthalten, ein Urtheil sowohl über die Gegenwart, als über Dinge, welche so eben erst ihren Lauf begonnen, zu völligem Abschluß zu bringen. Wer möchte wohl gern über den Jüngling urtheilen, so lange er noch in der ersten Entwicklung ist, außer nur etwa soweit es die Richtung betrifft, welche er sichtbar schon genommen? Und die Hoffnung möchten wir uns doch nicht gern versagen, daß der Anlauf, welchen wir genommen haben, mit der Zeit ein befriedigenderes Ende finden werde. So gering denken wir nicht von uns und von unserer Wissenschaft, daß wir nicht noch hinlänglichen Stoff für entscheidendere Untersuchung in dieser und hinlängliche Kraft zur Untersuchung in uns finden sollten. Ueberdies scheint es uns, daß die Untersuchungen, welche bereits in der Philosophie in Gang gebracht worden sind, im Allgemeinen noch nicht den Einfluß gehabt haben, welchen sie verdienen. Sollen wir es sagen, wie wir es meinen, so möge uns die Aeußerung nicht misgedeutet werden, daß wir uns bisher noch in einer ziemlich tumultuarischen Gährung der Philosophie befunden haben möchten. Wir haben etwas Aehnliches beim Beginn der frühern Perioden

gefunden. Die skeptische Richtung Kant's, welche sich im entschiedenen Gegensatze gegen die frühern Formen der Philosophie oft sehr herbe äußerte, zeugt hiervon offenbar, und es kann uns nicht irren, daß Fichte und Schelling und ihre Freunde auf dogmatischere Weise sich aussprachen, denn dabei ist der herbe Gegensatz gegen die frühere Philosophie, gegen die gemeine Vorstellungsweise, gegen die Empirie und Geschichte, welche man beugt, weil man sie nicht brechen kann, immerfort geblieben; es ist nur eine andere Form der Polemik. Sind wir in einer solchen Gährung oder gehen wir eben erst aus ihr hervor, so muß man den Erfolg derselben abwarten, ehe man über die Bedeutung ihres Verlaufs und ihrer Elemente ein entschiedenes Urtheil abgiebt.

2.

Ulrici Friderici Kopp

epistola critica,

qua viro praeclaro Raoul-Rochette, Parisiensi, respondetur de inscriptione bilingui Cyrenaica, cuius fides impugnatur tam artis palaeographicae ope, quam ob dialectos orientales monstrose mixtas, ac sententias denique ipsas aetati parum consentaneas.

Praefatio.

Causa cur mutuae, quae infra sequuntur, literae nunc demum compareant, ex ipsa Viri praeclari Raoul-Rochette epistola altera patebit, qua mihi interdixit, ne inscriptio-

nem, quam vere Cyrenaicam credebat, ederem, cuius scilicet edendae ius sibi soli competere putaverat. At vero octo iam annis interlapsis ne nunc quidem eam edidit, fortasse quod quae attuli argumenta firmiora esse sensit, quam ut solvere ea posset. Epistolam meam utrum cum Hamackero communicarit, nec ne, omnino ignoro: hoc tamen certum a doctissimo eo viro anno demum, postquam illam scripseram, inscriptionem editam esse, quam (v. Lettre à Raoul-Rochette sur une inscription en charactères Phéniciens et Grecs découverte (!) à Cyrène. 1825. p. 6.) diverso prorsus modo non solum legit, sed aliter etiam interpretatus est quam ego. Cuius viri amplam orientalium linguarum cognitionem quamvis multum absit, ut mihi tribuam; non possum tamen quin contendam melius a me inscriptionem et lectam et explicatam esse. Quod ne temere dixisse videar, ad peritiorum virorum iudicium summa quidem fiducia provocare licet, sicut e sequentibus patebit. Certe Hamacker pro arbitrio modo literas prorsus omisit, ut in secundo versu penultimam, modo uni eidemque diversam attribuit significationem, ut τῷ Resch, quod quidem in voce הזרא recte Resch legit, in extrema autem perperam pro Daleth accepit: qui error eo gravior est, quo facilius Resch, Romanae R inversae forma praeditum, ab omnibus aliis potest discerni. Quid? quod statim ab initio nomen, quinque constans literis, constare quatuor יהוא vult.

Atque haec omnia nunc in memoriam revocavit amicissimus mihi Augustus Boeckhius, vir maioribus laudibus ornatus, quam ut eis aliquid a mea mediocritate accedere possit. In programmate enim, quod ad me transmisit, novissimo fabricam, ut ita dicam, detegit, in qua non Cyrenaica tantum inscriptio, sed aliae etiam effictae sunt. Minime tamen, quod (p. 11.) adstruxit, concedere ei possum, „nunc demum ex alphabeto a Fortia edito Cyrenaicam inscriptionem legi, erroresque refelli posse ab Hamackero et Gesenio commissos." Octo enim ante annos (anno ni-

mirum MDCCCXXIV) veram ego iam lectionem, ut nunc patebit, Lutetiam Parisiorum transmiseram; Gesenius autem (in comment. de inscriptione Phoenico-Graeca in Cyrenaica nuper reperta (?), cet. Hal. 1825) et Hamacker (Lettre à Raoul-Rochette) anno demum, qui sequebatur, de ea disputarunt.

Iam vero quum inter omnes, quos Cyrenaica inscriptio exercuit, interpretes nullus tam severe acerbeque palaeographica eius momenta in iudicium vocaverit, magisque fallaciam et fraudem in fingenda Phoenicum lingua commissas detexerit ac monstraverit, quam ego; spero fore, ut epistolam meam, quae controversiae, ob inscriptionem illam motae, non minimam continet partem, viri docti gratam mihi acceptamque ferant, utpote veram critices speciem prae se ferentem.

Primas nunc, quas hac de re accepi, ad verbum insero literas.

Monsieur,

J'aurois peut-être dû recourir à quelque ami commun pour Vous faire parvenir cette lettre d'un homme, qui n'a pas l'honneur d'être connu personnellement de Vous. Mais si c'est une indiscrétion que je commets en m'adressant directement à Vous sans intermédiaire et sans recommandation, veuillés, Monsieur, excuser cette liberté, et ne l'attribuer qu'au désir extrême, que j'ai de Vous témoigner ma haute considération pour Vos travaux. J'ai eu d'ailleurs, pour Vous en donner le témoignage, une occasion, que Vous ne me reprocherez pas d'avoir saisie. Notre Académie ayant reçu ces jours-ci d'un Architecte françois, établi à Malte, un fac simile d'une inscription bilingue trouvée à Cyrène et m'ayant chargé d'examiner ce monument, j'ai cru faire, Monsieur, une chose agréable pour Vous, et en même temps utile à la science, en Vous adressant une copie fidèle, et je Vous prie de vouloir bien m'en dire Votre avis.

Je crois, que l'inscription grecque, bien qu'écrite en boustrophedon et en caractères pour la plupart assez anciens, est au moins du Ve siècle de notre ère. D'après les recherches, aux quelles je me suis déja livré à ce sujet, je la regarde comme un monument de ces sectes gnostiques, qui furent si repandues dans tout l'orient à cette époque, et qui fabriquèrent sous le nom de Zoroastre (le Ζαράδης de notre inscription) et de Pythagore (qualifié ici: των ἱεροφαντων αριστος) tant de livres où l'étrange doctrine de la communauté des biens et des femmes se trouvoit enseignée, comme sur cette inscription. Je crois de plus, que cette secte, à la quelle avoit bien pu appartenir ce Synesius, évêque demi-chrétien de Cyrène, qui florissoit à cette même époque, et dans les écrits du quel on trouve quelque analogie avec les formes de la diction employée dans notre inscription, je crois, dis-je, que cette secte auroit bien pu prendre naissance à une époque plus ancienne, probablement vers la LXXXVI olympiade, et de là viendroit, que la date de la 3e année de cette olympiade, marquée en tête de notre inscription, auroit servi comme d'ère, vraie ou supposée, à une association mystique formée à Cyrène, la quelle se seroit peu à peu convertie, par le progrès du tems, en une de ces sectes gnostiques, dont je parlois tout à l'heure. De là viendroit encore, que l'on auroit employé sur le monument les formes paléographiques, qui pourroient être réellement usitées à Cyrène vers la LXXXVIe olympiade, et dont il étoit impossible, qu'il ne restât pas beaucoup de traces encore au Ve ou VIe siècle de notre ère.

Quant à l'inscription phénicienne, que je recommande spécialement, Monsieur, à Votre attention, il est facile de reconnoître au commencement de chacune des trois lignes, qui la composent, le mot Schalom, salut: mais le déchiffrement et l'explication du reste m'offrent encore plus d'une difficulté, que Vous leverés sans doute. Dans

tous les cas il me semble, que cette inscription n'a point de rapports avec la grecque; et c'est encore là un point, sur le quel je Vous serois bien obligé, de me dire Votre avis. Mr. Fr. Creuzer, à qui j'ai communiqué d'abord ce monument, est disposé à le regarder comme fabriqué, d'après quelques fautes ou quelques expressions modernes, dont je crois pouvoir donner une explication satisfaisante, et je ne désespère pas d'apprendre bientôt, que ce savant, après avoir connu mes raisons, aura changé d'idée. D'ailleurs, le caractère même de la personne, qui a envoyé ce monument à notre Académie, semble repousser un pareil soupçon; elle assure, qu'elle a le marbre original en sa possession; et la fraude, si elle existoit, seroit si facile à découvrir, que je ne vois pas trop, pourquoi et dans quel but un homme d'honneur consentiroit ainsi à se perdre de réputation.

Je serois bien charmé, Monsieur, que cette occasion pût devenir entre nous le motif d'une correspondance, qui ne pourroit que m'être infiniment avantageuse, et qu'il se présenta d'autres circonstances, où je pusse Vous prouver mieux encore tout le prix, que je mets à Vos travaux. J'ai remis à Mr. Treuttel et Wurtz un exemplaire de mes Lettres à Lord Aberdéen sur l'authenticité des inscriptions de Fourmont, comme un foible hommage de mon estime envers l'auteur des Bilder und Schriften der Vorzeit. Cet exemplaire Vous parviendra bientôt après ma lettre, et je souhaite vivement, qu'il puisse Vous offrir quelque intérêt. Si de Votre côté Vous croyez pouvoir disposer en ma faveur d'un exemplaire de Votre intéressant ouvrage, que je n'ai pu me procurer jusqu'ici et dont j'ai dû la communication à mon ami, Mr. Abel-Rémusat, je serois doublement flatté de le reçevoir de Votre propre main, et je Vous en aurois, comme de tout ce qui pourroit me venir de Vous, Monsieur, une reconnaissance infinie.

Veuillés reçevoir, Monsieur, avec mes nouvelles excuses pour toutes les libertés, que je prends vis à vis de Vous, l'expression de ma plus haute considération.

Raoul-Rochette,
Membre de l'Institut de France, Conservateur du cabinet des Antiques de la Bibliothèque du Roi, professeur d'Archéologie, etc. etc.

Paris,
Bibliothèque du roi
le 7 mars 1824.

P. S. La langue allemande m'est assez familière, pour qu'il me soit plus agréable de correspondre de cette manière avec l'auteur des Bilder und Schriften der Vorzeit. Il m'obligera donc doublement, s'il veut bien me faire l'honneur de s'en servir avec moi, surtout s'il a la bonté d'écrire en lettres latines.

Ad primas hasce literas quam rescripsi epistolam libenter omitto. Neque enim operae pretium est eam cum orbe erudito communicare. Nam praesertim in ea egi de Fourmontianarum inscriptionum fide, quas ille defendebat, ego fastidiebam. — Sequitur nunc altera docti Raoul-Rochette epistola.

Monsieur,

J'aurois dû répondre plutôt à la lettre tout à fait obligeante, que Vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, mais un petit dérangement, qui s'est fait dans ma santé, jointe à l'occupation, que m'a donnée tout récemment un cours d'Antiquités, que je viens d'ouvrir à la Bibliothèque, m'a empêché de remplir ce devoir aussi ponctuellement, que je l'aurois dû, et qu'il m'eût été agréable de le faire. Veuillés du moins agréer mes excuses de ce retard involontaire, et recevoir en même tems les remercimens, que je Vous dois pour Votre lettre.

Je suis faché, que Votre opinion s'éloigne de la mienne, au sujet de la sincérité de l'inscription Cyrénéenne. Mr. Creuzer m'avoit paru d'abord concevoir les mêmes

doutes; plus tard il a semblé aussi se rapprocher de mon sentiment, dans le quel je n'ai fait que me fortifier de plus en plus, et qui est: que cette double inscription est dûe à des sectaires juifs établis à Cyrène, vers le VI^e siècle de notre ère, et qui dans l'emploi des caractères phéniciens, aussi bien que dans celui des lettres grecques, auront cherché à simuler (nachahmen) l'antiquité. D'après cela je la regarde fermement comme un monument authentique, d'un genre de superstition et de supercherie, tout à fait particulier; et sans compter les preuves assez nombreuses, que je crois pouvoir alléguer à l'appui de cette opinion, je puis bien Vous dire, Monsieur, que j'ai trouvé une preuve tout à fait décisive, que cette inscription ne sauroit avoir été forgée par un faussaire moderne. Quelque soit au reste ma manière de voir à cet égard, je n'en suis que plus curieux et plus impatient de connoître les raisons, d'après les quelles Vous avés conçu une opinion contraire. Je n'en suis aussi que plus reconnaissant de la proposition, que Vous voulez bien me faire de m'adresser, sous la forme de lettre, en latin, Votre sentiment au sujet de l'inscription Cyrénéenne, et de manière, que je pusse insérer cette lettre à la suite de ma propre dissertation. J'accepte cette proposition avec beaucoup de joie; je Vous avouerai même, Monsieur, que toute autre manière de publier Vos observations à cet égard, m'eût tant soit peu affligé, attendu, que j'ai travaillé sur cette inscription, que je tiens à la publier le premier, que ma dissertation est près de paroître, et qu'en communiquant une copie à Mr. Creuzer et à Vous, Monsieur, ainsi qu'à quelques autres de mes amis d'Allemagne, je n'avois pas cru renoncer à la faculté de la publier. Il me sera donc bien agréable de recevoir la lettre, que Vous m'annoncés. Je Vous promets de l'imprimer très fidèlement, ainsi que des observations, que j'ai déja reçues sur le même sujet

de Mr. Hamaker, de Leyde, et dans la quelle il exprime une opinion differente. Je Vous demande seulement la permission d'user de la liberté, que Vous m'accordés d'opposer, s'il y a lieu, quelques raisons aux Votres, pour mettre le public éclairé à même de se prononcer, avec plus de connoissance de cause, entre deux opinions si opposées. Cette sorte de controverse ne peut que tourner à l'avantage de la science; et je ferai en sorte de ne pas détruire, par la forme, que je lui donnerai, l'idée favorable, que Vous avés de la critique française. Ainsi donc, Monsieur, je vais attendre bien impatiemment la lettre latine, que Vous m'avés fait l'honneur de me promettre; elle paroîtra comme appendice de ma dissertation; et je compte, d'après cela, que Vous n'avés pas bésoin de recourir à une autre voie pour la publication de Votre travail, qui, s'il paroissoit seul ou avant le mien, me priveroit, je le répète, d'un avantage, au quel j'avoue que je tiens beaucoup, celui de publier le premier le monument en question.

J'ai suspendu l'envoi, que je comptois Vous faire, Monsieur, de ma Lettre à Lord Aberdéen, puisque Vous connoissés déja cet ouvrage, et que Vous ne paroissés pas approuver l'opinion, que j'y ai soutenue. Je puis bien Vous assurer pourtant, que cette opinion est la seule, qui soit conforme à la vérité, et j'ai l'intime conviction, qu'elle finira par prévaloir. Fourmont étoit aussi incapable en 1732, de forger des inscriptions paléographiques, qu'il le fut jamais, lui et ses pareils, de comprendre de pareils monumens. Si Vous pouviez savoir jusqu'où alloit son ignorance, Vous seriez persuadé comme moi, que cet homme-là n'a pu rien inventer. Au surplus j'attends le livre de Mr. Boeckh; il m'a prévenu des attaques, qu'il doit livrer de nouveau à la mémoire de Fourmont, et de mon côté je me tiens prêt à lui repondre.

J'ai rempli Vos intentions, Monsieur, auprès de Mr. Champollion le jeune. Il vient de terminer un ouvrage

plus important et plus étendu, qui renferme sous le titre de Précis du système hiéroglyphique les résultats de toutes les découvertes, aux quelles il s'est livré jusqu'ici, pour arriver à l'interprétation des anciennes écritures de l'Egypte.

Cet ouvrage, qui n'est point encore publié, et que je ne connois que par extraits, ne sauroit manquer de se recommander puissamment à l'attention publique. La mort de Mr. Spohn m'a vivement affligé. J'étois en commerce de lettres avec lui, et je lui avois envoyé tout récemment des fac simile d'un papyrus égyptien grec du Cabinet du Roi. Je desirerois bien savoir, en quel état il a laissé ses travaux sur les Hiéroglyphes, et si l'on a l'espoir, que ses Manuscrits puissent être livrés prochainement au public.

Agréés, Monsieur, l'assurance de ma haute considération et de mon dévouement.

Raoul-Rochette.

Le 4. avril 1824.

Hisce literis acceptis criteria omnia diligentissime perquisivi, ut de fide inscriptionis aequum et iustum iudicium ferri possit. Quo quidem negotio absoluto diffusiorem eam quae sequitur epistolam, vel, si mavis, commentationem rescripsi.

Viro clarissimo et doctissimo Raoul-Rochette Parisiensi.

Si qua unquam de exilitate virium mihi querendi causa fuit, hoc sane tempore, quo literis Tuis, Vir clarissime, perlectis sensi, plus esse in me voluntatis et studii, quam facultatis et ingenii, ad graviter et subtiliter de iis, quae ex me quaeris, respondendum. Non enim profecto ego is eram, qui de Phoeniciarum inscriptionum explicatione

consuli mereretur; non is, cuius de inscriptionis, a Te transmissae, indole et veritate iudicium Tibi alicuius momenti et ponderis esse posset. At vero iussisti, et Tuam de me opinionem ne prorsus fallere videar, iam dicto audientem me praebeo.

Inscriptionis exemplum, quod summa cura, ut ais, delineatum est, nescio quem horrorem primo iam adspectu mihi iniecit. Nec Tu, Vir praeclare, dissimulas, in Graeca monimenti parte quum dicendi genus, tum sententias minime respondere tempori in lapidis fronte notato, Olympiadi nimirum octogesimae sextae; quin omnia ista seculo potius post Christum natum sexto ipse tribuis. Atque ea etiam erant, quae Creuzerum, Virum doctissimum, quem popularem meum appellare mihi honori duco, impellerent, ut suspectum totum opus se habere Tibi significaret.

Sed acute respondes, fieri potuisse, ut gnosticorum quidam id fabricaverit, genusque scriptionis antiquum imitatus fuerit, apposita nota temporis, haud quidem, quo haec scripta essent, sed quo exorti dogmatis memoriam testaretur. — — Verum enim vero quamvis huic sententiae suffragari videatur nonnullorum opinio, Zoroastris scripta ab iisdem hominibus ficta fuisse (Hyde de rel. Pers. ed. I. p. 341. Meiners in bibl. phil. novae IV. p. 219); vix tamen a me impetrabis, ut credam sexti post Christum natum seculi homines scripturam Phoeniciorum monimentorum, si qua eis in promtu fuerint, potuisse imitari. Quam, qui imitaturus est, ante omnia linguam intelligere debet. Praeterea primo iam seculo antiquata fuit prisca illa literarum forma, id quod ex numis (Bild. u. Schr. der Vorzeit II. 212) satis demonstrasse mihi videor. Neque omnino ante Vestrum Barthelemy et Swinton Anglum, qui uterque seculi praeteriti medio floruit, eruditorum quisquam obsoletas in Phoenicum inscriptionibus literas legere potuit.

Inniteris porro auctoritate eius, in cuius possessione iam marmor ipsum sit, viri probi et spectabilis, qui sane

non ausus fuerit inscriptionem fingere, multo etiam minus celeberrimae, quae Parisiis floret, academiae fucum facere. Concedo: nonne autem fieri potuit, possessor ille ipse ut deciperetur? perinde ac Fourmont, popularis Vester, quem imbecilliorem fuisse contenditis, quam ut inscriptiones Graecas fingere potuerit. Si quid video, caute Vobis procedendum et magis in istius monimenti historiam (quo pacto in architecti illius, quem laudas, manus venerit?) inquirendum est.

Quod autem supra scripsi, primum eius adspectum palaeographo fastidium adferre, id paucis nunc explanabo, a generalibus ad Phoeniciam inscriptionis partem transiturus, salvo tamen ubicunque meliori Tuo iudicio. Tota mihi quidem huius monimenti scriptura simulata et ficta esse videtur. Haud quidem me fugit, characteres, quos alioqui rotundos esse videmus, forma quadrata vel angulata in lapidibus, numis et omni dura materia comparere, quare excusatum etiam habemus artificem, qui Graecarum literarum Theta et Omicron, Phoeniciarum Daleth et Resch figuras angulatas in lapide inciderit. Quod autem a capitali, eaque faciliori τοῦ Y figura ad difficiliorem, quae in recentiori Coptorum scriptura usurpatur, deflexerit, huius rei causa afferri prorsus nulla potest. Aeque inconstans scriptor deprehenditur in fingendis variis literae Kappa figuris. Inepte etiam affectata est τοῦ Iota forma. Linea enim erecta duabus persecatur obliquis, quarum additarum causam ipsum, qui scripsit, ignorasse patet. Quippe quum ab initio rudes et inaequales fuerint literarum formae, id quod in Scipionum epitaphiis, senatus consulto de Bacchanalibus coërcendis, aliisque antiquissimis monimentis videre licet, deinde, ut aequali longitudine fierent, in superiori et inferiori cuiusque parte additae subtiles sunt lineae, quibus finirentur figurae. Quem quidem morem apud Romanos maxime circa Augusti tempora invaluisse observamus. In nostro autem lapide lineae illae alieno

prorsus loco et absque certo consilio principali characteri iunctae conspiciuntur.

Interpunctio tribus absoluta punctis (⁝) antiquissima quidem videri possit; sed interpungendi ratio illis sane temporibus, quibus inscriptio exarata fuit, prorsus aliena est, neque *ΚΑΙ ⁝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ* quisquam illius aetatis hominum interpunxisset (Bild. u. Schr. II. 143).

Ecquis etiam causam perspexerit similitudinis inter Phoeniciarum quasdam et Graecarum literarum figuras? Haud quidem sum nescius seriori tempore in Phoenicum scripturam illatas fuisse peregrinas literas (l. c. p. 214); at vero hae semper eiusdem fuere potestatis, cuius Phoeniciae. In nostro contra monimento *τοῦ* Ypsilon et *τοῦ* Ain eadem est forma, quae *τοῦ* Omega et *τοῦ* Vau. Quae vero, quaeso, Ypsilon inter et Ain est cognatio? Omega autem pro Vau tum demum posuere Graeci, maxime Alexandrini, quum Hebraea verba Graecis literis scribere inciperent; atque id pronuntiationis causa, non ob similitudinem, quae inter utramque literae formam intercesserit, factum esse nemo ignorat.

Βουστροφηδόν veteres scripsisse inter omnes quidem constat: sed falsi interdum fuerunt, qui hunc scribendi modum imitari studerent. Ita in Fourmontianis me videre memini inscriptionem, cuius non versus, sed integra orationis membra, pluribus ex versibus composita, sinistrorsum et dextrorsum scripta alternant. Singulorum versuum quidem variatae directionis causa nullo negotio perspicitur, nequaquam vero integrorum orationis membrorum. Mirum quoque in nostro marmore videtur primum versum Phoeniciis, secundum Graecis literis scriptum, et huic subiectos tres versus iterum Phoeniciis exaratos esse, finem denique inscriptioni facere Graecam inscriptionem, ita ut non tantum in versibus, sed in alternato etiam literarum genere bustrophaedon illud affectasse falsarius videatur.

Mira denique imago est in lapide superiori loco incisa. Nec facile quisquam divinaverit causam, cur ista inscriptioni addita sit. Nota quidem Cyrenensium aurigandi peritia (Max. Tyrius Diss. 23, 2. p. 440 Reisk.), siquidem equorum nutrix Cyrene (Strabo 17. p. 837. Casaub.); sed currus, qui hic repraesentatur non equis iunctus, sed anguibus, manifesto est Cereris, quem deinde haec dea Triptolemo, ut quam celerrime proveheretur, concessit (v. Montf. antiqu. explic. I. tab. 39. 40. 45.). Quid vero, quaeso, Triptolemo Cererive cum Pythagora et Zoroastre, cum haeresiarchis, vel, ut aiunt, gnosticis? Restat ut suspicemur nugatorem ad nomen, quod Cerene forsan pronuntiarit, siquidem recentius nomen *Καιρόαν* sonat (v. annotat. ad Steph. Byz. h. v.), respexisse, idque a Cerere deduxisse, quamvis hoc deae nomen Graecum nunquam fuerit, et Cyrenaica regio minime ab illa, sed a Cyrene, vel amni vel fonte, vel Hypsei filia (Diodor. 4, 81) nomen invenerit. Alii quidem Eleusinia mysteria hic significari putant: sed scrupulum movet, quod in genuinis monimentis (Montfauc. l. c. p. 87) mysteria illa per Cererem in lapide sedentem notantur, neutiquam autem per deam curru vectam, multo etiam minus per currum solum!

In extremo notissimum conspicitur serpentis symbolum, in gyrum adacti et caudam mordentis. Sed valde ridiculus apparet locus, quo incisum est. Scilicet sigillum imitari nugator voluit, quo confirmarentur omnia supra scripta, quemadmodum in chartis hoc fieri solet.

Sed tempus est, ut ad eam inscriptionis partem transeamus, quam Phoeniciam appellas. A literarum quidem forma tribuis ei hoc nomen: at vero lingua ipsa toto, ut aiunt, coelo differt a Phoenicia, ita ut rabbinorum potius aut Samaritanorum aliquis verba dictasse videatur, a quibus Arabicas etiam voces suis immixtas esse saepenumero videmus.

Primum versum, aut, si mavis, supra scriptum verbum haud dubius Iehova interpretor. Cuius literas si pro Phoe-

nicils acceperis, hae sunt יהוא; si pro Graecis Phoeniciisque mixtis, יהואש. Et hoc quidem modo scriptorem nugatum esse, non illud voluisse, mihi est persuasum. Quae quidem nominis scriptio non nisi Masoretharum lectionem sapit, et puncta a nomine Adonai mutuata prodit. Nemo unquam ante Masorethas illud nomen pronuntiavit Iehova. Samaritani Iave dicunt. Omnes patres ecclesiae, Irenaeus, Clemens, Origenes, Eusebius, Epiphanius, Theodoretus, Hebraeum יהוה Graecis literis plerumque *ΙΑΩ* reddunt; et concinunt cum eis profani scriptores, Diodorus aliique. Ipsorum etiam gnosticorum turba semper *ΙΑΩ* scribit, id quod omnes gemmae (sive iure, sive falso) iis adscriptae testantur. Graeca litera Y, quae apud nostrum in illo nomine vice Romanae V fungi videtur, tempus prodit, quo Graeci suis literis Romana verba et nomina scribere conati sunt. Ita primum *ΣΕΟΥΕΡΟΣ*, deinde *ΣΕΥΕΡΟΣ* scripserunt.

Interpositam, Graeco quidem sermone, temporis notam a) iam sequuntur tres hi versus Phoeniciis literis exarati:

שלום· שירכא· מאסדאקא· זאין
שלום סדאקא· מאתורא· חסנד
שלום· תורא· מאשאלום· אסיר

Quorum interpretationem antequam Tibi, Vir amplissime, examinandam proponam, opus esse videtur, ut quarundam literarum lectionem aptis rationibus confirmem, siquidem reliquas ex lectione ipsa agnoturus es.

Illius quidem, quae quarta a versus primi fine est, vis et potestas divinando magis, quam legendo intelligi potest. Equidem, cuiuslibet iudicio salvo, Sain posui. Cuius Phoenicii characteris pars est linea parva et curvata (I. 266), quae eadem a nostro scriptore ultra modum producta esse videtur. Attamen qui primus huius literae for-

a) Et ex hac etiam patere adulterinam esse inscriptionem, egregie nunc docuit Boeckh (in programm. supra laudato p. 10).

mam nobiscum communicavit, Akerblad suae delineationis fidem ipse postea infregit, aliam obscuriorem etiam formam substituens. Nihilo tamen minus salva manet similis Syriaca, quae Christianis, Sancti Thomae cognomine notis, usitata fuit (II. 383).

Litera Daleth, capite aperto (p. 162 f.), et Resch, Romanam R imitans (214), recentioris formae, quam reliquarum plurimae, esse videntur.

Τοῦ Iod figura Hebraeo characteri, qui in numis adparet, similior est, quam Phoenicio; ad quem, quae in nostro lapide litera He est, propius accedit.

Neque mireris, me duas, diversas quidem, figuras nihilominus Mem legere. Auctor enim altera forma literam ם, altera finalem ם adumbrare voluit: quae tamen distinctio in nullo Phoenicum monimento observatur, nec observari potest, quum utraque figura ex uno eodemque charactere profluxerit, et eo tantum illae differant, quod alia maiori, alia minori diligentia exarata sit (p. 212. 217). Finalem igitur formam qui ficturus erat, profecto non eam eligere debebat, quae omnibus numeris absoluta esset, sed alteram oscitanter factam. Etenim finalium literarum formas a festinantis calami ductu originem duxisse olim (l. c. p. 137) perspicue ostendisse mihi videor. *Τοῦ* Schin denique figura Aramaeae est similior, quam Phoeniciae (p. 397).

Quid multa? additis ceteris literis, omnibusque perlustratis, hanc ipsam scripturam e variis formis, quae diversis temporibus usurpatae fuere, compilatam esse facile is videbit, qui non gravatus fuerit comparare eam cum alphabetis a me loco citato (p. 157. 212. 215) editis.

Graeca inscriptio, multo Phoenicia amplior, ita est legenda: „*η πασων. ουσιων και. γυναικων κοινοτης πηγη της θειας εστι δικαιοσυνης ειρηνη τε τελεια τοις του τυφλου οχλου εκλεκτοις αγαθοις ανδρασιν ους ζαραδης τε και πυθαγορας των ιεροφαντων αριστοι κοινη συμ-*

βιωτειν συνιεντο." Haud difficulter duos hic pentametros agnoveris; primum:

πηγὴ τῆς θείας ἐστὶ δικαιοσύνης,

alterum:

ἐκλέκτοις ἀγαθοῖς ἀνδράσιν οὗς Ζαράδης.

Unde autem surrepti sint ignoro.

Interpunctionem quod attinet, duo observanda sunt, et ratio interpungendi, et signum, quo interpungatur. Illa quidem ad similitudinem inscriptionis Phoeniciae Oxfordiensis accedere videtur; sed a vera norma aberrat. In Oxfordiensi enim statum constructum numquam puncto turbari (l. c. I. p. 224.) observavi. Quare nostram potius cum Aethiopum et Samaritanorum interpungendi ratione compararem, nisi et hac recentiorem esse puncti in fine omnium versuum omissio argueret. Unde Romanorum potius morem sapit. Namque Aethiopes aeque ac Samaritani in fine etiam versuum puncta adponunt.

Signum interpunctionis ∴, quo usus est noster, non solum in psalterio Vestro bibliothecae S. Germani notis Tironianis exarato, sed in Graecorum etiam Tachygraphorum notis, Hermogeni Vestro in margine adscriptis (Palaeogr. mea crit. I. 276. 450), videre licet. Utrobique tamen periodos claudit, quare ad verba separanda minus aptum videtur, nisi in nostro marmore id ab Arabibus arcessitum dixeris, in quorum Corani libris scriptis simile quoddam imperfectae tantum, sive minoris, distinctionis signum est.

Atque hactenus de literarum formis et interpunctione. Aeque corrupta orthographiae ratio est. Tres enim illos versus qui legerit, nullo negotio perspiciet, perversam rationem scribendi, minimeque Phoenicum esse, sed similiorem ei, qua et Samaritani et Sabaei usi sunt.

Quod autem Tibi videtur, Phoeniciis illis literis omnia alia contineri quam Graecis, huic ego opinioni indulgere nequeo. Verbosiorem quidem esse Graecam inscriptionem

nemo non videt; praeceptumque de mulierum communi inter viros usu, quod Epiphanis et Carpocratis fuit, cuiusque in Graeca inscriptionis parte mentio fit, item Zoroastris et Pythagorae nomina, quae in ea comparent, in Phoenicia eius parte minime leguntur; at vero illud Pythagoreum *τὰ τῶν φίλων κοινά*, nisi omnia me fallunt, in verbis omnino inest.

Etenim Vos Parisii doctiores estis, quam ut barbaro scribendi generi, et mixtis in oratione tam variis dialectis adsueti ad eiusmodi monimenta explicanda accedere dignemini. Ego vero minus fastidiosis auribus praeditus, tribus praeterea mensibus continuis nil nisi eiusmodi verborum farraginem in gemmis insculptam legendo audacior inscriptionum interpres factus sum. Qua vero ipsa de causa ne Tu temere interpretationi meae fidem adhibeas, sed eam in iudicium censuramque iterum iterumque revoces quaeso. Meis enim ipse ingenii facultatibus diffido, haud ignarus, quam sit mihi ad interpretandas veterum linguas curta supellex.

Seposito nunc omni de fide monimenti iudicio, quid voluerit auctor tribus illis versibus divinandum est. Quos equidem, quo facilius si quid erraverim corrigi possim, retenta interpunctione verto:

„Integritas. communionis. quantam amicitiam. enutrivit
Integritas. amicitiae. quantum dogma. fulsit
Integritas. dogmatis. quantam salutem. effecit"

Iam vero singulorum verborum rationem me reddere par est.

Primum verbum, quod in fronte cuiusque versus שלום legisti, et Salutem vertisti, Integritatem vel Perfectionem etiam vertere licet.

שירכא, a شَرِكَ in Chaldaicam formam translatum, de Communione, Consortio interpretandum esse mihi persuasi. Nec mirum, inscriptionis auctorem ad Arabicam dialectum confugisse, quum verbum, Communionem

significans, in ceteris vix ullum reperiret. In sacro enim codice prorsus alio sensu communio, maxime quod profanum est sonat: atque ex ipsorum rabbinorum corrupto verbo סבורלת satis apparet, eos nequidquam quaesiisse Hebraeum vel Chaldaicum, quo communionem exprimerent. Integritas autem communionis idem notat, ac si dixeris „perfecta communio." At erunt fortasse, qui mirentur, me priorum in quoque versu verborum statum constructum finxisse, quamvis puncto haec nomina ab eis, quae subsequuntur, separata sint. Verum enim vero, qui sic obloquuntur, vulgaribus tantum dialectis imbuti, ad Aethiopes (Ludolf gr. VI. 2. p. 137) et Samaritanos, qui pariter verba in statu constructo interpungunt, ablegandi sunt. Vulgarem autem dialectum missam faciat, necesse est, quisquis hanc inscriptionem est interpretaturus, simulac viderit, non solum vocales literas insertas, sed omnia etiam verba expressis punctis separata esse. Praeterea alio etiam argumento nitor. Quum enim auctor loco punctorum, a Masorethis additorum, vocalibus literis uteretur; illud שלום ter, prima syllaba correpta, scripsit, quod idem verbum postea שאלום reddidit. Hoc enim in statu absoluto esse voluit, illud in statu regiminis; quod regimen a Masorethis etiam per Scheva notatur, quum status absolutus Kamez habeat, pro quo literam א a nostro insertam esse videmus.

Quod deinde sequitur verbum מאסדקא qui audierit, cuiusque mentem occupatam tenuerint Graecae inscriptionis sententiae, ei primum sese obtrudet nomen proprium famosi Persarum heresiarchae Masdac, qui initio seculi sexti florens communem et bonorum et mulierum inter omnes usum iubebat (Hotting. hist. orient. 185. 187. Hyde l. c. c. 21. p. 28. Silv. de Sacy ant. Pers. 354). Sed protinus abiiciet hanc eius verbi interpretationem, quum cognitum habuerit, non solum primam syllabam מא in omnibus inscriptionis versibus augmentum verbi sim-

plicis esse, sed verum etiam illius hominis nomen مذكى scribi, diversis omnino literis. Quod igitur variis verbis praefixum videmus Syrorum et Chaldaeorum מא, Arabum ما itemque Hebraeorum מה, pronomen est relativum, quod vertendum est „quam, quantopere" (Gen. 28, 17. Num. 24, 5. Ios. 22, 16. II. Sam. 6, 20. Ps. 8, 10. 15, 23 cet.). Idque hic a verbo, quod sequitur, non separatur puncto, quia per lineam Maccaph verbo, ad quod referendum est, iungi solet. Ceterum versio mea verbi סדאקא literam quidem צ efflagitare videtur, quae hic legi nequit, nisi figuram prorsus inversam fingas: at satis frequens ista sibilantium confusio est, neque etymon spectabant indocti homines, sed solam pronuntiationem, eamque saepe corruptam. Ita et Arabes pro ض interdum ص ponunt (Castell. 2476). Quin ex eorum etiam dialecto, a verbo مَذَقَ (tertiae coniugationis) huius vocis significationem peto, ut sit „amicitia."

זאן esse videtur Chaldaici זון „aluit, nutrivit" Pael, quapropter scriptor, ut τοῦ זַן Pathah exprimeret, א inseruit.

Priora secundi versus verba ad versum primum iam interpretatus sum, et ad verbum tertium תורא, quippe omnibus notum, nihil monendum restat, nisi quod sectae alicuius doctrina eo innui videatur.

חסעד Aphel est verbi סעד, „fulsit." Ita etiam in Chaldaicis V. T. libris pro א, quod peculiare illi est coniugationi, saepe ה, ex Hebraeorum Hiphil eo translatum, legimus.

Missis in tertio etiam versu prioribus verbis, videamus de eo quod sequitur שאלום, quod hoc loco „salutem" verti. Idem verbum ter quidem de „integritate" vel „perfectione" interpretatus eram. Si quis igitur hic quoque pro „salute" maluerit „perfectionem" ponere, idem erit: e statu enim perfecto pariter ac pacato (Lucret. 1, 58)

beatitudo fluit. Quodsi in versione nostra sententiae non satis aptae videantur, sane Latino id tribuendum est sermoni, cui non ubique genius linguae Hebraeae respondet.

אסער, Aphel verbi סער, Syris et Chaldaeis est „visitare, curare, facere"; סערא „effector." Samaritanis סער „curator": Arabibus سعر „occasionem praebuit." Haud igitur dubitavi illud vertere „effecit."

Expositas nunc habes interpretationis meae rationes: in quibus si quid est, quod versioni fidem conciliare valeat, utique membrorum nexus et in unoquoque versu similis sententiae positio illam confirmare videntur. Quae mecum reputanti iam in mentem venit, fortasse aliquid poëtici verbis illis inesse. Haud tamen video, cui generi poëseos adscribi possit. Non enim Hebraeorum more eadem sententia, aliter adumbrata, iteratur; sed idem verbum resumitur, eoque sententia sententiae iungitur. Neque auctor Arabum poësin imitatur, qua ultimae versuum syllabae similiter cadunt. Neque cum Sabaeorum gnomis illae sententiae consonant. Sed gradatio in eis manifesta est, quae κλίμαξ rhetoribus audit, quaque et sacros (ad Rom. 8, 30. 10, 14. 15) et profanos scriptores (Voss. instit. orator. 5, 8) usos esse constat. Apertus denique sorites deprehenditur, quo probetur, summam salutem a perfecta proficisci communione.

Quaeritur praeterea an fortasse in numeris mysterium quoddam latere voluerit auctor. Qui quidem numeri, praeter ternarium, quem in interpunctionis signo iam animadvertimus, tum demum clarius tibi comparebunt, quum et versus, et vices, quibus verba sint usurpata, computaveris. Insignis quidem illa atque in orationis contextu maxime notabilis vox שירכא non nisi semel obvia est; סדאקא et תורא autem, quae praeter illam vi ac notione praecipuae sunt, bis leguntur. שלום (sic scriptum) denique, quod verbum unicuique illarum vocum in versuum capite adiungitur, ter conspicitur,

et tres etiam sunt versus. Ternarius igitur ceteris numeris basis instar subiectus esse videtur. Quorum omnium (I, II, III) punctis notatorum figura haec ∴ senarium numerum simul constituit. — Iam vero consulas velim Pythagoram (apud Censorin. C. XI), qui „senarium, ait, fundamentum gignendi et hinc τέλειον a Graecis appellatum esse, quod eius partes tres, sexta, tertia et dimidia eundem ipsum perficerent". Audiendus praeterea Plutarchus (de Iside), qui numero ternario marem generantem, binario feminam repraesentari tradit. Pariter Laurentio Lydo (de mensib. Rom. Lips. 1794 p. 17 sequ.) ἡ δυάς est ὁ θῆλυς ἀριθμός, qui idem addit, a ternario numero omnia gigni. Quid? quod novenarius, quem perfectum putabant (Cornut. nat. deor. 14 p. 157 Gal. Martian. Capell. p. 243 Grot.) ter Phoeniciae etiam inscriptionis parti per orbiculos illos subiectus est. Sed meri isti numerorum lusus sunt, quibus non est quod immoremur; neque de eis quicquam addidissem, si Pythagorae nomen in lapide insculptum hanc materiem tractandam non obtulisset.

Atque haec erant, quae ad inscriptionem mihi propositam observare licuit. Cuius quum non solum temporis notam, sed etiam literarum formam, cum genere dicendi, sententiisque ipsis aperte pugnare liqueat; omnia ea inter se componere tantae sagacitatis esse mihi videtur, ut difficili illi labori me imparem esse ingenue fatear. Id unum affirmare ausim, eorum, quae pro fide inscriptionis forsan afferri possint, argumentorum gravissimum in magnitudine erroris ipsa esse. Vix enim tam imbecillus cogitari aliquis potest, qui alios decepturus a tanto et tam evidente lapsu sibi ipse cavere haud potuerit.

Ego vero nunc demum animadverto, bilingue istud monstrum monstrosam etiam loquacitatem mihi peperisse. Quare haud sine causa vereor, ne otio Tuo et patientia abusus sim, non nisi levia ad humanissimas Tuas literas rescribens. Quae si alii nulli usui esse possint, spero tamen fore, ut nova mea interpretandi ratio adiectaque dis-

sentientis argumenta ampliorem Tibi occasionem praebeant reconditae, qua ornatus es, doctrinae explicandae. Quidquid autem novissimum Tuum de illa inscriptione iudicium futurum sit, avide a me id exspectari scito. Interim vale et favere perge nominis Tui observantissimo

Dabam Mannhemii
XIV mensis Martii
Anno MDCCCXXIV.

Ulr. Frid. Kopp
Hasso Casellano.

3.

Ueber den Logos.

Ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen.

Von

Dr. C. Daub,

Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg.

Der zwar active und von allem außer ihm independente, aber in seiner Activität bedingte und von sich abhängige Gedanke spricht sich und zugleich seinen, mit ihm identischen Gegenstand durch ein Wort aus, das wo nicht Name, doch statt des Namens — Pronomen — und in den verschiedenen Sprachen ein verschiedenes, in der deutschen das Wort: Ich ist; die Ausdrücke: subjective Intelligenz, denkende Subjectivität, intelligentes, persönliches Subject sind nur verschiedene Bezeichnungen dieses einen und nemlichen Gedankens in den verschiedenen Bezügen seiner auf ihn selbst.

Er in der Identität mit seinem Gegenstande, abstract: die Ichheit, hat das Eigne, nicht nur durch die Bestimmungen des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen bedingt, sondern auch das Princip dieser Bestimmungen und der andern Kategorien, als der Bedingungen des

sub- und objectiven Erkennens überhaupt, — die Kategorie aller Kategorien zu seyn, und in dieser Eigenheit die andere, sich in den Formen: des gesunden Menschenverstandes, der reinen, der praktischen, der allgemeinen Menschenvernunft u. dergl. allenthalben für besagtes Erkennen und gegen die Möglichkeit des von der Sub- und Objectivität unabhängigen Denkens und Wissens an die Spitze zu setzen, und im Urtheil die Stelle des logischen Subjects, im Namen die des Substantivs fast überall zu behaupten. An dieser Spitze und in dieser Stelle muß Ich die Forderung nicht nur auf das Meine, sondern sogar auf mich selbst, für den Glauben und die Erkenntniß in ihm, zu verzichten, wenn sie gethan wird, zurückweisen, denn gethan von mir, widerspricht sie sich, von einem Andern, nicht minder; indem er mir, was ihn zu ihr berechtigt, zeigen, und mich von ihrer Nothwendigkeit überzeugen muß, auch ich selbst ihr nur dadurch zu genügen vermöchte, daß ich mir, dem überzeugten, treu bliebe, also mich nicht aufgäbe, damit ich mich aufgeben könnte.

I.

Der so bedingt-active und im für sich selbst Seyn von sich dependente Gedanke, oder: im Denken seiner selbst von sich dependente Gegenstand — das selbstständige Ich, — wird der Bewegungen in ihm — der Gefühle, Vorstellungen u. s. w. — und der Zeichen für sie als der seinigen sich bewußt, und unter ihnen vornehmlich der Gedanken und der Zeichen für diese und alle übrigen, als solcher, deren Urheber er selbst in seiner Bestimmtheit des Allgemeinen sey; der Mensch = Schöpfer seiner Gedanken und der Sprache. Einem derselben, dem abstractesten, und dessen Gegenstande giebt er in eben erwähnter Bestimmtheit den Namen: Gott, wenn seine Sprache die deutsche ist, und da er sich selbst als denkenden weiß, das Denken aber ein das Allgemeine

Setzen, und die Allgemeinheit das Wesen jedes Gedankens, als des durch ihn gewordnen, ist, so wird von ihm der Gegenstand, den jener hat, selbst als denkender gedacht, und kann der Name, den er ihm giebt, oder der, als ihm bereits gegeben, von ihm, dem Einzelnen, vorgefunden wird, nur ein generischer seyn. Die Gottheit, — in dem, ihrer und meiner würdigen Gedanken derselben, wird von mir nothwendiger Weise als die denkende, oder Gott als Geist gedacht: πνεῦμα ὁ θεός, nicht ῥῆμα. Sie ist nicht Ich, Ich bin nicht sie, aber der Gedanke, der sie, die denkende, die heilige, die überzeugungstreue u. s. w. zum Gegenstande hat, und der, ihm und seinem Gegenstande angemessene Name: Gott, oder noch angemessener: die Gottheit ist der meinige. Ihn und den Namen für ihn muß ich

a) da ich selbst nicht der Gegenstand des einen, also nicht der den andern führende bin, sondern beide nur durch mich die meinigen sind, von mir, wie mich von ihnen, und zwar in der ihres Gegenstandes würdigen Weise, nemlich vordersamst so unterscheiden, daß mir im Urtheilen der eine nie zum Prädicat, der andre nie zum Adjectiv — die Gottheit kein Prädicat der Personen und Dinge, und keine Signatur derselben — werde, sondern jener stets Subject, dieser Substantiv, und ich der mich von beiden, mittelst beider, stets besonnen unterscheidende bleibe, mithin nur den Satz: Gott ist Gott, aber weder den: der Mensch ist Gott, oder die Natur ist göttlich, die Welt ist die Gottheit — ὁ κόσμος = θεός —, noch den: die Gottheit ist Menschheit, oder: Gott ward Mensch, für eine Wahrheit gelten lasse.

b) Ich, nicht zwar als dieser, als jener, aber in der Bestimmtheit des Allgemeinen, Ich, der vernünftige Mensch, Urheber des Gedankens und des Worts: Gott, als des Namens für ihn und seinen Gegenstand, bin zugleich Urheber der Identität dieses Namens mit dem Ge-

danken und seiner mit dem Namen, und beweise dies dadurch unter Anderm, daß, indeß der Gedanke und sein Gegenstand der einzige und ein und der nemliche ist, — una eademque notio Unius et Eiusdem, — der von mir zu seiner Bezeichnung gemachten Namen viele und verschiedene sind, und unter ihnen nur dem der Vorzug vor den übrigen gegeben wird, der, wie etwa der Name: Gottheit, als entschieden generisch, der Allgemeinheit des Gedankens am meisten entspricht, und von aller Sensation und Imagination aufs weiteste entfernt ist. Der Gedanke aber und sein Gegenstand ist, sogar wenn das, als Name ihn bezeichnende, Wort mit ihm identisch wäre, doch nicht selbst das Wort — ὁ λόγος — als er oder sein Gegenstand, und nicht den Namen gebende, sondern der bin Ich; dies wissend, bin ich mithin genöthigt, über besagter Identität den Unterschied seiner und seines Gegenstandes von seinem Namen, so hoch ich diesen seinetwegen achten möge, und von mir, der allein ihn giebt, nie außer Acht zu lassen, sondern beide, den Gedanken als logisches Subject, den Namen als logisches Substantiv, bedachtsam aus einander zu halten, und nur in der Weise auf einander zu beziehen, daß durch das Logische des einen im Namen, und durch das des andern im Gedanken beiden, bei ihrem Unterschiede von — ihre Identität mit — einander bewahrt bleibe, der Gedanke also der nur generisch-namhafte, und der Name das nur den Gedanken, — nicht aber statt seiner oder neben ihm irgend eine Vorstellung u. dergl. — aussprechende Wort sey. So das Logische des einen und andern fassend, kann ich, ohne mir und beiden zu widersprechen, d. i. logisch richtig sagen: Gott ist das Wort, — Θεὸς = ὁ λόγος, — denn so sind: Gott und das Wort nur zwei, und zwar gleich substantive, Namen für den einen und selben Gedanken, und ist, indem der

eine — der Name Gott, — daß der andre, nemlich das Wort, kein gedankenloser, dieser andre aber — oder das Wort, — daß der Gedanke kein namenloser sey, andeutet, auch dieser nur den Schein eines Prädicats hat, mit jenem Satze nichts Anderes gesagt, wie mit dem: Gott ist Gott, aber würde mit ihm ein ganz Anderes gesagt seyn, wenn der Name: Wort oder Logos nicht das Zeichen für den Gedanken, als logisches Subject, sondern im Unterschied von dem Zeichen für diesen, das für dessen Gegenstand, als Substanz, Hypostase oder Person wäre. Es wird jedoch von mir und zwar nothwendigerweise

c) der Gegenstand des, mit dem Namen: Gott oder Logos bezeichneten, Gedankens als der denkende, die Gottheit als Geist gedacht. Da aber darf ich über mich selbst, als denkenden, nur einigermaßen nachdenken, um zu wissen, daß jeder Denkact zugleich ein Bezeichnungsact und in den vollkommensten Zeichen für die Gedanken ein Sprechact sey; der denkende spricht, und ist's, der den Gefühlen und Vorstellungen, die ohne den Gedanken blos lallen und gesticuliren, die Sprache des Gedankens leihet. Solcherweise bestimmt durch die Reflexion auf mich, und auf den Gegenstand meines, mit dem Namen Gott bezeichneten, Gedankens, muß ich ihn mithin, indem er von mir als der denkende gedacht wird, zugleich als sprechenden — in beiderlei Beziehung als den Logos — denken. Das Wort leistet viel, denn der Gedanke, dessen Zeichen es ist, hat als der im Unterschied von ihm mit ihm identische, durch dasselbe seinen Halt und Bestand, sey's, daß ich blos in mir selbst spreche, oder mich und meine Gedanken ausspreche; doch ist weder das Wort noch der Gedanke die That.

Lese ich also, Ps. 33, V. 6, der Himmel ist durch's Wort des Herrn — בִּדְבַר יְהוָה — gemacht, und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes — בְּרוּחַ פִּיו — so

habe ich dabei an die erschaffende Willenskraft dessen, der als der denkende gedacht, und Jehova oder Herr genannt wird, zu denken, und wie den Gedanken dieser Macht, im Namen als Adjectiv, im Urtheil als Prädicat, von dem des Herrn, im Namen als Substantiv, im Urtheil als Subject, so den seines Worts, als welches blos eine secundäre Bezeichnung beider sey, von beiden zu unterscheiden. Jehova's Wort, oder der Hauch seines Mundes, — רוּחַ פִּיו — wodurch die Welt erschaffen worden, d. i. seine Macht; Jehova's Macht, oder sein ausgestreckter Arm — זְרֹעַ הַגְּבוּרָה — Jerem. 32, V. 17, d. i. eine seiner Eigenschaften; wird sie statt seiner, das Wort statt ihrer, die Macht also statt des Allmächtigen, das Wort statt ebendesselben, welcher spricht: „es werde Licht"! und von dem es heißt, Ps. 32 V. 9: „so er spricht, so geschieht's, so er gebeut, steht's da," genannt, so darf ich nur das logische Verhältniß der Gedanken und Namen zu einander und zu mir beachten, um den Unterschied jener Eigenschaft von dem, der sie hat, und von andern, die er auch hat, also den des mit ihr identischen Worts von ihm und mir, dessen Macht keine Allmacht ist, und dessen Worte blos Zeichen sind, zu erkennen, und bei dieser Erkenntniß zu beharren. Demnach werd' ich zwar auch hierin logisch richtig: Gott ist das Wort — *Θεὸς* = *ὁ λόγος* — aber nicht eben so: das Wort ist Gott, — *ὁ Λόγος* = *Θεός* — sagen können, es wäre denn, daß in diesem Satze der Ausdruck: דְּבַר יְהוָה oder *λόγος Θεοῦ* nur statt des Namens: יְהוָה oder *Θεός* gebraucht, mithin, wie vorerst in jenem, davon daß Gott als der denkende und selbst als der sprechende von mir gedacht und besprochen werde, noch gänzlich abstrahirt sey. Reflectire ich dagegen eben hierauf, so wird mir alsbald gewiß, daß, wie die Sprachfähigkeit, die Denkfähigkeit einschließend, nur eine meiner Eigenschaften ist, so die denkende und sprechende

Macht Gottes nur als eine der seinigen von mir gedacht werden kann, und daß, so wenig der Gedanke jener Fähigkeit den des menschlichen Geistes erschöpft, eben sowenig der dieser Macht meinem Gedanken der Gottheit gleich kommt; wie doch seyn müßte, wenn es mit dem Satze: der Logos ist Gott, seine Richtigkeit hätte, also der Name: Gott ein Adjectiv wäre, und der durch ihn bezeichnete Gedanke blos den Werth eines Prädicats hätte.

Soll indeß, wie das kirchliche Credo will, die Sentenz: der Logos ist Gott, dennoch eine Wahrheit aussprechen, so kann sie dieses nur, wenn in ihr der Name: Gott nicht den Gedanken, der kein Prädicat, und dessen Name kein Adjectiv ist, sondern nur den eines einzelnen Gegenstandes bezeichnet, der aus Gott, dem Logos, allein geworden, — ὁ μονογενὴς υἱός, Joh. 1, V. 18, — und seines Wesens theilhaftig — εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου Kolosf. 1, V. 15 — als der Logos, oder Sprechergeist, der Erstgeborne unter allen Creaturen, — πρωτότοκος πάσης κτίσεως —, aber nicht Gott ist, und nur, weil Gott der Logos ist, nicht aber, wie wenn der Logos Gott wäre, Gott genannt wird. Darin nemlich ist kein Widerspruch, daß der Gedanke eines Einzelnen in dem Besondern seines Namens und im Allgemeinen — der Menschheit, als der des Ein- oder Erst- gebornen und insofern Einzigen, Prädicat, und der mit dem Namen: Logos bezeichnete das Subject dieses Prädicats, ingleichen das Wort: Gott der Name für eben dies Prädicat, also ein Adjectiv sey. Denn so wäre der Logos, — er, eine Eigenschaft, und gedacht als diese, ein Prädicat der Gottheit, λόγος τοῦ Θεοῦ, — doch nicht die Gottheit selbst, sondern der Gedanke desselben nur ein solcher, der, indem davon, daß er eine ihr inhärirende Eigenschaft sey, abstrahirt worden, ihn, welcher selbstständig existire zum Gegenstande, und als logisches

Subject, indem nun darauf, wovon erst abstrahirt wurde, reflectirt würde, den andern Gedanken, nemlich den seiner allein in Gott gegründeten Existenz, oder des aus ihm allein Geworden- und seines Wesens Theilhaftseyns, zum Prädicat hätte, und würde demnach eben der Gedanke, der dies Prädicat, und dessen Gegenstand dies unmittelbar aus der Gottheit Seyn wäre, an dem Wort: Gott, als adjectivem Namen, das diesem Gegenstande entsprechende haben. Dann aber müßte eben gesagt werden: der Logos ist nicht — sondern heißt nur Gott, weil er unmittelbar aus ihm, welcher der Logos ist, seine Existenz hat. Auch kann endlich zu dem Gedachten eine Existenz, wie der Menschen vor ihrer Erzeugung und Geburt, so des Logos vor der Welt oder vor deren Schöpfung, also eine Präexistenz desselben, hinzu gedichtet, und er selbst als der vorgestellt werden, welcher, gleich jeder andern präexistirenden Intelligenz, der ein Diesseits beschieden ist, er jedoch allein als der Logos, aus der Präexistenz zur Existenz in dieser Welt gekommen, d. i. ein leiblich-lebender Mensch, — Jesus Christus — geworden sey; wo demnach der Logik die Dichtung, dem Gedanken die Vorstellung, — cogitationi imaginatio — freundlich zu Hülfe kommen würde, und nun freilich folgendermaaßen argumentirt werden müßte:

Da der mit dem Substantiv: Logos bezeichnete Gedanke, als Subject, den mit dem Adjectiv: Gott bezeichneten zum Prädicat hat, und dieser zugleich der mit dem Adjectiv: Mensch bezeichnete ist, so kann der Gegenstand des Gedankens, als logischen Subjects, obgleich er weder in seiner Präexistenz, noch in seiner — irdischen — Existenz Gott selbst, sondern in dieser Mensch ist, eben sowohl Gott, wie Mensch, oder mit Hindeutung auf das eine, die beiden Gedanken in sich vereinigende Prädicat, einerseits der göttliche

Mensch, andrerseits Mensch gewordener Gott genannt werden.

Die Wahrheit also des Satzes: der Logos ist Gott, wäre die dreier Gedanken in ihrem logischen, und die der drei Namen: Logos, Gott, Mensch, für dieselben in ihrem grammatischen Verhältniß zu einander. Mit ihr aber, so in der Schwebe — zwischen dem Genanntwerden und dem Seyn, hätte sich das kirchliche Credo bereits zur Hälfte aufgegeben, und dürfte es nur noch die Negation des Seyns anerkennen, und aussprechen, um das logische non Credo, in dem Satze: der Logos ist nicht Gott, zu werden, hiermit die ganze Logomachie zu endigen, und bei dem Unterschiede zwischen Gott, der Gott, und dem Menschen, der, wie erhaben er sey, nur Mensch ist, zu beharren. Denn der, mit dem Namen: Gott bezeichnete Gedanke ist, sey die kirchliche und sonstige Autorität für ihn bald als Subject, bald als Prädicat noch so groß, in Wahrheit doch einzig und allein Subject, und der Name, sey der von ihm, bald als Eigen- bald als gemeinsamen Namen, und, wie bei den Heiden, bald als Substantiv, bald als Adjectiv gemachte Gebrauch noch so gemein, doch nur ein generischer und substantiver.

Nun hat aber an dem Satze: der Logos ist Gott, das Dogma von Gott, dem Vater, Sohn und Geist, eine seiner Grundlehren, und wäre demnach schon die das Wort als Namen angehende logische Forschung in ihrem, die Wahrheit dieses Satzes negirenden Resultate, gegen das Dogma selbst und dessen Autorität gerichtet, ja müßte mit ihr, wie sie die des persönlichen Subjects ist, die Logik des Namens, wenn diese von der Ichheit abhängig wäre, und deren Autorität, als die der reinen oder praktischen Vernunft u. dgl., gegen das Dogma geltend zu machen hätte, in jenem Resultate für geschlos-

sen, und das Dogma vorn herein für abgethan angesehen werden. Allein es ist doch nur das Verhältniß des Namens zum persönlichen Subject, worin derselbe von ihm, das ihn zum Gegenstande seines Denkens macht, nothwendigerweise als generischer und substantiver, und der Gedanke als logisches Subject fixirt wird; somit ist die Möglichkeit, daß dies Verhältniß sich aufhebe, zugleich die, daß für jene Forschung die, ihr von der Ichheit gesetzte Schranke keine sey, und sie selbst lediglich im Interesse wie des Worts, als Namens, so eben desselben als des Worts, also nicht zum Behuf einer Autorität, sey sie die des kirchlichen Dogma's, oder die des denkenden Subjects, sondern allein der Wissenschaft wegen, also um den Zweifel zu lösen, nicht aber blos zu beseitigen, angestellt werde.

II.

Das von mir Abstrahiren und in der Reflexion auf den Namen des, die Erkenntniß im Glauben bedingenden Gedankens, mich über dem Namen Vergessen hat an sich keine größere Schwierigkeit, als jenes auf mich in der Bestimmtheit des Allgemeinen Reflectiren, und mich von beiden, von Gott und dem Wort, beide von mir und von einander, in meinen Gedanken beider, Unterscheiden. Denn die Möglichkeit des einen, wie des andern ist der von der Intelligenz unzertrennliche Wille, oder die Willens- und mit ihr die Denkfreiheit, und es giebt sogar die Superstition im fanatischen Respect vor dem Namen einen factischen Beweis der Möglichkeit dieser Abstraction des Subjects von ihm selbst, indem dasselbe über seiner Vorstellung des Namens: Jehova, Allah u. dgl. sich selbst vergißt. Der Gedanke aber, für welchen der Name: Gott oder Gottheit das Zeichen ist, wird doch wohl, wär's auch blos aus dem Grunde, daß, wie ich schon in der Reflexion auf ihn und mich anerkennen muß, weder das Ich noch

irgend ein Ding sein Gegenstand ist, zu der Forderung berechtigt seyn, daß ich von mir und meinen Kategorien bei Erforschung seines Namens abstrahiren, und auf diesen nicht im Verhältniß zu mir — dem persönlichen Subject, — sondern zu ihm reflectiren solle, um, — was aus mir und jenem unmöglich sey, — aus diesem Verhältniß mich von seiner (an sich weder substantiven noch adjectiven) d. i. von der absolut-bezeichnenden Wesenheit zu überzeugen. Lass' ich diese Forderung nicht an mich kommen, so wird, wie scharf ich, mittelst des Gedankens und seines Namens, ihn und diesen von mir und mich von beiden unterscheiden möge, der Gegenstand des einen als der, von dessen durch die Kategorien Bedingtseyn nur abstrahirt worden, von mir, in der Bestimmtheit des Allgemeinen, wahrhaftig nicht verschieden, und der andre: die Gottheit, nur ein andres Wort für die abstracte, aber ihrer selbst sich keineswegs begebende Ichheit seyn.

Den Gedanken weiß ich, indem, für die Erkenntniß seines Namens, auf ihn lediglich in dessen Verhältniß zu ihm von mir reflectirt wird, zwar als den meinigen, mich jedoch nicht als seinen Urheber, sondern nur als den, der seiner theilhaftig worden, und so, daß mein auf ihn Reflectiren ein vielmehr durch ihn, als durch mich angeregtes und von mir weg auf ihn allein gerichtetes Denken ist. Aber hat er nicht damit, daß ich seiner theilhaftig bin, und mit eben besagtem Wissen — dem meinigen — ein Verhältniß zu mir, und muß ich nicht, seinen Namen in dessen Verhältniß zu ihm erforschend, auf ihn in dem seinigen zu mir reflectiren? Freilich wohl! allein mir ist überlassen, ob ich darin auf ihn, seinet- und seines Namens wegen, oder um meinetwillen reflectire. Ist er und das ihn bezeichnende Wort mir wichtiger, als ich in irgend einer Form mir selbst bin, so wird mir nicht mein ihn von mir, mich von

ihm, sondern sein sich von mir und allen Objecten als solchen, und als Gegenständen meiner Wahrnehmung und Erfahrung Unterscheiden das Erste — und werd' ich schon hiermit nahe dabei seyn, anzuerkennen, daß sowohl der Unterschied, den ich zwischen ihm und mir mache, in ihm, dem sich von aller Ob- und Subjectivität unterscheidenden, wie auch mein ihn in der Identität mit seinem Gegenstande Namhaftmachen in ihm, dem durch sich Namhaften seinen Grund habe. Ist hingegen das Ich, als beharrlich logisches Subject, mit der Vernunft und Freiheit etwa als seinen Prädicaten, sich, im Urtheil über sich, das Erste, so kann dasselbe, indem des mit dem Namen: Gott u. dgl. bezeichneten Gedankens theilhaftig, ihn nur für einen solchen nehmen, dessen Princip, mittelst seiner Reflexion auf die Welt, auf die Vernunft, auf sich, auf seine Moralität, es selbst, und dessen Name der ihm durch es allein gegebene sey.

Davon also, ob die denkende Subjectivität, beim Erforschen des Namens in seinem Verhältniß zum Gedanken auf sich zu reflectiren, und sich dem Gedanken vorzusetzen, oder von sich zu abstrahiren, und über beiden sich ganz hintan zu setzen beliebe, hängt, scheint es, wie jede Bestimmung, die der Gedanke enthält, und seine Form, so auch der logische Werth seines Namens ab. Bleibt es jedoch nicht beim bloßen Belieben, abstrahirt sie vielmehr, — wozu schon ihre Erkenntniß, daß sie nicht die Gottheit sey, auffordert, — wirklich von sich, so ist dadurch wenigstens ein von ihr unabhängiges Anerkennen des Gedankens vermittelt, der

α) sich selbst von der Sub- und Objectivität unterscheide,

β) in seiner Activität und Independenz der unbedingte, und

γ) in der Identität mit seinem Gegenstande das Princip

des Daseyns, Lebens und Bewußtseyns, und der bedingt-activen und selbstständigen Ichheit und — Persönlichkeit sey.

Unterscheidet das persönliche Subject

ad α) sich von ihm und ihn von sich, ohne noch —

ad a) unter α — ihn, als den sich selbst von der Sub- und Objectivität und sie von sich unterscheidenden zu beachten, so kann dasselbe, dessen Name (das Wort Ich) den Gedanken eines in der Besonderung gleich sehr allgemeinen und einzelnen Gegenstandes bezeichnet, und das, im Urtheil, fast überall sich als logisches Subject behauptet, seinem Interesse an sich schon in dieser zweifachen Beziehung — und dem an ihm, aus irgend einem Grunde genommenen, gemäß, auf ihn nur als einen solchen reflectiren, der, wie es selbst, ja vielmehr, der ausschließlich logisches Subject, und dessen Name: Gott, oder — da dies Wort ohne Artikel nur auf das Allgemeine, mit ihm: der Gott, ein Gott, nur auf das Einzelne hinweise — zur Hinweisung auf beides, und zugleich hiermit zur Abweisung des Pantheismus: die Gottheit, ein generischer und nur substantiver sey. Ist er aber dieser, und der Gedanke, den er bezeichnet, jenes, so muß ja wohl die Reflexion auf letztern das Urtheil zur Folge haben: der Gott genannt wird, kann in Wahrheit nur als Gott, und der Mensch heißt, nur als Mensch gedacht werden. Ich, der urtheilende, der ich das Princip dieser, wie jeder, Wahrheit bin, darf dann nur weiter auf mich, den Menschen, reflectiren, um aus mir selbst davon überzeugt zu werden, daß, so nichtig die Vorstellung der zur Dingheit werdenden oder in sie sich verwandelnden Menschheit, und umgekehrt, eben so nichtig die der zur Menschheit werdenden oder gewordenen Gottheit, oder die eines Menschen ist, der Gott selbst sey.

In solchem durch die Ichheit, kraft der aus ihr stammenden Logik des Gedankens und seines Namens,

gemachten und fixirten Unterschiede beider von ihr, und ihrer selbst von beiden, muß endlich auch der eine, als logisches Subject, mononym, der andre, ob zwar generisch, also gemeinsam — appellativ, — doch, sowenig übrigens darauf bestanden werde, ein im Gebrauche, dem Eigennamen gleicher, und kann überall, wo des Gedankens gedacht wird, nur von der Gottheit, und von ihr, der väterlichen — eigentlich: mütterlichen, — der liebreichen, geistigen, aber nirgends von dem Vater, Sohn oder Geist als Gott, wo also der Name: Gott das Prädicat bezeichnen würde, die Rede seyn. Die Religion mit diesem mononymen Subject wär' allerdings monotheistisch, und zwar dergestalt, daß sie, gleich der, die für dasselbe den Eigennamen hat, und auf ihm besteht, die polytheistischen von sich schlechthin ausschließen müßte. Wie in jener — der jüdischen oder mohammedischen, — dort, wo der Eifer ihrer Bekenner für den Gedanken, als logisches Subject, und für das ihn bezeichnende substantive Wort, als Eigennamen, fanatisch geworden, die Möglichkeit, daß das Wesen Gottes erkannt und gewußt werde, beharrlich geleugnet wird, so würde dieselbe auch in ihr durchaus in Abrede gestellt werden, und hätte, wie vor jener in besagtem Eifer, so vor ihr fast jede polytheistische, in dem Bezuge, worin auch sie monotheistisch ist, wenigstens das voraus, daß ihre Bekenner, da bei dem polyonymen Gegenstande der Wahrnehmung und Imagination die mononyme Ahnung desselben noch nicht durch die persönliche Subjectivität beengt ist, bewußt oder unbewußt die Möglichkeit der erwähnten Erkenntniß einräumen, und in ihr Versuche dieser Erkenntniß, wären's auch nur solche, wie die von Cicero — de natura Deorum — gemachten, angestellt werden können.

Hat hingegen die subjective Intelligenz, statt der Ahnung, des Gedankens selbst theilhaftig, seine Macht über

sich anerkannt, und statt vordersamst auf sich und ihre Denk- und -Wort-Bestimmungen zu reflectiren, von sich und ihnen abstrahirt, so wird ihr das, daß sie ihn und seinen Namen von sich und umgekehrt unterscheide, vorerst ganz gleichgültig — und für die Erkenntniß seines Namens, in dessen Verhältniß zu ihm, *aus ihm allein* ihr Denken auf ihn gerichtet seyn. Aus ihm allein aber und *allein auf ihn* gerichtet, ist das ihn, als den sich unterscheidenden, Denken *sein* Thun, und nur, weil das seinige, ihr Denken. Als sein Thun ist jedoch dasselbe kein Prädicat, das er habe, und dessen Subject er sey, wie *in dem Urtheil*: „der Gedanke ist activ;" er selbst vielmehr ist die sich von der Sub- und Objectivität unterscheidende, und beide in sich negirende Activität selbst. Die subjective Intelligenz also, seiner theilhaftig, und *kraft seiner* abstrahirend von sich ist hiermit der, mit der Unterscheidung seiner von Sub- und Object identischen, Negativität, und mit der Negativität gegen beide identischen, Activität theilhaftig, und so dessen fähig, daß sie ihn als den wisse, dem — erhaben über alle Sub- und Objectivität — kein logisches Subject oder Prädicat adäquat zu seyn, in der Identität mit seinem Gegenstande kein *einzelnes* Wort irgend einer Sprache, als gemeinsamer, oder Eigenname, als Substantiv oder Adjectiv vollkommen zu entsprechen vermag, und der demnach weder anonym noch polyonym ist. Sich den Menschen mittheilend ist er es selbst, aus welchem sie ihn, als den ihrigen, für *die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntniß seines Gegenstandes*, und für den anzuerkennen im Stande sind, der, wie dazu, diese Bedingung — so dazu sich herabläßt, für *die Verwirklichung* dieser Erkenntniß das logische Subject oder — Prädicat ihrer Urtheile zu seyn, und — in der Identität mit seinem Gegenstande als das *Princip* der Sprache überhaupt, — sich mit *dem* Worte jeder beson-

dern zu bezeichnen, mit welchem dann alle, deren Sprache sie ist, ihn bezeichnen.

Ist in keiner das einzelne Wort, als sein Name, der Ausdruck seines unendlich reichen Inhalts, sondern bezeichnet ihn dasselbe durch die Hindeutung z. B. in der einen auf das Ewig- in der andern auf das Zufürchten- in einer dritten auf das Allwissend- in der deutschen auf das Gutseyn seines Gegenstandes, יְהוָה אֱלֹהִים Θεός, Gott; so ist er selbst doch, da keiner dieser Namen das Zeichen für eine Wahrnehmung oder Imagination ist, mononym, ohne übrigens an sich logisches Subject, und als solches sogar fixirt zu seyn, und ohne einen Namen zu haben, der, wie er für die Ichheit, ihren endlichen Denk- und Wort-Bestimmungen gemäß, ein generischer und substantiver ist, und als dieser von ihr fixirt wird, an und für sich ein eben solch generischer und substantiver seyn müßte. Die Religion, in der Unabhängigkeit vom persönlichen Subject, und in der wenigstens möglichen Anerkenntniß des mononymen, und über alle Sub- und Objectivität erhabenen Gedankens, als des die Erkenntniß im Glauben, der ihr Inhalt ist, bedingenden, — sie, die christliche — ist auch monotheistisch, aber ohne aus dem egoistischen Grunde des Namens, als eines lediglich substantiven, und des Gedankens als schlechthin logischen Subjects, die polytheistischen von sich auszuschließen, vielmehr so, daß äußerlich und geschichtlich sogar einzelne Momente des Polytheismus, z. B. mit der Meinung von der Transsubstantiation und dem darauf gegründeten Cultus, in ihr statt finden konnten, und sie dabei dennoch als monotheistische und christliche fort zu bestehen vermochte.

Hat der Mensch ihre Unabhängigkeit von sich und seiner intelligenten- und Willens-Thätigkeit anerkannt, und geht, mittelst seiner, die Wissenschaft von ihr, als die

Dogmatik, in der ersten ihrer Grundlehren, — in der von Gott, — auf den Gedanken ein, den dieser Name bezeichnet, so wird sie in ihm, durch die persönliche Subjectivität nicht beengt, das Wesen seines Gegenstandes zu erkennen streben, und ihre Forschungsweise nicht einseitig praktisch oder theoretisch und nicht die egoistisch- sondern speculativ-logische, der ihn bezeichnende, und von ihr gewählte Name aber ein solcher seyn, dessen Wahl der Gedanke selbst damit rechtfertigt, daß er das Wort ist, welches ihn weder, wie die Wörter Iehova, Allah, nur als Eigenname, noch, wie das Wort Gottheit u. dgl., nur als gemeinsamer ausspricht, sondern, wie die Namen Θεός, Deus, Gott, sich gegen beiderlei Bestimmung des Eignen und Gemeinsamen indifferent verhält, und, obwohl — aus dem Gedanken selbst für das Zeichen desselben in der Totalität seiner unendlichen Bestimmungen genommen — an sich weder substantiv noch adjectiv, sich dazu hergiebt, für die durch ihn sich bedingende Erkenntniß, nach Erforderniß als Substantiv oder Adjectiv gebraucht zu werden.

Das also, daß die denkende Subjectivität den Namen für nur generisch und substantiv und den Gedanken für schlechthin logisches Subject nehmen muß, beweis't nichts gegen die Möglichkeit, daß der Satz: der Mensch ist Gott, Wahrheit enthalte, denn dieses Muß ist weder im Namen noch in dem Gedanken, den er bezeichnet, sondern eben in der Ichheit selbst gegründet, und mit ihr gegen den Satz von gleichem Werthe, nemlich von keinem. Unterscheidet aber dieselbe

ad β) den Gedanken von dem Worte für ihn, ohne noch — ad b) unter I, — ihn, als den, der wenigstens wie sie selbst activ und independent, ja vielmehr beides unbedingterweise sey, zu beachten, so wird, habe immerhin für sie, theils in dieser, theils in der Unterscheidung beider von ihr selbst, und in deren logischer Beziehung

auf einander, der eine den allergrößten — und das andre nur des einen wegen einen Werth, denn doch sie allein, wie die den Namen gebende, so die den Gedanken, der ihn empfängt, bewegende seyn. Er, wie sein Name hat — nach ihrem Dafürhalten — sie selbst zu seinem Princip, auch ist, nach eben demselben, ihr die Ueberzeugung vom Seyn oder Daseyn des Gegenstandes, den er — und der mit ihm den gleichen Namen hat, allein aus ihr geworden, und so sind der Gedanke und die Gewißheit der Wirklichkeit seines Gegenstandes die ihrigen, oder ist sie beider theilhaftig, weil sie selbst beide sich — und ist der Name der des Gedankens und seines Gegenstandes, weil sie denselben ihm gegeben oder zugetheilt hat. Den Schimpf, da sie alles Denkbare, wenn es denkwürdig, namhaft macht, ihn — wo möglich — namenlos zu lassen, kann sie ihm, dem ihr wichtigsten, nicht anthun wollen, und sich, der denkenden, nicht den, daß ein Wort, wie z. B. das Wort: dreieiniger, mit ihrem Denken im Widerspruch sey, und bei aller Bedeutsamkeit für die Vorstellung, Erinnerung und Kritik, für dasselbe und für ihre Ueberzeugung, wie ein gedankenlos gebrauchtes, leer ausgehe.

Ihn, der ihr, wie sein Gegenstand, ein- und derselbe, und dessen Name nur ein verschiedener, der aber selbst, wie sein Name, ihr Werk ist, in sich bewegend, verhält sie sich activ gegen ihn; wird sie aber in ihren anderweitigen Gedanken, in ihren Gefühlen, Gesinnungen, Entschließungen durch ihn bewegt, so ist's, weil sie ihn dazu in Bewegung setzt, als sey nicht er der active, und als werde nicht seine — mit ihm identische — Activität zu der ihrigen, sondern die ihrige zur seinigen. Das also, daß er ist, und das, was er ist, und thut, wie den Namen, den er hat, verdankt er ihr; und daran, daß er der von Ob- und Subject independente, und unbedingt-active sey, fehlt so viel, daß er im Gegentheil der von ihr abhängige,

und seine Activität durch die ihrige bedingt ist. Ihr, in der Befangenheit, daß er wahrhaft nur generisch und substantiv bezeichnet — und wahrhaft nur als logisches Subject — sein Gegenstand aber eben so nur als außerweltlicher und übermenschlicher gedacht werden könne, sind die beiden Namen: Gott und das Wort blos darum von gleichem Werthe, weil mit ihnen der eine und selbe Gedanke, den sie hat, und der eine und selbe Gegenstand, den er jenseits seiner, ihrer und der Welt habe, bezeichnet wird; der Gedanke muß einen Namen haben, der ist: Gott oder die Gottheit, aber eben er, der ihn hat, kann im Unterschiede von ihm, den er hat, auch einen Namen haben, und der ist: das Wort, oder ὁ λόγος; Gott = das Wort, dem alle andern Wörter nachstehen oder weichen müssen.

Sie erkennt dabei aus dem Grunde ihrer Persönlichkeit — sie weiß von keinem andern — wohl die des Gegenstandes an, den ihr Gedanke hat, und wird, beide Namen für diesen, als logisches Subject, usurpirend, allenfalls einräumen, daß jeder von beiden auch den Gegenstand in seiner Persönlichkeit gleich gut bezeichne, aber nimmermehr, daß der eine — der Name Gott — nur der für den Gedanken des Gegenstandes, als den die Möglichkeit der Erkenntniß desselben bedingenden, und der andre — der Name: Logos, nebst den beiden Namen: Vater und Geist, — in der Erkenntniß selbst der für den Gegenstand, als Person sey; „persönlicher Gott? Nun ja! aber: Gott, als die Personen: Vater, Logos, oder Sohn, Geist, und: der Vater Gott, der Sohn Gott, der Geist Gott? Nein! Nun und nie! denn wo blieben doch da, — von allem sonst noch Bedenklichen abgesehen — der Gedanke als lediglich logisches Subject, die Permanenz des Gedankens, und das Generische und Substantive seines Namens?" Sie blieben freilich, wo das persönliche Subject mit seinen Kategorien auch bleibt, bei ihm, in ihm, mit ihm; und sein

sie Aufgeben wäre ein, in Ansehung der unbedingten Activität und Independenz, welche der Gedanke ist, sich Aufgeben. Allein dieses sich Aufgeben hat zur Voraussetzung einen freien Willens-Act, und zu ihm, eben weil er frei ist, nöthigt der Gedanke, so unbedingt er, als die bewegende Macht sey, eben weil er der von sich unabhängige ist, den Menschen nicht. Das also, daß die genannten Bestimmungen bleiben, und mittelst ihrer die denkende Subjectivität sich gegen den von ihnen unabhängigen Gedanken negativ verhält, hat seinen Grund darin, daß sie so will, und ihr, so hoch sie ihn halte, ihre Selbstständigkeit mehr gilt, als seine Unabhängigkeit.

Aber worin bestände denn doch der Vorzug dieser denkenden Subjectivität, die so will, vor dem ebenderselben, die einst ganz anders gewollt, und z. E. 1 Joh. 5, V. 7, in den Worten: „drei sind die da zeugen —, der Vater, das Wort und der Geist, und diese drei sind Eins," ganz anders gesprochen hat, falls überhaupt in diesen, obgleich von irgend einem Subject (betrüglich?) eingeschalteten Worten nur die Subjectivität spricht? Dort sieht sie ein, daß der Name: Logos, wie der Name: Gott nur das Zeichen für den Gedanken, als permanent logisches Subject, und für dessen persönlichen Gegenstand seyn könne, hier nicht. Ist das der Vorzug? Nun zu dieser Einsicht kömmt sie durch Reflexion auf den Namen für den Gedanken in seinem Verhältniß zu ihr, deren Erzeugniß der Gedanke sey, und die ihm den Doppelnamen: Gott und Logos gegeben habe; „und wäre nur, — kann sie selbst sagen, — gleich Anfangs dies Verhältniß beachtet worden, so würde die Glaubens-Meinung von dem Logos als einer Hypostase oder Person gar nicht entstanden, und das Urtheil: der Logos ist Gott, nie zu Ehren gekommen seyn." Die Einsicht hat allerdings einen Werth, aber für wen? Weder für den Gedanken noch für seinen Namen, sondern für mich in meinem

Unterscheiden seiner von seinem Namen, und in meinem Beziehen beider auf mich! Der Vorzug also besteht darin, daß dort von dem persönlichen Subject auf das Verhältniß beider zu ihm reflectirt, und die Einsicht gewonnen, hier aber von ihm — aus was immer für einem Grunde — diese Reflexion unterlassen, und damit die Veranlassung, das Wort vor allem im Verhältniß zum Gedanken zu betrachten, gegeben worden; er ist also nicht auf der Seite der Reflexion, sondern auf der ihrer Unterlassung, denn auf dieser ist Selbstverzichtung, auf jener nicht. Oder ist der Vorzug der, daß auf jener der Gedanke und sein Gegenstand mononym bleibt, auf dieser nicht, indem es dort nur heißt: der persönliche Gott, oder der persönliche Logos, hier aber: das persönliche Wort und der persönliche Vater, auch der persönliche Geist = Gott? Neigt hiermit nicht die Religion, indem sie auf der einen Seite als monotheistische beharrt, sich auf der andern zum Polytheismus hin? Allerdings! Vornehmlich, wenn auf den Namen: Vater, Wort, Geist, als substantiven und auf den, durch sie bezeichneten Gedanken, als logischen Subjecten, ingleichen auf dem Namen: Gott, als adjectivem, und auf dem Gedanken, den er ausspricht, als Prädicat bestanden wird; denn hiermit hätte die Religion, bei allem ihr etwa gegebenen Schein des Gegentheils, einen polyonymen Gegenstand, und wäre nicht abzusehen, wie sie mit ihm monotheistisch seyn könne. Der Grund indeß, aus welchem hierauf — ist kein andrer, wie der, woraus darauf bestanden wird, daß der Name Gott nur substantiv, der durch ihn bezeichnete Gedanke lediglich logisches Subject, und nur das Wort Person oder persönlich adjectiv, und das Zeichen für eine Bestimmtheit des Gedankens, oder — Eigenschaft seines Gegenstandes als Prädicat sey.

Es ist nemlich die eine und selbe Subjectivität, die, befangen in sich, in der einen, wie in der andern Weise

reflectirt, urtheilt und spricht, nur daß sie in der einen sich widerspricht, in der andern mit sich übereinstimmt, also in jener die Wahrheit gegen — in dieser für sich hat.

Sie ist im Widerspruch mit sich dadurch, daß sie mit den substantiven Namen: Vater, Wort, Geist drei Gedanken, deren Gegenstände drei Personen seyen, als eben so viel logische Subjecte fixirt, und, damit in dieser Tendenz zum Polytheismus die Religion nicht polytheistisch werde, den Namen: Gott für adjectiv und den durch ihn bezeichneten Gedanken für das Prädicat jener Subjecte nimmt; — die drei Personen sind der eine und selbe Gott — dann aber wieder diesen Namen als substantiven, und, mit fanatischem Respect vor ihm, als Eigennamen fest hält, wie wenn der unbedingt-active und independente Gedanke, den er bezeichnet, nicht die Bedingung der Erkenntniß — sondern selbst die Erkenntniß seines Gegenstandes sey.

Sie ist hingegen in der ruhigsten und friedlichsten Uebereinstimmung mit sich dadurch, daß sie den Gedanken, für welchen das Wort: Gottheit der Name ist, und den Namen aus einander, und zugleich beide, den einen mittelst des Logischen im Namen, — er ist generisch — den andern mittelst des Logischen im Gedanken, — er ist abstract und rein — in ihrer Einheit mit einander hält; denn solchermaßen hält sie ja auch den Gedanken ihrer selbst, als der denkenden Subjectivität, und den Namen für ihn, — etwa das Wort: Vernunft — aus einander, und zugleich beide in ihrer Identität mit einander; die Gottheit ist die Gottheit, wie die Vernunft die Vernunft ist, oder: Gott = Gott, wie Ich = Ich.

Diese Wahrheit also, nemlich: A = A ist es, die sie in der einen Weise gegen und in der andern für sich hat. Ihr Bestehen jedoch auf dieser Wahrheit ist ein Beharren bei ihr selbst, in der Zuversicht zu ihren Denk- und Wort-Bestimmungen, — bloßen Endlichkeiten, — da-

gegen der Widerspruch, so lange sie bei ihm, wie wenn er keiner, also die Unwahrheit eine Wahrheit sey, verbleibe, ihr durch seine Unruh endlich verdächtig und hiermit die Veranlassung werden muß, daß sie entweder die ganze Lehre von drei Personen, die nicht drei Götter, sondern Ein Gott seyen, von sich ablehnt, und zu der einfachen Wahrheit: Gott ist Gott, Ich bin Ich, zurückkehrt, oder zu der Einsicht kommt, mit ihr selbst und ihren Kategorien sey es in dieser Lehre nichts, in Beziehung der Namen auf sie selbst und im Urtheilen bestehe ihr Inhalt nicht, und es werde zu seiner Erkenntniß eine durchaus andere Forschungsweise, wie ihre bisherige, nemlich die von ihr, der denkenden Subjectivität, und von der Subjectivität überhaupt unabhängige, erfordert. Somit hat hier, wie anderwärts, der Widerspruch, d. i. die Unwahrheit eine Dignität, die der abstracten Wahrheit mangelt, denn er kann, was diese nicht vermag, die subjective Intelligenz von ihr selbst weg — und zu der Anerkenntniß hinlenken, daß weder bei ihm, noch bei solcher Wahrheit zu verbleiben sey; ohne ihn ist der Satz: Gott = Gott, nur als der die Ichheit in ihrer Selbstgefälligkeit erhaltende, kein langweiliger Satz, sonst aber einer der langweiligsten.

Wo die Religion polytheistisch ist, wird ihr Bekenner durch die von ihm gemachten Erfahrungen zwar wohl verleitet, Mißtrauen in seine Götter zu setzen, bleibt er aber, wenigstens so lange in seinem Verhältniß zu ihnen das Nachdenken über ihn und sein Verhältniß zu ihm unterbleibt, vor dem Zweifel an ihrer Existenz durch die Wahrnehmung ihrer Gestalten oder Bilder, durch ihre Namen u. dergl. bewahrt. Hebt endlich, wie es das monotheistische Moment in ihr mit sich bringt, dies Nachdenken an, so entsteht, da die Wahrnehmung ꝛc. durch dasselbe ihre Autorität verliert, der Zweifel und zwar entweder als ein solcher, dem, weil sie und die der

Namen nebst allem, was damit zusammen hängt, zu Grunde gegangen ist, die Verneinung auf dem Fuße folgt: — es ist kein Gott, denn es sind keine Götter, — oder vorerst nur so, daß der Nachdenkende, ohne noch sich, in der Bestimmtheit des Allgemeinen, als den seiner selbst gewissen, Ich = Ich, für das Princip der Wahrheit zu halten, zu seiner mononymen Ahnung das Vertrauen einer in die Bejahung führenden Lösbarkeit desselben hegt, und unabhängig von sich und allem, was er hat, — die Entelechie, die Idee u. dergl. ist kein Subjectives, — die Wirklichkeit des Gegenstandes der Ahnung, das Seyn Gottes zu beweisen strebt.

Dieses Streben nun wird auch das der Wissenschaft von der, den Polytheismus ausschließenden, monotheistischen Religion, die statt der Ahnung, den mononymen Gedanken selbst, und an ihm die Bedingung der Erkenntniß seines eben so mononymen Gegenstandes hat, also von der christlichen. Sie — oder die Intelligenz in ihrem Dienste — anerkennend, daß der unbedingt active und independente Gedanke sich ihr, und seinen Namen sich selbst gibt, hegt zu ihm das Vertrauen, daß, mittelst seiner, der Beweis für die Wirklichkeit seines erkennbaren Gegenstandes sich selbst zu führen vermöge, und daß derselbe, wenn sie ihn so, wie er sich selbst führt, als der ihrige nicht mißlingen könne. Dagegen die denkende Subjectivität, als eine Gedanken- und Namen-Fabrik, wie hoch sie den Gedanken über den Namen stelle, und wie innig sie ihrer selbst gewiß sey, wenn sie consequent in ihrem Denken ist, nebst der Erkennbarkeit seines Gegenstandes die Möglichkeit eines Beweises der Wirklichkeit desselben, wo nicht geradezu leugnen, doch fortwährend bezweifeln, und jeden, der unabhängig von ihr und der Gewißheit ihrer selbst geführt wird, für einen Scheinbeweis, mit dem der Mensch sich täusche und hinhalte, erklären muß.

Wird nemlich von ihr

ad γ) der Gegenstand des Gedankens, dessen Zeichen das Wort Gott oder Logos ist, selbst als der denkende gedacht, ohne daß sie — ad c) unter I. — auf diesen mit ihm identischen Gedanken, als das Princip des Daseyns, Lebens u. s. w. vor allem Bedacht nimmt, so kann, da sie, wenn in sich befangen, vielmehr sich für das Princip, wo nicht des Gegenstandes, doch des Gedankens seiner, des Namens, den er hat, und der Gewißheit, daß sein Gegenstand wirklich sey, nehmen und halten muß, diese Gewißheit nicht einmal der ihrer selbst gleich kommen.

Denn gedacht wird von ihr derselbe als ein solcher, der 1) wenn er existirt, jenseits des Gedankens, jenseits ihrer und der Welt existire, und den 2) selbst als denkenden, 3) sogar als sprechenden zu denken, ihr aus ihrem Verhältniß zur Welt und zu ihr selbst in ihren Gefühlen, moralischen Bedürfnissen, Hoffnungen und Erwartungen nothwendig sey; da sie selbst hingegen, was das Erste betrifft, ihrer Existenz diesseits des Denkens ihrer selbst, oder des Gedankens ihrer, gewiß ist, und was das zweite und dritte angeht, als die denkende und ihre Vorstellungen, Gedanken u. s. w. bezeichnende darum, weil sie diese ist, von ihr selbst gedacht wird. — Nicht dazu, daß sie, als der existirenden, sondern nur dazu, daß sie, als der denkenden und ihre Gedanken bezeichnenden ihrer selbst gewiß werde, bedarf es ihrer Reflexion auf sie selbst, als diese, die sie ist; als jene weiß sie sich vor, als diese mittelst ihrer Reflexion auf sich, und so sich wissend, ist sie ihrer selbst, in der die Möglichkeit des Zweifelns an ihrer Existenz u. s. w. ausschließenden Weise, gewiß. — Ob aber er, der von ihr jenseits ihres Gedankens seiner und jenseits der Welt gedachte, existire, denke und spreche, weiß sie nicht, sondern nur, daß er von ihr, aus Gründen ihrer Vernunft, ihrer Erfahrung ꝛc. — indem ihr Gedanke in Bezug auf ihn

von ihr mit dem Wort: Gott bezeichnet, und als logisches Subject fixirt wird, — für existirend zu halten, und als denkender und sprechender, ihm und ihr zu Ehren, oder seines Gedankens wegen, und um ihretwillen zu denken sey. Wie also immerhin von ihr — in den Urtheilen: Gott ist, und er ist Geist, persönlicher, denkender ꝛc. — ihr seiner Existenz und der seiner Eigenschaften Gewißseyn im Unterschied von der Gewißheit ihrer selbst gedacht und genannt werde, ob Glauben oder Für-wahr-Halten, oder ob Ueberzeugt- und der Ueberzeugung Treuseyn, so ist dasselbe doch wenigstens mit der Möglichkeit des Zweifels behaftet, und kann es eben darum nie so zuverlässig werden, wie diese Gewißheit ist.

Das Wort als Name = Θεός, und dann als das Wort = ὁ λόγος, vom Gedanken und seinem Gegenstande unterscheidend, gibt ihm die subjective Intelligenz im Verhältniß zu ihr selbst, zwar des Gedankens und der Ueberzeugung wegen, die sie vom Seyn seines Gegenstandes hat, einen Werth, jedoch so, daß er ihm durch sie allein wird, denn der Gedanke selbst ist ja, nach ihrem Dafürhalten, ihr Erzeugniß, auch wäre ja, hätte sie sich nicht von der Existenz seines Gegenstandes aus sich überzeugt, an einem Namen für ihn durchaus nichts gelegen und hängt ja, wie das, daß er ihn erhält, von ihr, als Schöpferin der Sprache, so das, daß er an ihm den seiner Allgemeinheit und Reinheit gemäßen hat, von ihrer Grammatik und Logik ab. Wird also von ihr der Name gepriesen, so geschieht's im Grunde aus dem Verhältniß, worin er zu ihr steht.

Eben dies Verhältniß — und das des Gedankens zu ihr ist es auch, in welchem sie beide für an sich von einander verschieden nimmt und nehmen muß, denn da sie das Princip beider zu seyn vermeint, so vermag sie nicht ihren Unterschied von — in ihrer Identität mit einander,

sondern nur ihre Identität mit — in ihrem Unterschiede von einander zu wissen; sie ist's, die, wie sie meint, aus sich einerseits den Gedanken, andererseits — gleichzeitig oder nach ihm — den Namen für ihn hervor- und beide zusammen bringt; somit wäre ursprünglich ein Unterschied zwischen beiden, und von Glück zu sagen, wenn der Gedanke einen ihm, bis zur Identität mit ihm, entsprechenden, also von ihm unzertrennlichen, und durchaus nur auf ihn anwendbaren Namen — wo möglich in jeder Sprache — erhalten hätte. Ist ein solcher ihm geworden, so bedarf's für die Religion nicht noch eines andern, der theils darauf, daß er der namhafte sey, hinweise, theils ihn mit Bezug auf seinen Gegenstand, wie dieser, als denkender und sprechender in ihr gedacht wird, bezeichne, denn als generischer und lediglich substantiver den Gedanken als permanent logisches Subject aussprechend, und seinem gegenständlichen Inhalte vollkommen angemessen, ist er selbst der beste Beweis seiner Namhaftigkeit, und weis't er selbst, wie etwa der Name: Gottheit durch das Gutseyn auf das Denkendseyn ꝛc. des Gegenstandes hin, für dessen Gedanken er der Name ist.

In der biblischen Lehre kömmt jedoch neben dem Namen: יְהוָה, wo durch das Seyn die Hindeutung auf das Denken und — Sprechen eine sehr unbestimmte, und Θεός, wo sie durch das Sehen oder Schauen, wenn es mit dieser Etymologie seine Richtigkeit hat, eine bestimmtere ist, der Name דְּבַר יְהוָה und λόγος τοῦ Θεοῦ vor, und scheint es, daß bei dem gleichen substantiven und generischen Werthe beider, jeder von beiden, der eine des Gedankens und seines Gegenstandes wegen, der andere um des einen und um des Inhalts willen, den der Gedanke hat, nothwendig sey, allein in Wahrheit ist nur der eine nothwendig; entspricht er — in den verschiedenen Sprachen nur verschieden lautend — dem Gedanken und seinem Gegenstande vollkommen, bedürfen also

die Menschen nicht ferner daran, daß 1) der Gegenstand kein undenklicher und unsagbarer, sondern namhaft, 2) selbst als der denkende, und 3) als der — ihnen übrigens unbegreiflich: wie? — sein Denken äussernde, seine Gedanken bezeichnende zu denken sey, erinnert zu werden, so wird der andere, der Name: Logos, der diese dreifache Erinnerung gibt, überflüssig, und das Urtheil: Gott ist oder war das Wort, der Religion und Theologie gleichgültig. Sagt aber die Bibel, wie sie thut, Joh. 1, 1., „das Wort war bei Gott," — ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν — und gründet die kirchliche Lehre, wie sie gleichfalls thut, sich mit auf den Satz: das Wort ist Gott — ὁ λόγος = Θεός —, so bleibt dem auf beide Namen reflectirenden persönlichen Subject freilich nichts weiter übrig, als in der oben betrachteten Weise entweder diesen Satz, in welchem der Gedanke einer Eigenschaft Gottes mit einem substantiven Namen bezeichnet und zum logischen Subject gemacht, das Wort Gott aber ein adjectiver Name ist, und der Gedanke, den es bezeichnet, ein Prädicat seyn soll, für unlogisch, und dieses Gedankens und seines Gegenstandes, d. i. Gottes selbst unwürdig zu erklären, oder bei dem Wort: Logos, per hypothesin, an einen Geist, als welchen Gott eine seiner Eigenschaften, ohne sie von sich zu trennen, zur Person gemacht habe, und welcher eben darum, ohne jedoch Gott selbst zu seyn, Gott genannt werde, zu denken, oder auch diese Hypothese, wie manche andere, mit welcher der Verstand, im Gebiete des dem Menschen Unerkennbaren, sich selbst zu verlieren Gefahr laufe, auf- und der Religion und Kirche den Rath zu geben, daß sie das Dogma vom Logos, als solchem, und von ihm, der Mensch, von diesem Menschen, der Gott sey, als obsolet und unnütz aus sich entferne, und an der einfachen Wahrheit: die Gottheit mit ihren Eigenschaften ist die Gottheit sich genügen lasse.

Auch würde dieser Rath Eingang finden, wenn die Kirche, deren Dogma das besagte ist, eine Anstalt zur Beförderung der Subjectivität, und nicht vielmehr zur Befreiung von ihr, und zur Beförderung der Persönlichkeit, in der dieselbe aufgehoben, und nur noch ein Moment, d. i. welche subjective Persönlichkeit sey, und wenn die Autorität der Religion, welche die der Kirche ist, eben diese Subjectivität, und nicht vielmehr die von ihr, wie von der Objectivität unabhängige, d. i. die absolute Persönlichkeit wäre. In dieser Bestimmung der einen und Autorität der andern steht doch wohl beiden das Recht der Forderung an die persönliche Subjectivität zu, daß sie, bevor von ihr aus dem Verhältniß der Namen und des durch dieselben bezeichneten Gedankens zu ihr selbst, ein Endurtheil gegen das in Frage stehende Dogma gefällt wird, auf den Gedanken im Verhältniß zu ihm selbst und seinem Gegenstande, und auf diese Namen in eben diesem Verhältniß reflectire, und dabei, wär's auch nur einsweilen, von sich und ihrer Gedanken- und Namen-erschaffenden Macht abstrahire. Auch vermag sie sogar aus ihrer eigenen Logik zu wissen, daß diese Forderung gerecht sey, denn dazu reicht hin, daß sie sagt: „in der Reflexion auf mich muß ich den Satz — der Logos ist Gott — entweder für unlogisch, oder für hypothetisch, und — besonders was die Praeexistenz betrifft — für phantastisch anerkennen, aber wofür denn in der Abstraction von mir? Vielleicht für keins von beiden! Schon dieses Vielleicht also bringt mit sich, daß entweder die Unmöglichkeit einer solchen Abstraction bewiesen, oder, im Urtheil, zum wenigsten weder für noch gegen den Satz entschieden, sondern seine Wahr- oder Unwahrheit in suspenso gelassen werde. Die Unmöglichkeit aber steht weder aus meinem Verhältniß zu mir selbst, noch aus dem zu Anderm ausser mir zu beweisen, denn in dem einen wäre sie ja bereits — und in dem andern ihr Gegen-

theil vorausgesetzt, und ginge der Beweis dort im Cirkel, hier sogar auf seine eigene Widerlegung aus; indem ich, wie auf mich, ohne von Anderm —, eben so auf Anderes, ohne von mir zu abstrahiren, nicht reflectiren kann, folglich, damit aus meinem Verhältniß zu Anderm der Beweis für die Unmöglichkeit einer Abstraction von mir geführt werde, von mir abstrahiren muß."

III.

Das Denken, als Reflectiren auf die Objectivität, hat sich, als das Abstrahiren von der Subjectivität, und, als Reflectiren auf diese, als das von jener zur Voraussetzung, und ist, als Reflectiren auf den unbedingt-activen und independenten Gedanken, das Abstrahiren sowohl von der Sub- wie von der Objectivität; eben hiermit aber ist es, indem das Denken der von ihr selbst frei werdenden Ichheit, und, in ihrem Befreiungsact, von ihr selbst dafür anerkannt, nicht ein durch sie — sondern durch den, ihr sich mittheilenden, Gedanken angeregtes, und allein kraft seiner das Reflectiren auf ihn allein, — das ihrige, weil das seinige. —

Reflectirt sie, abstrahirend von sich und der Objectivität, auf ihn in seinem Verhältniß zu ihm, so ist diese Reflexion zugleich die auf ihn in eben demselben zu seinem Gegenstande, und ihre nächste Folge die Anerkenntniß der Identität seiner, wie mit ihm selbst, so mit seinem Gegenstande, die weitere die, daß der Gegenstand für den, der nicht jenseits seines Gedankens — und der Gedanke für den, der nicht jenseits seines Gegenstandes sey, anerkannt, — und die Schlußfolge die, daß der mit seinem Gedanken identische Gegenstand von der subjectiven Intelligenz nicht, weil sie — die nur bedingt-active und nur selbstständige, — sich die denkende zu seyn weiß, sondern, weil er der denkende ist, als der denkende gedacht wird und werden muß. Nicht ihr verdankt der Gedanke sich, seine Unabhängigkeit von Sub- und Object,

seine unbedingte Macht, und seinen Namen, sondern aus ihm, in der Identität mit seinem Gegenstande, ist ihr das Seyn ihrer selbst, die Gewißheit ihrer selbst, das Denken und der Vorzug vor der nur lebenden Subjectivität, geworden, ihn zu haben, und ihn, der sich nennt, zu benennen. Auch ist nicht sie, noch das Bewußtseyn überhaupt, und weder das Daseyn, noch das Leben im Daseyn, sondern er selbst das Element, das ihn enthält.

Wird also von ihr, die ihn für das Princip ihrer selbst und der Religion anerkennt, für die Erkenntniß seines Namens auf dessen Verhältniß zu ihm reflectirt, so ist, indem sie denselben, der ihn — von ihm, der sich mit ihm bezeichnet, unterscheidet, diese Erkenntniß die des Namens, der, in der Identität mit dem Gedanken, von dem Gedanken, — wie die des Gedankens, der, in der Identität mit dem Namen, von dem Namen sich selbst unterscheidet. Die Selbstunterscheidung beider von einander, in ihrer Identität mit einander ist der Grund, daß sie den einen vom andern unterscheidet, und nur, wenn sie auf das Verhältniß beider blos zu ihr selbst reflectirt, kann sie meinen, der Unterschied gehe der Identität vorher, und sey, wie auch diese, in ihr selbst gegründet.

Nicht diese Meinung des Subjects, noch die, daß es das Princip des Gedankens und des ihn bezeichnenden Namens, sondern die Erkenntniß, daß er, wie das Princip seiner selbst und seines Namens, eben so das der Identität seiner mit — und des Unterschiedes seiner von diesem sey, ist die seiner, seines Gegenstandes und Namens, oder die Gottes würdige, und heißt's von ihr zugleich, sie sey des Menschen würdig, so ist's, weil er mittelst der Abstraction von sich, die das animalische Subject nicht, aber das persönliche vermag, zu ihr gelangt.

Das Wort, als Name des unabhängigen Gedankens, hat ihn, wie er sich selbst zum Princip, und in der Identität mit ihm, die Dignität, die er hat; sie verliert der

Name eben so wenig dadurch, daß ihn der Gedanke von sich unterscheidet, und er zu jedem Namen, den diesem die Menschen geben, — wie dieser, der unbedingte, die seinige dadurch, daß die persönliche Subjectivität seiner theilhaftig, und er die Bedingung für ihre Erkenntniß seines Gegenstandes wird. Reflectirt nun, aus irgend einer Veranlassung, die subjective Intelligenz auf den Namen, so vermag sie das nur, indem sie ihn denkt, also nicht ohne ihren Gedanken desselben, und unterscheidet sie ihn von dem Gedanken, den er bezeichnet, so ist auch das nur möglich, indem sie diesen denkt, also nicht ohne ihren Gedanken des Gedankens. Für ihre beiden Gedanken gebraucht sie dann wohl den Namen, welcher der Gegenstand des einen dieser beiden ist, z. B. wenn, — indem etwa das Wort: Gott der Name des unbedingten Gedankens ist — in ihrer Reflexion auf dasselbe ihre beiden Gedanken die dieses Namens und des durch ihn bezeichneten Gedankens sind, und sie sodann mittelst des einen, ihn mit eben dem Wort: Gott aussprechend, dasselbe von dem Gedanken, für welchen es der Name, und welcher der Gegenstand ihres andern, vorerst blos mit dem Wort: Gedanke bezeichneten Gedankens ist, unterscheidet; Gott ist das Wort für den Gedanken, aber auch sowohl für meinen Gedanken, dessen Gegenstand er ist, und den es — wie für meinen Gedanken des Worts selbst, das ihn ausspricht; es also, das eine und selbe, hat als Name die dreifache Bestimmung 1) den von Sub- und Object unabhängigen Gedanken, 2) den subjectiven Gedanken, dessen Gegenstand er — und 3) den gleich subjectiven zu bezeichnen, dessen Gegenstand es — das Wort — selbst ist.

Wie dieses Bezeichnen, eben so ist, wenn die persönliche Subjectivität auf den Namen reflectirt, ihr Beziehen desselben auf den Gedanken, dessen Zeichen er ist, ein dreifaches. Entweder nemlich bezieht sie ihn — in der Reflexion auf ihn abstrahirend von sich, — auf den Ge-

genstand des Gedankens, der ihr sich mitgetheilt, und den sie unter einem andern Namen, z. B. als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bereits im Gedächtniß hat, oder — in der Reflexion auf ihn und sich abstrahirend von dem Gedanken des Gegenstandes, als ihr mitgetheiltem, und solche Mittheilung negirend, — auf ihren Gedanken seines Gegenstandes, als den von ihr selbst gemachten, oder — in eben derselben auf ihn abstrahirend von sich und ihrer Unterscheidung des mitgetheilten und seines Gegenstandes, — allein auf den sich der Menschheit mittheilenden und ihr zu Theil gewordenen.

In der ersten Beziehung findet blos ein Namen-Wechsel statt, indem die Vorstellung ist, daß der Gegenstand des unabhängigen Gedankens, in seinem Unterschiede von ihm, sich neben dem bisherigen und vorzugsweise vor ihm, einem gemeinsamen — z. B. Gott der Hebräer, אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים — einen andern und diesen, als Eigennamen — z. B. יְהוָה — — gegeben habe.

In der zweiten dagegen sind es die Gedanken selbst, die mit einander sogar verwechselt werden, indem die Meinung ist, der von der Subjectivität überhaupt unabhängige, aber ihr, als denkender, gewordene Gedanke sey das Erzeugniß eines sich selbst und andere täuschenden Menschen, — die göttliche Offenbarung eine Erfindung denkscheuer Phantasie, und ein Pflegling der Schlauheit, — und nur der von der allgemeinen Menschenvernunft gemachte, und allein aus ihr hervorgebrachte der rechte, und dessen würdig, daß jedermann seiner theilhaftig werde; an ihm habe die Vernunft das permanent logische Subject, und für ihn fordere sie in jeder Sprache einen Namen, der generisch und substantiv, und der, mit ihrer Hülfe, in dieser und jener — die Gottheit, the Deity, la divinité — auch bereits gefunden sey.

In der dritten Beziehung endlich wird von der subjectiven Intelligenz, indem sie den unbedingten und mit

seinem Gegenstande identischen Gedanken denkt, zugleich anerkannt, daß dieses ihr Denken seiner und — seines Namens nicht sie, sondern ihn, den in der Identität mit seinem Gegenstande namhaften Gedanken selbst, zum Princip habe. Als ihr mitgetheilt ist er der in dieser Identität sich selbst von seinem Gegenstande unterscheidende, als von ihr für den ihr mitgetheilten anerkannt, ist er der von ihr gedachte; und wenn dann ihr Gedanke seiner mit dem nemlichen Wort von ihr bezeichnet wird, das ihn bezeichnet, so ist's eben darum, weil der ihrige ihn zu seinem Princip hat, also, ob zwar von ihm, dem Princip, abhängig, doch mit ihm, dem Gedanken, wie er an sich mit seinem Gegenstande, identisch ist. In dieser Beziehung allein können die Menschen mit Wahrheit sagen, ihr Gedanke Gottes und sein Name, — eben das Wort: Gott, oder irgend ein anderes, nur daß es ihn, den unbedingt activen und independenten bezeichne, — sey göttlichen Ursprungs.

So nemlich ist nur nicht der Gedanke, aber das, wessen er sey, ob der meinige oder deinige, ob der eines einzelnen Individuums, oder Volks, oder sogar, ob der aller Menschen, und nur nicht der Name, aber das ganz gleichgültig, daß er Eigenname oder gemeinsamer und substantiver oder adjectiver, in welcher Sprache er dieser oder jener sey, denn der Gedanke, der ihn hat, ist an sich kein logisches Subject und kein Prädicat. Er ist's, der sich, — und den eben darum, weil er sich ausspricht, die Menschen, in ihren verschiedenen Sprachen, mit jedem Wort aussprechen, das ihn in irgend einer Weise und so zu bezeichnen vermag, daß keins von allen an sich entweder ein Eigenname, oder ein gemeinsamer ist; da hingegen nach der Vorstellung, in der ersten Beziehung, der Gegenstand des Gedankens, in seinem Unterschiede von ihm, sich durch irgend einen Menschen, und nach der Meinung, in der zweiten, nur der

Mensch, in seiner Bestimmtheit des Allgemeinen, den Gedanken, und ihn nur als den seinigen ausspricht; wo dann freilich wohl beide, die Vorstellung und die Meinung, ihren tiefern Grund in der Ahnung, daß der Gedanke selbst sich den Namen gebe, haben mögen, und diesen die eine nur auf die Bestimmung des Eigennamens, der einmal gegeben, und fortan, oder ewig derselbe — זֶה־שְׁמִי לְעֹלָם 2 Mos. 3, 15. —, die andere nur auf die des gemeinsamen einschränkt, der zu suchen, und, wenn endlich als der dem Gedanken vollkommen entsprechende gefunden, unveränderlich beizubehalten sey.

Schon damit aber, daß — sey's in der Ahnung und einerseits in der Reflexion des persönlichen Subjects auf irgend ein Object, z. B. auf den brennenden Busch und den Ruf aus ihm, 2 Mos. 3, 2—4., andrerseits in der auf es selbst, und in der Abstraction von jedem Object, oder sey es, mittelst der Abstraction von ihm und diesem, in dem Gedanken — anerkannt ist: er selbst gebe sich seinen Namen, wird auch anerkannt, daß der mit ihm identische Gegenstand, wie der denkende, eben so der sprechende sey. Noch bestimmter indeß wird diese Anerkenntniß, was die Vorstellung betrifft, durch die Reflexion des Subjects auf die Reden, z. B. im alten Testament, mittelst deren der Gegenstand des Gedankens seine Gedanken, Gebote, Rathschlüsse den Menschen geoffenbart habe, und angehend die Meinung, durch seine Reflexion auf es selbst, welches sich, wie denkendes, so auch jedem seiner Gedanken, und zwar am vollkommensten durch's Wort, bezeichnendes zu seyn weiß; indem sie dort aus diesen Reden, hier aus diesem Wissen gefolgert wird. Allein so bestimmt, steht die Anerkenntniß noch im Widerspruch mit dem Gedanken, und seinem Gegenstande, denn sich gründend entweder darauf, daß diese Reden, wie Orakel, einst gehört worden, und noch in der Bibel — zu lesen sind, bleibt sie an die Objectivität, von der er

frei — oder auf die Gewißheit der Intelligenz, daß sie die ihre Gedanken bezeichnende sey, an die Subjectivität geheftet, von der er eben so frei ist.

Gründet sich darauf der Unterschied zwischen Gott und dem stummen Götzen, muß Gott darum, weil er — zu den Vätern — geredet hat, oder weil das denkende Subject auch redendes ist, für den sprechenden anerkannt werden, so ist er dieser aus einer nicht nur seinem Gedanken fremden, sondern sogar über ihn gestellten Autorität, gleichviel ob dieselbe die der Bibel oder der Ichheit sey. Allererst damit hebt sich jener Widerspruch, daß besagte Anerkenntniß allein in und aus dem Gedanken selbst die des persönlichen Subjects wird, dieses mithin, um zu ihr zu gelangen, von sich und allen Orakeln, also auch von der Bibel, wie die Unabhängigkeit des Gedankens fordert, abstrahirt hat. Denn so wird nicht nur gewußt, daß das Wort, als Name an sich — שֵׁם, ὄνομα — das Zeichen des Gedankens, sondern auch, daß dasselbe, als das Wort — הַדָּבָר, ὁ λόγος — selbst der wesenhafte und wirkliche Gegenstand des Gedankens ist, den es als Name bezeichnet, und daß, wenn in der Bibel von dem Namen, der über alle Namen, und von Gott, der das Wort, vom Wort, das bei ihm sey, die Rede ist, die Wahrheit dieser Rede weder in einem Ereigniß, einer Historie, überhaupt im Object, noch im Subject, sondern allein in dem Gedanken, der keins von beiden, und weder durch das eine noch durch das andere bedingt ist, ihren Grund hat, auch die Wissenschaft durch ihn allein so zu reden, ermächtigt ist.

Das nemlich, daß die Menschen, des Gedankens vorerst als bloßer Ahnung, dann aber als des Gedankens selbst, im Unterschied von seinem Gegenstande, theilhaftig werdend, ihm, in der von ihnen wenigstens geahnten Identität mit demselben, irgend einen Namen zu geben ver-

mögen, kömmt daher, daß er selbst, in eben dieser Identität das Wort ist, als welches er sich zum Gegenstande, und welches ihn zum Inhalte hat. Er heißt Gott, Jehova, Allah, ja Brahma, Manithou u. dergl., weil er, indem Gedanke, nicht ohne Namen, sondern, wie jeder, an sich der Name selbst, — und, indem der unbedingt-active und mit seinem Gegenstande — dem Wort — identische, wie das Princip seiner selbst, mithin des Namens, so das des Seyns und Lebens, der Intelligenz und des Willens, und der, das Denken, Wissen und Wollen bedingenden, Sprache ist; *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Statt also daß in Ansehung seiner das Wort — *ὁ λόγος* — gleichgültig sey, hat vielmehr erst aus ihm, dem wirklichen Gegenstande seiner, jeder Name, der ihm gegeben worden oder wird, seinen Gehalt und Werth. Ist der, welcher Gott genannt wird, das Wort — *Θεὸς = ὁ λόγος*, — so hat der Name: Gott die Dignität des Gedankens, den er bezeichnet, und diese aus ihm; sind hingegen beide: Gott und das Wort nur Zeichen, nur zwei Namen für einen und denselben Gedanken und für seinen, noch dazu nicht allein von ihm sich unterscheidenden, sondern auch als jenseits seiner und der Welt gedachten, Gegenstand, so haben sie wie alle Zeichen die Bestimmtheit des Beliebigen und Zufälligen; und wird das zweite für obsolet und unnütz erklärt, so muß auch das erste, gleichviel ob alt oder neu, — ob Jehova oder Gottheit, — dafür erklärt werden. Ist Gott nicht der Logos, heißt er nur so, so heißt er auch nur Gott, und wär's consequent, daß, wenn der Name *λόγος* aufgegeben wird, auch der Name *Θεός* aufgegeben, also die Logomachie damit beendigt werde, daß die Theologie gar nicht anfängt.

IV.

Des unabhängigen Gedankens theilhaftig, in der Abstraction von sich und von der Objectivität ihn für identisch mit seinem Gegenstande anerkennend, und das Wort

als Namen des Gedankens, ja den Gedanken als den Namen selbst wissend, weiß die subjective Intelligenz hiermit zugleich eben den Namen, als den des Gegenstandes, der in der Identität mit dem Gedanken das Princip des Denkens und der Sprache, also selbst der denkende und — redende ist. Der Gedanke als ihr mitgetheilt, und so als der ihrige, ist nicht sein Gegenstand, sondern der sich von ihm unterscheidende, und sie selbst, welcher der eine geworden, ist hiermit keineswegs des andern theilhaftig, jedoch dadurch befähigt, den andern für den anzuerkennen, welcher nicht jenseits des einen, sondern mit ihm identisch sey. Nur mittelst dieser, ihr durch ihre Reflexion auf den einen gewordnen, Anerkenntniß ist ihre Reflexion auf eben denselben für die Erkenntniß seines Namens, zugleich die auf seinen Gegenstand, — eine Reflexion, die der Mensch erst auf der Stufe seiner Religion vermag, auf welcher ihr Element nicht Gefühl, noch vorstellendes, sondern das denkende Bewußtseyn, ihr Inhalt die durch den Glauben vermittelte Erkenntniß, ihr Wirken ein Befreien von der Knechtschaft jeder Art, und ihr Ziel die Freiheit selbst, und mit dieser die Seligkeit, kurz: auf der sie die christliche ist; denn erst auf dieser Stufe ist die subjective Intelligenz, die auf der frühern den mit seinem Gedanken identischen Gegenstand, unter dem Namen: Jehova, Adonai, oder sogar Wort Jehova's u. dergl. nur im Verhältniß zur Welt und zu ihr selbst in ihrer Einzelheit und Allgemeinheit zu denken und anzuerkennen vermochte, in Stand gesetzt, auf sein Verhältniß zu ihm selbst, wär' es auch vordersamst blos für die Erkenntniß seines Namens zu reflectiren.

Bei dieser Reflexion kömmt ihr, schon zu diesem Zweck, jedoch nur, wenn sie dabei von sich und ihren Verhältnissen gänzlich abstrahirt, die Bibel mit der Sentenz: „das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort," höchst erleichternd zu Hilfe. Es ist nemlich das als Name

mit dem Gedanken identische Wort, in seinem Unterschiede von ihm, durch welches der Gedanke sich den Menschen mittheilt, und in dieser Mittheilung jeden — Eigen- oder gemeinsamen — Namen, den sie ihm geben, und mittelst dessen sie ihn, den sich mittheilenden, zu dem ihrigen machen, sich gefallen läßt. An ihm, den sie, wäre er an sich der Namenlose, zu benamen nicht vermöchten, haben sie in allen den Namen, die sie ihm geben, die Bedingung, ja das Mittel, für die Erkenntniß seines Gegenstandes. In jenem biblischen Satz aber: Θεὸς ἦν ὁ λόγος, ist ihnen, wie der Name dieses Gegenstandes, so die Hinweisung auf den Gegenstand selbst gegeben, und wird für sie, — eine so verschiedene Bedeutung z. B. in Bezug auf das Mächtig-, Ewig-, Zufürchten-, Gut-Seyn, oder Schauen das Wort habe, womit von ihnen der Gedanke bezeichnet wird, — der Name seines Gegenstandes, bei der übrigens noch so großen Verschiedenheit ihrer Sprachen, in allen Beziehungen der nemliche — λόγος, דָּבָר, verbum, Wort u. s. w. seyn und bleiben müssen. Ist nun ihre Religion die christliche, und kömmts zum Versuche einer Wissenschaft derselben, so wird, nachdem von der Wissenschaft, damit der Name, den der Gedanke hat, mit welchem sie anhebt, erkannt werde, zuvorderst auf dessen Verhältniß zu ihm reflectirt worden, diese Reflexion, für die Erkenntniß des Namens seines Gegenstandes, nothwendigerweise die auf das Verhältniß des mit dem Gedanken identischen Gegenstandes zu ihm selbst werden, oder: als die auf dieses Verhältniß sich in eben dem Gedanken fortsetzen, und sich, ob zwar ohne den oft erwähnten Bibelspruch möglich, doch mittelst seiner am leichtesten durchführen.

In der Beziehung aber des Namens auf den Gedanken, (unter III.) die hiermit zugleich Beziehung auf den Gegenstand des Gedankens ist, kömmt zu den drei dort genannten Bestimmungen, die das Wort als Name in der Reflexion auf es hat, noch eine vierte hin-

zu, indem die reflectirende Intelligenz an ihm nicht nur das Zeichen

1) des Gedankens, 2) ihres Gedankens desselben, 3) ihres Gedankens seines Namens hat, sondern dasselbe auch

4) als das Wort der Gegenstand des Gedankens selbst und der Name für ihn ist.

War zuvor ihre Aufgabe die: welchen Werth das Wort, als Eigen- oder gemeinsamer, als substantiver oder adjectiver, und endlich als der Name an sich im Verhältniß zu dem unabhängigen Gedanken, den er bezeichnet, angehend sowohl dessen Identität mit — wie dessen Unterschied von seinem Gegenstande, habe, so ist sie nunmehr die, welches der Werth des zu irgend einem Namen, z. B. Θεός oder Gott, gewordnen im Verhältniß eben des Gedankens zu seinem Gegenstande sey. Und eben bei dieser Aufgabe ist, wie bei der vorhergehenden auch, 1) der unabhängige Gedanke gedacht, 2) der Gedanke desselben für den von ihm abhängigen anerkannt und mit dem nemlichen Namen, etwa: Gott, den jener habe, bezeichnet, 3) auch dieser Name gedacht, und hat der Gedanke des Namens das nemliche Wort zu seinem Zeichen; 4) aber ist, wie bei der frühern nicht, auch der Gegenstand des unabhängigen Gedankens als solcher gedacht, und, indem gedacht, etwa mit dem Namen, den ihm die Bibel gibt, und der das Wort, ὁ λόγος, als der Gegenstand selbst ist, genannt. Die Aufgabe selbst stellt sich also in die Frage: welchen Werth haben, abgesehen von dem persönlichen Subject und seinen Denk- und Wort-Bestimmungen, die Namen: Gott und das Wort im Verhältniß des unbedingtactiven Gedankens zu seinem Gegenstande?

Gleich unabhängig von der Sub- und Objectivität hat keiner von beiden — Gedanke und Gegenstand — den andern auffer sich, und ist somit das Verhältniß beider zu einander das eines jeden zu ihm selbst; aber beide und ihre Namen werden von dem fragenden Subject gedacht,

und durch seine Gedanken bedingt sich die Reflexion auf dies Verhältniß, zur Beantwortung der Frage. Den subjectiven Gedanken des einen und den seines Namens, wenn dieser das Wort: Gott ist, bezeichnet eben das Wort: Gott, den des andern, und den des seinigen, welcher das Wort als solches ist, eben der Name: Wort oder Logos. Die Beantwortung der Frage nach dem an und für sich logischen Werthe beider Namen kann daher nur gelingen, wenn zwischen ihnen, wie sie, jeder einen subjectiven, — und zwischen ihnen, wie sie, der eine den unbedingt-activen Gedanken, der andere dessen Gegenstand bezeichnen, unterschieden, und in der Reflexion auf das Verhältniß des letztern zum unbedingt-activen Gedanken, d. i. zu ihm selbst, oder dieses Gedankens zu seinem Gegenstande, d. i. eben so zu ihm selbst, von den, diese Reflexion blos bedingenden, subjectiven Gedanken beider abstrahirt wird. Darnach nemlich ist, so interessant sie mir sonst etwa sey, nicht die Frage, welchen Werth die Namen: Gott und das Wort, als Zeichen meiner Gedanken, sondern darnach, welchen sie, der eine — Θεός, — als das des von mir gedachten, aber zugleich von meinem Denken und der Objectivität unabhängigen, der andere — ὁ λόγος, — als das für den von mir gedachten, aber eben so von beidem, von mir und dem Object, unabhängigen Gegenstand des unbedingt-activen Gedankens, und — als der mit demselben identische Gegenstand selbst — haben.

Der Gedanke, in seiner unbedingten Activität und in seiner Unabhängigkeit von Ob- und Subject das Princip seiner selbst, ist sich selbst der Gegenstand, und der Werth sowohl des mit ihm, dem Princip, wie des mit ihm, dem Gegenstande, identischen Namens ist der absolute; die Dignität des einen, der des Gedankens gleich, dessen Gegenstand das Seyn als das Denken zu seinem Wesen — und die des andern, der des Gegenstandes gleich, der den Gedanken zu seinem Inhalte

hat, und deſſen Wirklichkeit das Denken als das Seyn iſt, iſt die eine und ſelbe. Dagegen hat eben das Wort, als Name für meinen Gedanken des unabhängigen Gedankens, und das, als Name für meinen Gedanken ſeines Gegenſtandes einen nur relativen Werth, d. i. einen ſolchen, der, obgleich ihm weder aus mir, dem blos ſelbſtſtändigen Subject, noch aus der Bibel und ihrem Text, einem Object, ſondern allein aus dem unabhängigen Gedanken ſelbſt geworden, doch nur in Relation zu der Dignität ſeines und des Namens ſeines Gegenſtandes ein wahrhafter Werth iſt. Hier nun für beſagte Frage von dieſem relativen Werthe zwar abgeſehen, kann doch dieſelbe auch nur mittelſt der, durch den Gedanken ſelbſt, der ſich der ſubjectiven Intelligenz mitgetheilt hat, angeregten Reflexion auf ihn, als das Princip ſeiner ſelbſt, beantwortet werden. Sagen wir: er, der, — indem das Princip ſeiner, — der Name ſelbſt iſt, den er ſich gibt, oder: er, der, als daſſelbe, ſich den Namen gibt, welcher er ſelbſt iſt, hat ſich zu ſeinem Gegenſtande, ſo enthält ſolche Rede freilich unſere Gedanken ſeiner, des Princips, Namens ꝛc., allein mit ihnen iſt es doch, — wir müßten denn jeder ſich intereſſanter ſeyn, als er uns, — weder um ſie, noch um uns, ſondern in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, um die Erkenntniß ſeines Namens zu thun. Und heißt es von dieſem,

> er ſey das Wort, als welches der ſich den Menſchen mittheilende Gedanke ſich ſelbſt ausſpreche,

ſo iſt damit geſagt, daß er, der ſich der Gegenſtand iſt, als dieſer ſich, den activen, d. i. denkenden, zum Princip habe, und, indem der Gegenſtand ſeiner, als der denkende der wirkliche, ὁ λόγος, ſey. Wohl könnte es, ſtatt deſſen, heißen,

> der Gedanke, als Princip ſeiner, ſey das Urbild, ὁ ἀρχέτυπος, und als Gegenſtand ſeiner, das Ab- oder Ebenbild, ὁ ἔκτυπος,

allein dieſe Vorſtellungsweiſe würde ſich auf ein Sehen,

höchstens Anschauen, welches beides noch kein Denken ist, beziehen, und irgend einen vorgestellten Gott, nebst seinem Conterfey gleichen Inhalts mit ihm, also einen Abgott oder — deren zwei, und ihre Eigen- oder Beinamen herbeiführen; da hingegen die Vorstellung in dem Satze: der Name ist das Wort, als welches der Gedanke sich ausspricht, eine Beziehung auf den Gedanken selbst in seinem Verhältniß zu ihm hat, und aus der, durch ihn angeregten, Reflexion auf dies Verhältniß die Imagination, wie die Sensation, möglichst abhält, denn Sprechen ist Denken; beim Wort als solchem vergeht dem Menschen, wo nicht Hören und Sehen, doch das Sehen, auch heißt es ja sogar, wenn ein Bild seinem Originale gleicht, es entspreche ihm. Die Vorstellung, allerdings mit Rücksicht auf die biblische Lehre vom Logos gewählt, und diese Lehre selbst, nebst allen den Reden, welche in der heiligen Schrift, als von Gott gesprochen, berichtet werden, hat ihre Rechtfertigung einzig und allein in dem unabhängigen Gedanken; er begründet sie und ihre Autorität, nicht aber sie ihn und die seinige.

Der Name, den er, als das Princip seiner, sich giebt, und der er, als der Gedanke, selbst ist, vermittelt seine, des Gedankens, Mittheilung an die Menschen, und das, daß sie, seiner theilhaftig werdend, ihm in ihren verschiedenen Sprachen irgend einen Namen geben; er läßt sich herab, jeder Name zu seyn, mit dem sie ihn aussprechen, und sogar der Name: Kutka bei den Kamtschatalen, (s. Steller) bezeichnend ihre Ahnung des Welturhebers, der, wie sie meinen, ziemlich einfältig, und dessen Werk, die Welt, eben darum schlecht gerathen sey, ist schon ein Anklang an den, mit dem unbedingt-activen Gedanken identischen. Heißt es aber, es sey der Gedanke, als das Wort, welcher — oder: das Wort, als er, das sich der denkfähigen Subjectivität mittheile, so ist damit auf die eben genannte Vermittlung hingewiesen. Das Wort

nemlich als der sich mittheilende Gedanke, ist nicht dessen Gegenstand, sondern nur der Name, und dieser ein verschiedner: אל, Θεός u. dgl., und der als das Wort, d. i. als Name sich mittheilende Gedanke ist für die Intelligenz, der er zu Theil wird, nur Gedanke, noch nicht der Inhalt seines Gegenstandes, ihr ist daher auch möglich, daß sie die Erkennbarkeit seines Gegenstandes bezweifle, oder sogar leugne.

Den Namen nimmt und — giebt sie, wie es ihre Denk-Bestimmungen, die Kategorien, mit sich bringen; und reflectirt sie auf ihn in seinem Verhältniß zu ihr und diesen, so kann sie nicht anders, als ihn für einen gemeinsamen und substantiven, und den durch ihn bezeichneten Gedanken für das permanent logische Subject anerkennen. Gesellt sich aber zu ihm, wie in dem Satze: Gott war das Wort, der Name: Wort, so muß dieser von ihr, wenn sie auf ihn in demselben Verhältniß zu ihr reflectirt, entweder für gleichbedeutend mit dem Namen: Gott, oder für einen adjectiven, und für das Zeichen eines Prädicats gehalten werden, welches der Gedanke einer Eigenschaft sey, die, nebst andern, der von ihr bei dem Namen Gott gedachte Gegenstand habe. Daß der Name: Wort nicht nur dieser, sondern vielmehr ein ganz Anderes, — daß er der wirkliche Gegenstand des mit dem Namen: Gott bezeichneten Gedankens, und erst darum Name sey, kann sie nicht glauben, — also nicht erkennen. Zu diesem Glauben, und zur Erkenntniß in ihm ist erforderlich, daß sie durch den Gedanken, seiner theilhaftig, und von seinem Verhältniß zu ihr abstrahirend, sich bestimmen lasse, allein in ihm auf sein Verhältniß zu seinem Gegenstande zu reflectiren. Reflectirt sie auf dasselbe, so wird ihr aus dem Gedanken, der nicht ihr Inhalt, — Gott nicht = Ich, — sondern der seines Gegenstandes ist, — Θεὸς = ὁ λόγος — die Anerkenntniß, daß der Gegenstand, ὁ λόγος, es ist, durch den ihr sein Inhalt,

der Gedanke, mitgetheilt, — und der mit dem Inhalt identische Name, (jedes ihn bezeichnende Wort, z. E. Θεός) mittelst dessen sie des Inhalts, also des Gedankens, theilhaftig worden sey; Gott war das Wort, und, weil dasselbe, konnte die Welt zu seyn, der Mensch zu leben und zu denken anfangen, und der an sich mit dem Namen identische Gedanke, den es enthält, in dem Namen: Gott u. dgl. der seinige werden.

Dieser Anerkenntniß verknüpft sich sofort die andre, daß der Name: Wort kein adjectiver und der Name: Gott kein substantiver, also auch nicht jener das Zeichen für den Gedanken, als Prädicat, dieser das für ihn, als Subject, und daß ferner nicht — wie etwa beim kategorischen Urtheil — der durch den Namen: Wort bezeichnete Gedanke mit dem durch das Wort: Gott bezeichneten identisch, oder doch nebst andern in ihm, wie ein Prädicat in seinem Subject, enthalten sey, sondern daß vielmehr umgekehrt der das Wort oder ὁ λόγος genannte, indem er der Gegenstand selbst, — den mit dem Namen: Gott ausgesprochnen, dessen Gegenstand er ist, zu seinem Inhalte, und in diesem Verhältniß Gottes zum Logos weder die substantive und adjective Bestimmung der Namen, noch die logische Beziehung der Gedanken, als Subjects und Prädicats, auf einander, eine Anwendung, das persönliche Subject aber, beide aus einander haltend und fixirend, keine Autorität habe. Und eben hiermit wird diese andre Anerkenntniß zu der,

daß jede, in dem Gedanken, als dem Princip seiner selbst, und aus ihm erkennbare Bestimmtheit seiner zugleich die seines Gegenstandes — eine seiner Eigenschaften, — aber auch, daß keine derselben ein Accidenz oder Attribut, welches den Gegenstand zur Substanz und keine ein Prädicat, das den Gedanken zum Subject habe, sondern jede vielmehr, die Verstandes- oder die denkende- die Willens-Macht ꝛc., der den Gedanken ent-

haltende Gegenstand selbst, — und also in der Wissenschaft, deren Princip der mit dem Namen Gott bezeichnete Gedanke ist, eine Lehre, wie von dem Wesen und der Wirklichkeit — eben so von den Eigenschaften seines Gegenstandes, enthaltend die aus seinem Gedanken sich hervorbringenden Erkenntnisse derselben, mithin die Erkenntniß des Gegenstandes selbst möglich sey.

V.

Der Gedanke, sich der Gegenstand, unterscheidet das, als Namen mit ihm identische, Wort von sich, und theilt mittelst seiner sich, den Gedanken, der Menschheit, für ihre Erkenntniß seines Gegenstandes, mit; der Gegenstand, das Wort, als solches, oder: ὁ λόγος, hat den Gedanken, der an sich der Name selbst, und irgend ein Name — ὁ Θεός — ist, zum Inhalte, und ist, wie er mit dem Gegenstande, — Θεός = ὁ λόγος —, so mit ihm, dem Gedanken oder Namen identisch, — ὁ λόγος = Θεός. — Eben darum konnte oben gesagt werden, es sey das in der Identität mit dem Gedanken von ihm unterschiedene, gleich ihm active und independente Wort, welches ihn, als sich ausspreche. Daß die Kirche das Wort als ihn ausspricht, ist, selbst wenn sie ihre Sentenz: der Logos ist Gott, aus der Bibel und deren Sprüchen auf's gründlichste abzuleiten vermöchte, allerdings so wenig ein Beweis für die Wahrheit dieser Sentenz, wie das, daß die persönliche Subjectivität, im Verhältniß zu ihr selbst, den mit dem Wort: Gottheit bezeichneten Gedanken, als durch sie selbst hervorgebrachten, und so als den ihrigen ausspricht, die Wahrheit des Gegentheils derselben, etwa in der Versichrung: der Gedanke ist kein Prädicat, und das Wort für ihn kein adjectives, beweis't. Aber es darf, daß der Gegenstand des Gedankens ihn zum Inhalt habe, — Θεὸς = ὁ λόγος, — aus ihm, dem Gedanken in seiner Activität und Unabhängigkeit nur anerkannt seyn, so beweis't sich die Assertion: ὁ λόγος = Θεός, — als eine Erkenntniß, mithin als

Wahrheit, eben aus ihm von selbst, und ist sie zugleich, mittelst der Reflexion allein auf ihn, bewiesen, ohne daß jedoch die Ichheit zu dieser Anerkenntniß und Reflexion genöthigt, und ihr die Wahrheit, die nicht, wie die Kategorie, wenn sie Gedanken und Namen fixirt, Fesseln anlegt, sondern abnimmt, aufgezwungen wird.

War nun schon in dem Satze: „der Name ist das Wort, als welches der Gedanke sich ausspricht," die Vorstellung nicht zu verkennen, so verleugnet sie sich noch weniger in dem:

„das vom Gedanken durch ihn und sich unterschiedne Wort als solches ist es, welches, in der Identität mit ihm, ihn als sich ausspricht."

Doch ist sie auch in diesem Satze mit Rücksicht auf die biblische Lehre gewählt, die, des Worts neben oder außer Gott, also im Unterschied von ihm, gedenkend, — „das Wort war bei Gott" — nicht unterläßt, zugleich seine Identität mit ihm auszusagen, — „und Gott war das Wort." Beide aber, diese biblische Hinweisung auf das Wort, welches Gott selbst sey, und die auf sie sich beziehende Vorstellung sind in dem Verhältniß des Gegenstandes zum unbedingt-activen Gedanken, dessen Gegenstand er ist, und den er enthält, wie sich, mittelst des aus dem Gedanken auf dasselbe gerichteten, Denkens erweis't, gegründet und haben darin ihre Wahrheit.

Der Gedanke nemlich ist — wie die subjective Intelligenz, von ihren Anschauungen und Bildern, und von den Gedanken, als den ihrigen abstrahirend, und allein auf ihn, dessen sie theilhaftig worden, reflectirend, aus ihm allein anerkennt, — darin der von Sub- und Object unabhängige, daß er, der sich zum Princip seiner selbst hat, weder als der, welcher das Princip — sich auf sich, als den, dessen Princip er ist, noch als der, dessen Princip er — sich auf sich, als den, der das Princip ist, bezieht, sondern diese Beziehungsweise dem überläßt, der ihrer, damit er denkendes Subject, und so das Princip seiner,

des gedachten Objects sey, also zu seiner Verwirklichung bedarf, und, indem der verwirklichte, sich als das Ich, ihn, wenn seiner theilhaftig, als Gott ausspricht. Er, = θεός, activ, also denkend, aber unabhängig, ist nicht, wie der, gleich ihm active, also denkende, aber nur selbstständige (= Ich) sich als gedachter, sondern als denkender der Gegenstand; und es unterscheidet sich weder von ihm, dem denkenden Gedanken, der denkende, aber unabhängige Gegenstand = ὁ λόγος, noch von diesem er = θεός — wie der denkende, aber nur selbstständige Gegenstand, = das Du, von dem denkenden Gedanken, welcher sich der gedachte = das Ich, und welchem der denkende Gegenstand ein andrer, als er sich, nemlich das Du ist, oder dieser von ihm, — in der Weise, daß die Identität beider eine nur relative, und der Unterschied fixirt — sondern so, daß sie absolut, und der Unterschied keine Duplicität ist; Du und Ich, Ich und Du, aber nicht: der Logos und Gott, Gott und der Logos, sondern der Logos = Gott, Gott = der Logos.

Hatte nun die Erkenntniß dieser Identität auf der einen Seite, — bei dem Satze: θεὸς = ὁ λόγος — die oben ausgesprochne Anerkenntniß, daß an sich der Name: Wort kein adjectiver und der Name: Gott kein substantiver sey ꝛc., zur Folge, so folgt jetzt aus ihr, indem sie die eben derselben auf der andern — bei dem Satze: ὁ λόγος = θεός — ist, die, daß an sich weder der Name: Gott ein adjectiver, und der durch ihn bezeichnete Gedanke ein Prädicat, noch der Name: Wort ein substantiver, und der durch ihn bezeichnete das Subject, — und wird gleicherweise aus ihr, indem sie die Erkenntniß der absoluten Identität sowohl auf der einen, wie auf der andern Seite ist, anerkannt, daß an sich keiner von beiden Namen ein substantiver — aber auch, daß keiner ein adjectiver — und daß an sich keiner von beiden Gedanken, für welche sie die Namen sind, Subject — aber auch daß keiner ein Prädicat sey.

Die Sätze: 1) Gott ist das Wort, 2) das Wort ist Gott, sind Urtheile; die Namen und Gedanken in beiden sind dieselben, aber ihre grammatische und logische Beziehung in dem einen ist die der im andern, und diese die der in dem einen entgegengesetzte; in ihr sagt jedes von beiden die Unwahrheit des andern aus. Beide unwahr, jedoch in dem Namen: Gott beide auf den Grund-Gedanken hinweisend, enthalten sie an das seiner theilhaftig wordne, und gegen ihn nur nicht gleichgültige, Ich die Anforderung, ihn, da das Beharren bei ihnen, als Urtheilen, ein sich in der Unwahrheit Hin- und Herbewegen ist, für den, der er ist, — für den Inhalt seines Gegenstandes, — und, in seiner Mittheilung an es, für die Bedingung der Möglichkeit anzuerkennen, daß es zur Erkenntniß seines Gegenstandes gelange. Ist diese Möglichkeit anerkannt, so hat damit die Erkenntniß selbst schon angefangen, und bedarf es, da das Anerkennen zugleich ein Abstrahiren von der persönlichen Subjectivität und ihren Denk- und Wort-Bestimmungen ist, zur Logik der Namen für den Gedanken und seinen Gegenstand, blos dieses Anfangs der Erkenntniß selbst. Er ist, von dem Gedanken aus, die Negation der Beziehung beider Namen auf Subject und Prädicat, und die Position einerseits der Beziehung des einen — des Namens: Gott — auf den Gedanken, als den in seinem Gegenstande enthaltenen, und dessen Erkenntniß bedingenden, andrerseits der des andern — des Namens: Wort, — auf den Gegenstand des Gedankens, als den, dessen Princip der Gedanke, und dessen Erkenntniß durch ihn, in der Mittheilung seiner an die Menschen, bedingt ist.

Beide, als Gott und das Wort bezeichnete, Gedanken sind nicht, wie der als Ich sich aussprechende, und der von ihm als Du bezeichnete, zwei logische Subjecte — mit gleichen oder verschiednen Prädicaten, — und nicht zwei Prädicate eines dritten, etwa unter dem

Namen des Sohns, wie wenn zu sagen wäre: der Sohn ist Gott und das Wort; auch ist keiner von beiden das Prädicat des andern, oder das Subject für den andern; weder Gott das Wort, noch das Wort Gott. Ueberhaupt sind beide keine bloße Gedanken, noch solche, denen das Ich, — wär's sogar das Johanneische — einen Inhalt gebe, oder die nur es, gleichviel woher, habe, bename, dem Du communicire, und über die von ihm nach seinem Verhältniß, Bedürfniß oder Wohlgefallen verfügt werde. Es hat vielmehr der eine sich selbst, als den andern zum wirklichen Gegenstande, und dieser — kein Gedanke, sondern der Gegenstand — den einen — ihn, den Gedanken — zum Inhalte, und es ist eben hiermit die Mittheilung des einen an die subjective Intelligenz zugleich für sie die Hinweisung auf den andern. An ihn durch den einen gewiesen, kömmt sie vorderſamst dazu, daß er von ihr gedacht, und das Wort — הַדָּבָר, ὁ λόγος — genannt wird, sodann aber in fortgesetzter Abstraction von sich, zu der Anerkenntniß, daß er der Gegenstand seines, — des in ihm enthaltenen, und Jehova, Gott u. dgl. genannten — Gedankens, und sie allein durch ihn befähigt sey, ihn zu denken und zu nennen; ohne Gott im Wort ist das Wort ein von der persönlichen Subjectivität gemachtes, und Gegenstand blos ihres Gedankens, und ohne das Wort als solches ist dasselbe als Name: Gott ꝛc. bei aller Ehrfurcht vor ihm, ein haltungsloser Name, und der durch ihn bezeichnete Gedanke ein subjectiver, für welchen der Gegenstand gesucht, aber nie und nirgends gefunden wird.

Die ersten Versuche indeß das für absolut anerkannte Verhältniß Gottes zum Wort, des Wortes zu ihm wissenschaftlich zu erforschen, gingen noch von dem Wahne der durch beide Namen bezeichneten Gedanken, als logischer Subjecte aus, und standen unter der Herrschaft des Urtheils. Die Unbedingtheit beider, und ihre Unab-

hängigkeit von der Sub- und Objectivität wurde wohl geahnet, auch der eine für das Princip des andern anerkannt, dieser aber für den, welchen der eine enthalte, und dessen Princip er eben darum sey, weil er ihn zu seinem Inhalte habe, gehalten, so entstanden die Vorstellungen von dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, ja von ihm, als dem θεὸς δεύτερος. Was ihnen ein Bestehen gab, war theils der vornehmlich im Herkommen, in der Reminiscenz und im Gebrauch befestigte Respect vor dem Wort יְהוָה oder Θεός, besonders als Eigenname, theils auf der einen Seite der als logisches Subject fixirte Gedanke, den dasselbe — und auf der andern der als eben solches fest gehaltne, den der Name λόγος bezeichnet, vor allem aber das, daß die geahnte Unbedingtheit des einen, bei dem traditionellen Respect vor seinem Namen, als dem zugleich seines, jenseits der Welt und Menschheit gedachten, Gegenstandes, — er der ewigseyende, Jehova, der Schöpfer Himmels und der Erde ꝛc. — die, das Verhältniß des andern zu ihm, dem einen betrachtende, Intelligenz abhielt, ihn für den anzuerkennen, der, sich den Menschen mittheilend, die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntniß seines Gegenstandes sey; wie wenn die Unbedingtheit dadurch, daß sie sich zur Bedingung macht, und als diese im Bedingten aufhebt, zur Bedingtheit selbst, d. i. als die Unbedingtheit vernichtet werde, oder der Gedanke Gottes damit, daß er der unsrige, und für uns das Mittel zur Erkenntniß Gottes wird, aufhöre, der seinige zu seyn.

In ihm, dem seinigen, hebt vielmehr, indem er der unsrige wird, unsre Erkenntniß des Gegenstandes an, welcher er sich selbst ist, und der — ὁ λόγος — ihn zu seinem Inhalte hat. Sollen also in der beginnenden Erkenntniß die eben berührten Vorstellungen, jedoch mit Ausnahme der eines θεὸς δεύτερος, in welcher der Gedanke als logisches Subject sogar numerisch fixirt ist, und die schon im Urtheil sich vernichtet, beibehalten wer-

den, so wird, statt daß alsbald auf das Wort, als welches der mit dem Namen Gott bezeichnete Gedanke — er, der an sich kein logisches Subject ist, — sich zum Gegenstande hat, im Verhältniß zu ihm reflectirt werde, vordersamst auf ihn im Verhältniß zu dem, mit dem Namen Wort bezeichneten, der eben so wenig an sich ein Subject, sondern der Gegenstand, und zwar nicht unseres, sondern seines Gedankens ist, zu reflectiren, und nicht vom Wort oder Logos, sondern von Gott zu sagen seyn, er sey ἐνδιάθετος und προφορικός, und er werde nicht darum, weil er den Logos enthalte, für dessen Princip, sondern darum, weil er das Princip desselben sey, als der anerkannt, den der Logos zum Inhalt habe.

Wie nemlich der Satz: Gott ist das Wort, die Meinung zuläßt, daß er von den Menschen als dasselbe — so begünstigt der: das Wort ist Gott, die, daß es von ihnen als Gott nur vorgestellt werde. Gegen beide sind die Vorstellungen des Endiathetischen und Prophorischen gerichtet, richten jedoch als Prädicate des mit dem Namen Logos bezeichneten Gedankens nichts gegen sie aus, denn der Entstehungsgrund beider — eben der Wahn, daß der Name Gott ein an sich substantiver, und der Gedanke, den er bezeichnet, das permanent logische Subject sey, — ist auch und zwar gedoppelter Weise der ihrige, indem die Gedanken in den Namen: Gott und Logos an sich zwei logische Subjecte seyn sollen. Wird aber statt dessen den besagten Vorstellungen, und zwar aus dem der Intelligenz mitgetheilten Gedanken Gottes selbst, von ihr eine Beziehung auf das absolute Verhältniß seiner, des Gedankens, zu ihm, seinem Gegenstande gegeben, so begegnet diese wenigstens darin, daß sie kein logisches Subject, geschweige deren zwei voraus setzt, sowohl der Meinung, Gott werde als das Wort, — wie der, es werde als er nur vorgestellt, und vernünftig sey der Mensch, der in seinem Glauben sich solcher Imaginationen enthalte. Allein auch diese Bezie-

hung hat sich noch nicht ganz vom Urtheil befreiet, und kann daher leicht mit der zweier Prädicate auf ihr Subject verwechselt werden; denn die Vorstellung des in dem Logos — und die des als derselbe Gesetztseyn — προφορικός — geben den Schein zweier Bestimmtheiten, welche der mit seinem Gegenstande identische Gedanke = θεός habe, und deren jede von der andern und von ihm, — θεός bestimmt als ἐνδιάθετος und προφορικός, — wie ein Prädicat von dem andern, und jedes für sich von seinem Subjecte, verschieden sey. Selbst die Rede von dem Gedanken, der sich zum Gegenstande — θεός = ὁ λόγος — und dessen Gegenstand ihn zum Inhalt habe, — ὁ λόγος = θεός — kann diesen Schein nicht ganz vermeiden, denn die Beziehung des Gegenstandes auf den Gedanken, und des Inhalts auf den Gegenstand erinnert immer noch an das Urtheil. Am weitesten von diesem — und seiner Unwahrheit entfernt sich wohl, — bis endlich nach dem Kanon: simplex sigillum veri, der einfach adäquate Ausdruck für die wissenschaftliche Erkenntniß des absoluten Verhältnisses Gottes zu ihm selbst im Gedanken und Namen gefunden seyn wird, — die oben gewagte Darstellung, auf's kürzeste in dem Satze: Gott spricht sich als das Wort, und das Wort ihn als sich aus. Denn hiermit wird das Ich, reflectirend auf Gott und das Wort, an die unbedingte Activität erinnert, die nicht das Prädicat des Gedankens, sondern er selbst, und als die er nicht logisches Subject, sondern der sich, in der Identität mit sich, von sich unterscheidende, = ὁ λόγος und in der Unterscheidung seiner von sich der mit sich identische = ὁ θεός ist; das Wort, welches — mit der Schrift zu reden — im Anfange und bei Gott, d. i. er selbst war, hört, mit welchem Namen er genannt, und was bei seinem Namen gedacht werde, nicht auf, Gott selbst — und er, der das Wort war, hört, sey die Meinung der Menschen über dasselbe eine noch so verschiedne, nicht auf, das Wort selbst zu seyn. Spricht

also die Kirche in der Sentenz: das Wort ist Gott, dasselbe als ihn aus, so geschieht's, weil das Wort selbst, und nicht das Ich, noch das All, oder Universum, ihn als sich ausspricht, und ist die Wahrheit und Autorität ihres Ausspruchs die seinige.

Gott im Wort — das Wort als Gott erkannt, so ist dasselbe für die das Leben zum Selbsterfinden der Sprache befähigende Macht anerkannt. Zum denkenden macht sich das animalische Subject mittelst der Sprache, und zum sprechenden mittelst seiner Vorstellungen, indem von ihm, ihrer rein zeitlichen Natur zufolge und gemäß, für sie nicht Bilder, sondern Wörter, als Zeichen producirt werden. Reflectirt die Subjectivität, zur denkenden — d. i. zur Ichheit — und mit dem Namen: Gott des Gedankens, den er bezeichnet, also seiner im Wort, nicht im Bilde, sich bewußt worden, auf ihn, auf seinen, von ihr gedachten Gegenstand, und auf seinen und dessen Namen, und weiß sie dabei zugleich sich, als Gedächtniß die den Namen, wie die Sprache überhaupt —, als Vernunft die den Gedanken erschaffende und erhaltende Macht, und die seinen Gegenstand denkende zu seyn, so muß ja wohl, wenn sie auf den Namen, Gedanken und Gegenstand im Verhältniß zu ihr selbst reflectirt, und für ihre Zwecke an dem bloßen Gedacht- und Benamtseyn des Gegenstandes nicht genug hat, dieser von ihr aus dem Grunde, daß sie sich als die denkende und der Sprache mächtig weiß, für den denkenden und zugleich für den anerkannt werden, dessen sich äußerndes Denken als ein Sprechen vorzustellen, die Vernunft selbst gestatte. Hat sie dabei, indem ihr Gott von ihr als der Schöpfer der Welt gedacht wird, auf das Gesetz, die Ordnung und Zweckmäßigkeit der von ihm erschaffnen Welt reflectirt, so ist dadurch im Grunde ihrer Anerkenntniß nichts geändert; er bleibt derselbe, denn nur sich weiß sie als die denkende, und die Welt, als die nur von ihr gedachte oder erkannte. Somit würde

freilich weder zu sagen seyn: der Mensch ist nach dem Bilde Gottes — noch: Gott ist nach dem Bilde des Menschen — wohl aber: er ist nach dessen Gedanken und Wort erschaffen, indem die Schmach des Gedankenlosen und Stummen — die des Götzen — durch das Denken und Sprechen eben des Menschen von ihm genommen sey.

Aber was ist's doch mit der den Gedanken und die Sprache erschaffenden Macht, wenn das persönliche Subject bei dieser Frage, statt, wie es im Verhältniß zu ihm selbst muß, bei ihr auf sich zu reflectiren, in seinem Verhältniß zu dem unbedingt activen Gedanken, der ihm geworden, von sich abstrahirt, und allein aus ihm sein Denken auf ihn richtet? Das ist's, daß es, mittelst seiner zur Erkenntniß des Gegenstandes, der ihn enthält, und durch den es seiner theilhaftig worden, als des denkenden gebracht, diese Macht für in ihm, dem denkenden, gegründet anerkennt; das Wort ist Gott, und, indem er, die Negation des Nichts, — oder: das Princip der Macht des sich selbst producirenden Daseyns, Lebens und Bewußtseyns; er spricht zu dem, das nicht ist, werde, sey und nenne und erkenne dich und mich! — ist das Wort nicht Gott, so kömmt der Mensch nicht zum Worte.

Hiermit nun hat sich aus dem unbedingten, die Erkenntniß seines Gegenstandes für uns bedingenden Gedanken die Frage nach dem Werthe der Namen: Gott und Wort beantwortet. Der Name des Gedankens ist selbst der Gedanke, also, wie er, von Sub- und Object unabhängig; der Name: des Gegenstandes ist selbst der Gegenstand; das Verhältniß beider, des Gedankens und seines Gegenstandes, zu einander ist das absolute. Die Namen beider, im Unterschiede von ihnen, Producte der subjectiven Intelligenz, — der eine als der des ihr mitgetheilten Gedankens, der andre als der seines ihr erkennbaren Gegenstandes — sind nach dem Unterschiede der Be-

stimmungen, die sie, empfindend, vorstellend, denkend, sich gegeben hat, und was insbesondre den des Gegenstandes betrifft, wenigstens nach Verschiedenheit der Sprachen, deren Schöpferin sie ist, verschieden. Ihr Werth — der beider Namen — in Bezug auf das absolute Verhältniß des unabhängigen Gedankens zu seinem Gegenstande, des Gegenstandes zu ihm, also seiner zu ihm selbst, ist, wie oben bemerkt worden, ein relativer, — im Verhältniß des nur selbstständigen Subjects, das sie giebt, zu ihm, das ihrer sich bedient, kein Werth, sondern blos ein, und zwar veränderlicher Preis: verba valent, ut nummi. — Ihre Verehrung in Bezug auf das absolute Verhältniß ist erkennend und frei, im relativen erheuchelt und knechtisch, dort ein den Namen in der Erkenntniß dessen, den er bezeichnet, und der Erkenntniß wegen, — hier ein ihn in der erlogenen und vorgelogenen Unerforschlichkeit desselben, und seiner herkömmlichen Autorität wegen Preisen; dort Andacht, hier zwar nicht Bilder- und Hand-, aber Namen- und Mauldienst.

Uebrigens steht die Frage nach dem logischen Werthe des Namens, den der unabhängige Gedanke sich, und den ihm, seiner theilhaftig, zugleich die nur selbstständige Intelligenz — als diesen und jenen, als irgend einen — giebt, mit der nach dem Ursprunge der Sprache in einem Zusammenhange, der die Erforschung ihres Ursprungs zur wissenschaftlichen macht, denn in diesem Zusammenhange schränkt sich das Interesse an demselben nicht auf das Verhältniß der subjectiven Intelligenz zu ihr selbst und zur — Natur ein, und hat die Frage nach ihm eine Bestimmung, in der sie von einer Akademie der Wissenschaften aufgegeben zu werden würdig war, und der Versuch ihrer Beantwortung, wenn ihm die Idee der Unabhängigkeit von Sub- und Object vorsteht, dessen würdig ist, daß er gemacht werde.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen
zu
einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, meistens mit besonderer Rücksicht auf den Lücke'schen Commentar.

Von
Dr. Bleek.

Erste Abtheilung.
Aus Kap. I. II.

Unter den exegetischen Werken neuerer Zeit, welche auf einem gründlichen, umfassenden und tief eindringenden Studium beruhen, und eine geistvolle, wahrhaft christliche und wissenschaftliche Auslegung der heiligen Schrift zu fördern geeignet sind, nimmt der Commentar des Herrn Dr. Lücke über die johanneischen Schriften ohne Zweifel eine der ersten und ehrenvollsten Stellen ein, und wird diese bei einer Umarbeitung des ersten Theiles in der bald zu erwartenden neuen Auflage sicher mit noch vollerem Rechte behaupten. Die Vorzüge dieses Commentars habe ich bei den kürzlich über das Evangelium gehaltenen Vorlesungen näher kennen zu lernen reichliche Gelegenheit gehabt; und einige eigene Bemerkungen, welche sich mir zu einzelnen Stellen des Evangeliums dargeboten haben, knüpfe ich an die auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt durch

neuere Arbeiten über denselben Gegenstand nicht erreichte noch übertroffene Auslegung meines verehrten Freundes um so lieber an, als ich wünsche, zur Vervollkommnung dieses Werkes auch von meiner Seite einige Scherflein beizutragen, zumal da ich keine Gelegenheit gehabt habe, einer mir beim Erscheinen des zweiten Bandes von Seiten des Herrn Verfassers zugekommenen Aufforderung zu einer umfassenderen Kritik des Werkes zu entsprechen. Eine solche beabsichtige ich denn auch jetzt nicht hier zu liefern, sondern ich will nur einige einzelne Stellen des Evangeliums behandeln, und zwar nicht ausschließlich, aber doch vornemlich solche, in deren Auffassung ich nicht umhin kann mein Urtheil von dem meines Freundes abweichen zu lassen. Daß dabei auch eine entweder ausdrückliche oder wenigstens stillschweigende Berücksichtigung der Ansichten anderer älterer und neuerer Ausleger nicht ganz ausgeschlossen seyn wird, versteht sich von selbst.

1. Cap. 1, 9 — 13.

ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον κ. τ. λ.

Bei diesem ganzen Abschnitte ist besonders das streitig, ob hier von der Wirksamkeit des Logos vor der Fleischwerdung die Rede ist oder von der des fleischgewordenen Sohnes Gottes. Auf das vorfleischliche Seyn und Wirken beziehen es unter andern auch Lücke und Tholuck[a] u. a. Mir ist dagegen entschieden die andere Auffassung die richtige. Es entscheidet sich diese Frage schon durch die Auffassung des *ἐρχόμενον* V. 9. Es kann zwar wohl als sicher angenommen werden, daß die Worte *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* nicht eine Apposition zu *πάντα ἄνθρωπον* bilden, wie noch mein geehrter Freund und College, Herr

a) Wenigstens noch in der zweiten Aufl. (1828), wornach hier überall angeführt werden wird.

Dr. Klee, sie faßt a), sondern in Verbindung mit ἦν das Prädicat zu τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Wenn nun Lücke und die anderen Ausleger, welche hier von dem vorfleischlichen Logos gehandelt glauben, das ἐρχόμενον betrachten als für das Futurum oder Futurascens stehend: so berufen sie sich auf den in Ansehung dieses Partizips, wo es von dem Erscheinen des Messias steht, im N. T. stattfindenden Sprachgebrauch; aber, wie mir scheint, nicht auf genügende Weise. Denn allerdings zwar steht ἐρχόμενος vom Messias mehrmals, auch wo von seinem erst bevorstehenden, noch erwarteten Kommen die Rede ist; so Matth. 11, 3. Luc. 7, 19. (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;) Matth. 3, 11. Apgsch. 19, 4; und mit εἰς τὸν κόσμον verbunden Joh. 6, 14. 11, 27. Allein in solcher Verbindung will der Ausdruck offenbar dies sagen: der kommende d. h. der bestimmte, von dem wir wissen, daß er kommt, den göttlichen Verheißungen ge-

a) Und so schon die Peschito und Vulgata, Erasmus, Luther, Wolf, Griesbach, Paulus u. a. Abgesehen davon, daß die Worte dann einen ziemlich müßigen Zusatz abgeben würden: „welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt", daß die Formel: ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον im neutestamentlichen, besonders johanneischen Sprachgebrauche so ganz gewöhnlich in Beziehung auf Christi Erscheinung auf Erden steht (s. besonders Joh. 3, 19; ferner 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37. 1 Tim. 1, 15), und daß man bei jener Verbindung wenigstens in dem Hauptsatze noch ein (von Luther in der Uebersetzung ergänztes) Demonstrativum ausdrücklich gesetzt erwarten würde — würde der Vers so gefaßt: „das war das wahrhaftige Licht, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt", nicht recht in den Zusammenhang passen. Es würde dieses dann als ein Gegensatz gegen den Inhalt von V. 8, daß Johannes nicht das Licht gewesen sey, erscheinen; so aber würde es nur passend seyn, wenn sich darin auf bestimmtere Weise angegeben fände, wer denn in der That dieses Licht sey, während hier doch nichts weiteres ausgesagt seyn würde, als was schon V. 4 in den Worten: ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

mäß a); wo denn aber in dem Ausdruck an sich auch gar nicht liegt, sondern nur in der anderweitigen Verbindung und dem Zusammenhange, ob das Kommen desselben erst ein zukünftiges sey oder ein schon vor sich gehendes. Niemals steht aber da das Particip ἐρχόμενος ohne den Artikel, und der würde auch hier nicht fehlen, wenn es hiernach sollte aufgefaßt werden dürfen. Dann würde es seyn: „das wahre Licht, das da alle Menschen erleuchtet, war das, das da kommen sollte, von welchem wir wissen, daß es nach dem göttlichen Rathschlusse kommen sollte" b). Aber weder mit dem Artikel, noch auch — und noch weniger — ohne denselben, wie es hier lautet: ἦν ἐρχόμενον, läßt es sich fassen als ohne weiteres stehend für ἦν ἐλευσόμενον, und zwar so, wie namentlich Lücke, Tholuck es nehmen, daß dadurch das nahe Bevorstehen seiner Erscheinung bezeichnet würde. Lücke: „das wahrhaftige Licht .... war (nah) kommend (?) in die Welt." Tholuck: „es war aber damals bei Gott beschlossen, daß das Licht in ganz Kurzem erscheinen sollte." Wie das in den Worten liegen kann, sehe ich nicht ein. Die einzig natürliche Auffassung scheint mir die auch schon von früheren Auslegern (als Kyrill, Augustin, Grotius, Calov, Vatablus, Lampe, Vitringa u. a.) befolgte zu seyn, wo das ἦν ἐρχόμενον als historisches Tempus gefaßt wird: es kam das wahrhaftige c) Licht, welches alle Menschen erleuchtet, in die

a) Sollte dieser Terminus, so bestimmt vom Messias gebraucht, nicht vielleicht zunächst aus der jedenfalls messianisch gedeuteten Stelle Ps. 118, 26 (εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου) geflossen seyn? Vergl. Joh. 12, 13. Matth. 21, 9. Luc. 19, 38.

b) Aehnlich Schott (Opusc. I p. 19 sq.), nur daß er es nicht als Prädicat, sondern als Epitheton zu nehmen scheint: Quae quidem lux erat (s. est) verissima, homines omnes collustrans, illa (quae dici solet) in mundum ventura.

c) ἀληθινόν heißt es schwerlich, wie Tholuck meint, im Gegen-

Welt. So ist hier dann auch ein natürlicher Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Indem die fünf ersten Verse von dem Seyn und Walten des Logos vor der Fleischwerdung handeln, und die drei folgenden von dem Zeugen, der der Erscheinung desselben auf Erden unmittelbar vorherging, geht der Evangelist jetzt auf sehr angemessene Weise zu dieser sichtbarlichen Erscheinung des Logos selbst über, was eben hier und anderswo durch das Kommen des Lichtes in die Welt bezeichnet wird. Dieses Kommen in die Welt fand nun zwar eigentlich schon bei der Fleischwerdung, der leiblichen Geburt des Erlösers statt, kam aber doch der Welt zur Anschauung erst seit dem Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit, nachdem er sich dazu durch die Taufe im Jordan gleichsam hatte einweihen lassen. Daher kann es nicht auffallen, daß der Evangelist dieses Kommen des Lichtes in die Welt erst auf das vom Täufer darüber abgelegte Zeugniß folgen läßt, wenn gleich es eigentlich damals schon in der Welt d. h. auf Erden war: eben so bezeichnet der Täufer selbst Jesum, den Messias, als: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος V. 15. 27. 30.

Die hier geltend gemachte Auffassung des 9ten Verses bestimmt denn nun sogleich auch die der folgenden Verse, wie sie auf der andern Seite in deren Inhalte ihre Bestätigung findet. Das gilt namentlich schon von dem zunächst folgenden Gliede: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. So wie dieses Glied sich fortschreitend an das Vorhergehende anschließt, glaube ich kann kein Zweifel seyn, daß das εἶναι

---

satz gegen das eigentliche, natürliche Licht, sondern gegen solche, welche, wie den Zeugniß ablegenden Täufer, mancher auch wohl schon für das Licht selbst zu halten geneigt seyn konnte, während ihnen dieser Name doch allenfalls nur in einem untergeordneten Sinne zukommen konnte, dagegen das wahrhaftige Licht, das Licht κατ' ἐξοχήν, nur das war, worüber Johannes Zeugniß ablegte.

ἐν τῷ κόσμῳ von demjenigen Seyn in der Welt zu verstehen ist, welches die Folge des ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον war: es war — jetzt, nach diesem Kommen in die Welt — in der Welt. Sicher falsch ist, wenn Herder, Lücke, Tholuck u. a. es von demjenigen Seyn des Logos in der Welt verstehen, welches schon vor der Fleischwerdung stattfand: „es war zwar schon bisher in der Welt, aber von derselben nicht erkannt worden." Es ist vielmehr der κόσμος in dieser Verbindung auf nicht andere Weise zu nehmen, als wie in allen Stellen, wo von einem Kommen des Sohnes Gottes oder des Messias in die Welt oder von einem Sich-Entfernen desselben aus der Welt die Rede ist, nämlich von der sichtbaren Welt und namentlich von unserer Erde als dem Wohnsitze des Menschengeschlechts. Darnach bezieht sich denn auch das letzte Glied dieses 10ten Verses: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω auf den Mangel an Aufnahme und Anerkennung, den der Logos von Seiten der Welt nach seiner Fleischwerdung fand. Er war bestimmt, indem er in der Welt erschien, die ganze Welt mit seinem Lichte zu erleuchten und zu durchdringen; aber die Welt, als Ganzes betrachtet, erkannte ihn nicht an als das, was er war, und stieß sein Licht von sich, so daß die wenigen einzelnen, welche dasselbe in sich einließen, eben dadurch als aus der Welt gesondert erschienen. Was aber das mittlere Glied dieses Verses betrifft: καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, so hat dieses in seiner Stellung zwischen den beiden anderen immer etwas Eigenes, was sich aber nicht wesentlich ändert, mag man diese letzteren auf die eine oder die andere Weise fassen. Es ist eine unperiodische, hebräischartige Verbindung. Wir lösen es uns für den Sinn am natürlichsten in einen relativen Satz auf: er war in der Welt, welche durch ihn ihr Daseyn erhalten hatte; oder, wie Schott und Kuinöl, so daß es noch mehr zum Folgenden gezogen wird: er war (jetzt) in der Welt;

doch die Welt, obwohl durch ihn erschaffen, erkannte ihn nicht.

Bei dem folgenden Verse: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον wird die durch den ganzen Abschnitt hindurchgehende Differenz in der Auffassung der Zeit, von der die Rede ist, noch durchkreuzt durch eine andere Differenz, die sich auf den weiteren oder engeren Umfang der Begriffe τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι bezieht. Während manche Ausleger glauben, durch τὰ ἴδια werde eben der κόσμος, die Welt oder die Erde als das dem Logos angehörige Eigenthum bezeichnet, wiefern sie durch ihn erschaffen sey, und so durch οἱ ἴδιοι die Menschen überhaupt, beziehen andere diese Ausdrücke auf das israelitische Land und Volk als das von Gott zu dem besonderen Eigenthum des Logos erwählte Theil, in welchem er schon vor der Fleischwerdung sich durch wiederholte Offenbarungen und besondere Führungen wirksam bewies, und dem er seit der Fleischwerdung wiederum auf ganz besondere Weise angehörig erschien, da er dem Fleische nach aus diesem Bundesvolke hervorging. Beide Auffassungen erwähnt schon Theophylakt. Die erstere ist noch wieder besonders von Schott und Kuinöl geltend gemacht, und so wird sie von Tholuck ohne weiteres befolgt. Die letztere, wo die Ausdrücke in dem engeren Begriffe genommen werden, war früher die gewöhnliche; sie hat vornehmlich Lampe zu erweisen gesucht, und entschieden spricht sich für dieselbe besonders auch Lücke aus. Und das sonder Zweifel mit Recht. Gleich wie der Siracide Kap. 24, 7 ff. bei der Schilderung der Weisheit in ihrer Wirksamkeit auch ihr besonderes Verhältniß zu dem Volke Jehovah's hervorhebt, daß, als sie bei ihrer ausgebreiteten Wirksamkeit sich nach einer Ruhestätte umsah, der Schöpfer aller Dinge ihr eine solche angewiesen habe in Jacob und Israel, dem von ihm geehrten Volke, seinem besonderen Eigenthume, so gewinnen

wir auch hier eine sehr natürliche Fortschreitung des Gedankens, wenn der allgemeine Satz des vorhergehenden Verses, daß der Logos bei seinem persönlichen Erscheinen in der von ihm erschaffenen Welt von dieser nicht erkannt worden sey, hier näher dahin bestimmt wird, daß, wo er auftrat ohne Aufnahme zu finden, gerade der Theil der Welt war, der zu ihm noch in einem besonders nahen Verhältnisse stand, der ihm als sein besonderes Eigenthum angehörte. Die gebrauchten Ausdrücke selbst aber, wenn sie auch den weiteren Begriff nicht unmöglich machen, lassen eben sowohl den engeren zu und sind bei dessen Annahme selbst noch natürlicher. Nehmen wir aber diesen an, so ist die ganze Ausdrucksweise dieses Verses offenbar nur dann angemessen, wenn er auf die Fleischwerdung des Logos und auf die Verwerfung des Fleischgewordenen durch seine Volksgenossen bezogen wird, nicht aber bei der von Lücke befolgten Beziehung auf die alttestamentlichen Offenbarungen. Denn in dem letzteren Falle würde doch vor allem mit an diejenigen Offenbarungen zu denken seyn, durch welche Israel zuerst zu dem Volke Gottes erwählt ward, und bei welchen dasselbe auch noch nicht als τὰ ἴδια τοῦ λόγου betrachtet werden konnte; da würde denn auch der Evangelist sich schwerlich dieses Ausdruckes bedient haben: ἦλθεν εἰς τὰ ἴδια, so wenig als von der Schöpfung der Welt auf natürliche Weise würde gesagt werden können: ἔκτισεν ὁ θεὸς τὰ ἴδια. Vielmehr, wäre hier von den Offenbarungen vor der Fleischwerdung des Logos die Rede, so müßten die Ausdrücke ohne Zweifel in dem allgemeineren Sinne genommen werden, von der durch ihn erschaffenen Welt und der Menschheit überhaupt. Aber auch die beiden folgenden Verse (12. 13) dienen wieder dazu, die von uns befolgte Auffassung zu bestätigen. Denn wenn es hier — in der Beschränkung der früheren allgemeinen Sätze, daß die Welt ihn nicht erkannt und die Seinen ihn nicht auf-

genommen hätten — heißt, daß er allen denjenigen, die ihn — im Gegensatze gegen die Masse — aufnahmen, Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden (τέκνα θεοῦ γενέσθαι), so, glaube ich, kann wohl kein Zweifel seyn, daß dieser Begriff der Kindschaft Gottes hier in dem eminenteren Sinne gemeint ist, worin sie nur denjenigen zu Theil wird, welche durch den Glauben dem neuen Bunde angehören. Dann aber würde Johannes sich auf diese Weise schwerlich in Beziehung auf die Gläubigen des alten Bundes als die schon vor Christo gewordenen Kinder Gottes ausgedrückt haben; und noch weniger würde er diese ohne weiteres als solche bezeichnet haben, die an seinen Namen glauben (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Dieser Ausdruck bezeichnet nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche zu bestimmt das Eigenthümliche des christlichen Glaubens, wie er sich auf den erschienenen, in die Welt gekommenen Sohn Gottes bezieht, als daß die Deutung desselben von einem Glauben an den künftigen Messias oder an das Wort Gottes vor seiner Fleischwerdung zu rechtfertigen wäre. Wie überwiegend eben darauf auch die folgenden Ausdrücke führen, wo die hier gemeinten Kinder Gottes als solche bezeichnet werden, die nicht aus dem Geblüte noch aus Fleischesgelüste noch aus eines Mannes Gelüste a), sondern

a) Schwierig ist zu bestimmen, wie sich ἐκ θελήματος σαρκός und ἐκ θελ. ἀνδρός zu einander verhalten. Der Gegensatz könnte allerdings leicht darauf führen, das Erstere von dem Gelüste der Frau zu verstehen; und so fassen schon Augustin und Theophylakt, und von neueren Auslegern Zegerus, Schott und Lücke die σάρξ geradezu vom Weibe. Allein das läßt sich aus dem Sprachgebrauche schwerlich rechtfertigen. An den Stellen, Ephes. 5, 29. Jud. 7, worauf man sich beruft, steht σάρξ keineswegs geradezu für γυνή, und sehr unnatürlich ist die Vermuthung, daß ein solcher Gebrauch des Wortes sich könnte aus der Erzählung der Genesis (Kap. 1, 21 ff.) über die Schöpfung des Weibes aus dem Fleische des Mannes

aus Gott geboren seyen, braucht nur erinnert zu werden. Ich wenigstens kann mir nicht denken, daß Johannes sich hätte auf solche Weise ausdrücken können, wenn er nur die Einwirkungen des Logos auf die Frommen des alten Bundes vor Augen gehabt hätte.

Das Einzige, was sich gegen die hier wieder geltend gemachte Auffassung dieses Abschnittes mit einigem Scheine anführen läßt, ist die Weise, wie sich hieran der folgende Abschnitt in V. 14. anschließt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κ. τ. λ.* Wenn schon im Vorhergehenden von dem in die Welt gekommenen, d. h. fleischgewordenen Logos die Rede ist, so hat die Weise, wie hier wieder diese Fleischwerdung erwähnt wird, etwas Auffallendes, und natürlicher würde der Gedankenfortschritt seyn, wenn bisher von seiner Wirksamkeit im alten Bunde, vor seiner Fleischwerdung, wäre gehandelt worden. Indessen spricht dagegen, wie wir gesehen haben, zu vielerlei und zu entschieden, als daß wir uns dazu entschließen dürften a).

---

gebildet haben. Wir können das Wort hier schwerlich anders fassen als für einen allgemeineren Begriff, worin beide Geschlechter, das männliche und das weibliche, gemeinschaftlich umfaßt werden, nemlich in Beziehung auf ihre sinnliche Natur und namentlich den Geschlechtstrieb. Was nun dann das andere betrifft, *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, so möchte ich am liebsten glauben, daß auch hierin nach der Absicht des Evangelisten weniger der Begriff des männlichen Geschlechtes zu urgiren sey, als vielmehr der des Bewußten, im Gegensatze gegen das mehr Bewußtlose der *σάρξ*, nemlich so: nicht geboren aus fleischlichem Gelüste noch auch aus dem Willen eines Menschen überhaupt, so daß der Mensch, auch abgesehen von dem Geschlechtstriebe und seiner sinnlichen Natur überhaupt, durch seinen Willen solche Söhne hervorbringen könnte.

a) Auch bei der anderen von Lücke u. a. befolgten Auffassung würde der Inhalt des Prologs sich nicht rein nach der geschichtlichen Folge fortbewegen. Denn alsdann müßte V. 1—13 auf die Wirksamkeit des Logos während des ganzen Verlaufes des alten Bundes bezogen werden, und zwar würde sonder

Wir müssen uns die Sache nur so denken, — und das hat auch nicht so besondere Schwierigkeit —, daß der Evangelist hier wieder aufnimmt, was er schon V. 9. ausgesprochen hatte, das Kommen des Logos in die Welt. Nachdem er in den dazwischen liegenden Versen einiges von den Folgen seiner Erscheinung bemerkt hat, gibt er jetzt bestimmter an, welcher Art dieses Kommen in die Welt gewesen sey, nämlich ein Erscheinen in einer menschlichen Persönlichkeit, die sich den Augen der Menschen sichtbarlich hinstellte. Die Anknüpfung aber grade mit der Conjunction καί hat ihren Grund nur in dem hebraisirenden Stil des Evangelisten, denn sonst würde etwa ein οὖν deutlicher und angemessener gewesen seyn a).

2. Cap. 1, 21.

ὁ προφήτης εἶ σύ;

Zur Erläuterung dessen, was Lücke hierüber bemerkt und was, wenn ich es recht verstehe, mir das Richtige

---

Zweifel vornehmlich an seine Einwirkung auf die Patriarchen und auf andere Fromme der frühern Vorzeit zu denken seyn. Und doch faßt man V. 9. so auf, daß darin das nahe bevorstehende Auftreten des Logos auf Erden ausgesprochen wäre; und schon früher V. 6. 7. ist ausdrücklich von dem ihm unmittelbar vorhergehenden, über ihn Zeugniß ablegenden Täufer die Rede. Es wird daher bei jener Auffassung die geschichtliche Fortschreitung schon im Vorhergehenden und auf eine viel stärkere Weise gestört; und so kann daher ein von dieser Betrachtung aus hergenommener Grund uns keineswegs so gewichtig erscheinen, daß wir uns dadurch bestimmen lassen dürften, eine Auffassung fahren zu lassen, für welche sonst Alles spricht.

a) Manche Ausleger, welche sonst dieselbe Auffassung befolgen wie wir, nehmen das καί = nam, etenim, so daß V. 14. als Grundangabe für das unmittelbar Vorhergehende erschiene: der Logos habe die an ihn glaubenden Menschen zu Kindern Gottes gemacht, eben weil er selbst Fleisch geworden sey. So Chrysostomus, Theophylakt, Vatablus, Grotius, Lampe, Tittmann u. a. Doch ist auch das nicht richtig, sondern es

scheint, bemerke ich Folgendes. Die Stelle 5 Mos. 18, 15., wo den Israeliten verkündigt wird, Jehovah werde aus ihrer Mitte einen Propheten erwecken gleich dem Mose (ὡς ἐμέ), den sollten sie hören, ward von den Juden nicht als allgemeine Verheißung über die Propheten aufgefaßt, die nach dem Mose in seinem Geiste auftreten würden, sondern als bestimmte Ankündigung eines einzelnen ihm gleichen Propheten. Bei der weitern Ausbildung der messianischen Vorstellungen scheinen nun manche unter diesem vom Mose verheißenen Propheten bestimmt den Messias selbst verstanden zu haben. Auf Jesum als Messias wird der Spruch namentlich vom Apostel Petrus bezogen, Apg. 3, 22., und eben so wahrscheinlich vom Stephanus, ibid. 7, 37. So scheinen es auch die Juden gemeint zu haben, welche nach dem Wunder der Speisung ausriefen: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (Joh. 6, 14.). Andere dagegen bezogen es auf eine vom Messias noch verschiedene Person, deren Erscheinung sie sich jedoch mit der Ankunft des Messias verbunden dachten gleich wie die des Elias. So wird es Joh. 7, 40. 41. als zwei verschiedene Vorstellungen des Volkes über Jesum aufgeführt, daß einige von ihm gesagt hätten: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης, andere: οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. Und eben so wird es auch an unserer Stelle und V. 25. als zwei nicht dieselbigen Vorstellungen über den Täufer angeführt, die, daß er der Christ, und die, daß er der Prophet sey, und der Sinn unserer Frage ist der: wenn er weder der Messias sey, noch der vom Maleachi als Vorläufer des Messias angekündigte Elias, ob er denn etwa der Prophet sey, von dessen Erscheinung in jener Gesetzesstelle die Rede sey; wobei nicht nöthig ist

---

findet hier eine reine Wiederaufnahme — nur in bestimmteren Ausdrücken — des schon vorher ausgesprochenen Kommens in die Welt statt.

vorauszusetzen, daß diejenigen, welche diese Frage aufwarfen, über das Verhältniß dieses vom Mose verheißenen Propheten zu dem Messias, so wie zu dem Elias eine bestimmte und klare Vorstellung gehabt haben. Eben so wenig ist Grund anzunehmen, daß dieselben bestimmt an den Jeremia gedacht, wenn gleich grade dieser Prophet zur Zeit des Messias oder als unmittelbarer Vorläufer desselben erwartet ward, wie wir ersehen aus Matth. 16, 14.; vergl. 2 Makkab. 15, 14. Diese Erwartung über den Jeremia hatte sich ursprünglich von einem ganz andern Puncte aus gebildet. Sie hängt zusammen mit der schon 2 Makkab. 2, 7. angedeuteten und bei spätern Juden öfters sich findenden Vorstellung, daß bei der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer Jeremia die Bundeslade an einem sichern Orte geborgen habe und dieselbe zur Zeit des Messias wieder zum Vorschein bringen werde. Wenn nun auch nicht unwahrscheinlich ist, daß, nachdem diese Vorstellung sich gebildet hatte, eben darauf später von manchen jene Stelle des Deuteronomiums bezogen ward, so ist doch nicht nöthig anzunehmen, daß hier die jüdischen Abgeordneten grade bestimmt an den Jeremia gedacht haben, sondern es genügt die allgemeine Beziehung auf den von Mose angekündigten Propheten.

3. Cap. 1, 19—28.

Ueber das Zeitverhältniß des hier berichteten Zeugnisses des Täufers zu der Taufe des Erlösers. Zugleich über ἐπαύριον.

Für die von den meisten Auslegern, namentlich auch von Lücke geltend gemachte Annahme, daß dieses Zeugniß des Täufers — das erste der Zeit nach, welches unser Evangelist berichtet — früher falle als die Taufe Jesu, scheint allerdings die Vergleichung der drei ersten Evangelisten zu sprechen. Das von ihnen erwähnte Zeugniß

des Täufers über Jesum (Matth. 3, 11., Luk. 3, 16., Mark. 1, 7.) ist mit dem von unserm Evangelisten hier (V. 26. 27.) mitgetheilten so verwandt, selbst im griechischen Ausdrucke, daß wohl die höchste Wahrscheinlichkeit stattfindet, daß es ein und derselbige Ausspruch ist, nicht aber, wie manche Ausleger (auch Tholuck) meinen, zwei verschiedene, die der Zeit nach auf einander gefolgt seyen. Bei allen dreien aber wird dieses Zeugniß vor der Taufe Christi aufgeführt. Allein bei der ganzen Beschaffenheit der drei ersten Evangelien an sich und ihrem Verhältniß zu einander läßt sich aus der Stellung einzelner Begebenheiten in ihnen, auch wo sie darin übereinstimmen, über die wirkliche chronologische Aufeinanderfolge derselben kein irgend so sicherer Schluß ziehen, daß wir nicht berechtigt wären, wo sich aus der Darstellung des Johannes bestimmt ein anderes Verhältniß ergibt, diesen Evangelisten durchaus zum Grunde zu legen und darnach die Darstellung der andern zu beurtheilen, zu ergänzen oder zu berichtigen. Nun ist, was das zweite vom Johannes berichtete Zeugniß des Täufers über Jesum betrifft (V. 29 ff.), kein Streit, daß dasselbe erst nach der Taufe des Herrn fällt; es wird dort ausdrücklich auf das Zeichen hingewiesen, welches, wie wir aus den andern Evangelien wissen, ihm bei der Taufe Christi über ihn zu Theil ward; und zwar kann nach der Weise, wie der Täufer sich ausdrückt, nicht gezweifelt werden, daß seitdem schon einige Zeit verflossen war. Es kommt daher nur darauf an, wie viel das zweite Zeugniß später fällt als das erste. Das aber ist in dem τῇ ἐπαύριον V. 29. genau angegeben. Folgen wir dieser Angabe, daß das erstere Zeugniß nur einen Tag früher abgelegt sey, als das zweite, so muß nothwendig auch jenes später fallen als die Taufe, da sich diese nicht in den zwischen beiden Zeugnissen liegenden Raum Eines Tages bringen läßt. Das erkennt auch Lücke an. Er will daher mit andern

Auslegern nach dem Vorgange des Ludwig Cappellus das τῇ ἐπαύριον in dem weiteren unbestimmteren Sinne nehmen: an einem andern Tage, später einmal. Dann würde es allerdings eben keine Schwierigkeit machen, die Taufe in die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Zeugnisse zu setzen; allein diese Auffassung läßt sich aus dem Sprachgebrauche durchaus nicht rechtfertigen, weder dem classischen noch dem hellenistischen. Bei keinem Schriftsteller läßt sich nachweisen, daß es anders gemeint ist, als wie ein bestimmter Begriff, welcher nicht irgend einen, sondern bestimmt den folgenden Tag bezeichnet. Man müßte sich denn denken, daß es grade eine Eigenthümlichkeit des johanneischen Sprachgebrauchs sey, den Ausdruck eben so unbestimmt zu setzen, wie z. B. Matthäus sein τότε, und dafür hat man sich wohl auf die öftere Wiederkehr desselben bei ihm berufen. Allein keine der Stellen (es findet sich noch V. 35. 44. 6, 22. 12, 12.) gibt hinreichende Veranlassung, von der durch den Sprachgebrauch allein gerechtfertigten Bedeutung abzugehen. Daß es 6, 22. bestimmt den folgenden Tag bezeichnet, ist aus dem Zusammenhange sicher und allgemein anerkannt; und eben so wenig ist zu einer andern Annahme Cap. 12, 12. Veranlassung, obwohl Lücke auch hier es unbestimmter nehmen will. Daß aber auch im ersten Capitel es nicht so ganz unbestimmt gemeint sey, dafür spricht die Vergleichung von Cap. 2, 1., wo sich eine gleiche Bestimmtheit in der Angabe der Zeit der Hochzeit zu Kana im Verhältniß zu dem Vorhergehenden findet (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ), wie in dem ἐπαύριον nach der dem Sprachgebrauche entsprechenden Fassung liegt a). Dar-

a) Das ἐπαύριον 1, 44. ist ohne Zweifel gemeint: den folgenden Tag, nachdem Simon Petrus zu Jesus gekommen war. Weniger klar aber geht aus der Darstellung des Evangelisten hervor, ob das letztere, die Berufung des Petrus, sich noch an demselben Tage er-

nach ist es für mich wenigstens entschieden, daß auch dieses erste vom Johannes erwähnte Zeugniß des Täufers erst nach der Taufe des Erlösers fällt. Nur ist es wohl nicht lange nach derselben gefallen, sondern in eine Zeit, wo Jesus noch nicht grade ganz öffentlich als Lehrer aufgetreten war. Denn darauf werden wir allerdings durch das ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (V. 27.) geführt. Uns aber die Sache so zu denken, werden wir, wie mir scheint, durch nichts gehindert.

4. Cap. 1, 32—34.

τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ᾽ αὐτόν κ. τ. λ.

Unter den neuern Auslegern hat nicht leicht jemand mit größerem Nachdrucke wie Lücke darauf bestanden, daß

eignet hatte, an welchem sich Andreas und Johannes selbst zu Christo begeben hatten, oder vielleicht einen Tag später, und darüber läßt sich nicht leicht entscheiden. Aber auch wie der dritte Tag Cap. 2, 1. gemeint sey, ist nicht recht klar und sicher. Man könnte leicht geneigt seyn, den dritten Tag von demselben Puncte an zu rechnen, wie den 1, 44. erwähnten folgenden Tag, also auch von der Berufung des Petrus. Da aber dort das τῇ ἐπαύριον blos in Beziehung auf das zunächst Vorhergehende steht, ohne Hinblick auf das V. 35. bezeichnete τῇ ἐπαύριον, so ist wohl bei weitem am wahrscheinlichsten, daß auch 2, 1. der dritte Tag gemeint ist in Verhältniß zu dem zuletzt vorher Erzählten, also: drei Tage nachdem Nathanael war zu dem Erlöser bekehrt worden. Aber eine andere Frage ist, ob, wie man gewöhnlich ohne weiteres voraussetzt, jenes Gespräch Christi mit dem Nathanael an demselben Tage stattgefunden habe, an welchem Jesus den Philippus gefunden hatte und an demselben Orte, oder vielleicht zu einer etwas spätern Zeit und in einer andern Gegend, schon näher hin nach Galiläa, wenn nicht in Galiläa selbst. Dann würden wir zwischen dem ersten Zutritte der Jünger zu dem Erlöser in Peräa und dem im galiläischen Kana verrichteten Zeichen einen etwas größern Zwischenraum gewinnen; und das ist ein Umstand, wodurch sich eine solche Annahme mir sehr empfiehlt, wenn sie auch dadurch nicht grade nothwendig wird.

das dem Täufer zur Erkennung Jesu als des Messias und Sohnes Gottes zu Theil gewordene Zeichen eine äußerliche Erscheinung gewesen sey und in einer wirklichen auf den Heiland herabgekommenen Taube als dem Symbol des heiligen Geistes bestanden habe. Eine abweichende Erklärung, die nur an eine innerliche Thatsache denken wolle, an eine innerliche Anschauung, welche im Gemüthe des Täufers gewirkt sey, rechnet er zu den „Entzückungsexegesen und verzückten Erklärungen, die jeder besonnene Forscher verwerfe," und zu deren Widerlegung es nicht der Mühe lohne noch ein Wort zu verlieren. Gleichwohl trage ich kein Bedenken, eine solche Vorstellung, die bekanntlich schon von verschiedenen Kirchenvätern, namentlich dem Origenes, gebilligt wird, für die richtige zu erklären. So wie bei unserm Evangelisten das Zeichen als auf dem Zeugnisse des Täufers beruhend aufgeführt wird (καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης, λέγων· ὅτι τεθέαμαι κ. τ. λ.) und wie dieser es bezeichnet als etwas, was er geschaut habe in Folge einer ihm schon früher darüber gewordenen göttlichen Ankündigung, ist nicht irgend wahrscheinlich, daß dieses Zeichen auch noch andern, die etwa außer dem Erlöser und dem Täufer bei der Taufe des Herrn anwesend waren, zu Theil geworden sey; und als sicher können wir wohl ansehen, daß der Bericht über dieses Zeichen nur allein auf dem Zeugnisse des Täufers beruht, über welches wir keinen zuverlässigeren Gewährsmann haben können als unsern Evangelisten, der uns dasselbe ohne Zweifel mit den eigenen Worten des Täufers mitgetheilt hat. Wir haben daher gewiß volle Befugniß, für die Beurtheilung der Thatsache den Johannes grade auch hier zum Grunde zu legen, und von dem Berichte der andern Evangelisten uns nur solches anzueignen, was mit dieser ursprünglichsten Darstellung sich auf natürliche Weise vereinigen läßt. Betrachten wir nun die Aussage des Täufers beim Johan-

nes, so ergibt sich zuvörderst so viel aus seinen Worten deutlich, daß es eine einzelne und daher in einen bestimmten Zeitraum eingeschlossene Thatsache war, durch welche ihm der früher an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung gemäß Jesus als der Sohn Gottes, der da mit dem heiligen Geiste taufen werde, bezeugt ward. Und da haben wir wohl schwerlich Ursache, es irgend in Zweifel zu ziehen, daß dies eben bei der Gelegenheit gewesen sey, bei welcher die drei ersten Evangelien es einstimmig erzählen, bei der Taufe des Erlösers im Jordan a). Aber schwerlich läßt sich glauben, daß der Täufer, wenn er hätte sagen wollen, es sey wirklich eine Taube als Zeichen oder Symbol des heiligen Geistes vom Himmel herabgekommen und habe sich auf Jesum niedergelassen, sich dafür hätte so ausdrücken können: er habe den heiligen Geist gleich einer Taube vom Himmel herabkommen sehen; hier ist ja von dem Herabkommen einer Taube durchaus nicht die Rede, sondern nur von dem Herabkommen des Geistes gleich einer Taube. Es wird blos der herabkommende heilige Geist mit einer Taube verglichen. Zweifelhaft kann man nur darüber seyn, ob diese Vergleichung sich auf die Gestalt und Form bezieht, worin sich dem Täufer der heilige Geist selbst darstellte, oder auf die Art und Weise des Herabschwebens, ob also das ὡς περιστεράν auf τὸ πνεῦμα zu beziehen ist oder auf καταβαῖνον; und hier werden wir wohl schon nach der Stellung der Worte (καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ) kein Bedenken tragen, uns für die letztere Verbindung zu entscheiden; wo sich denn die schon von Anderen angezogene Stelle tract. Chagiga c. 2. vergleichen läßt: Spiritus Dei ferebatur super aqua sicut columba, quae in-

a) Anders urtheilt mein Freund Usteri (Stud. u. Krit. Bd. II. Hft. 3. S. 448.), mit dem ich sonst in den meisten Puncten übereinstimme.

cumbit pullis suis a). Hier fragt sich nun, welcher Art denn das Schauen war, worin sich dem Täufer solchergestalt das Herabschweben des Geistes dargestellt hatte, ob ein leibliches, das er mit dem äußeren Gesichtssinne übte, oder ein innerliches, welches durch das geöffnete innere Auge des Geistes geschah. Gegen die erstere Auffassung — und zugleich dann auch wieder gegen die Annahme einer wirklichen Taube — scheint schon der Umstand zu sprechen, daß dieses Zeichen nur allein vom Johannes geschaut ist, während, wenn es ein äußerlicher, in den äußern Gesichtssinn fallender Gegenstand gewesen wäre, derselbe sich auch dem Auge anderer Anwesenden würde dargestellt haben, und doch nicht eben Grund ist anzunehmen, daß bei der Taufe Jesu niemand weder vom Volke, noch von den Jüngern des Täufers anwesend gewesen sey. Noch mehr spricht dagegen, daß der Täufer das herabgekommene πνεῦμα schaute als μένον ἐπ' αὐτόν, worauf offenbar ein ganz besonderer Nachdruck liegt, ein größerer als auf dem ὡς περιστεράν, wie sich daraus ergibt, daß schon in der göttlichen Ankündigung darüber jener Zug ausdrücklich mit hervorgehoben ist, nicht aber dieser (V. 33.: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτὸν, οὗτός ἐστιν κ. τ. λ.). Denn konnte es auch Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung seyn, daß

a) Die andere Auffassung der Vergleichung würde ein kleines Moment für sich erhalten, wenn es gegründet wäre, was verschiedentlich behauptet wird, daß den Juden damals die Taube ein bekanntes Symbol für den heiligen Geist gewesen sey. Allein das ist fast nur eine willkührliche Voraussetzung. Namentlich, daß der chaldäische Paraphrast Kohel. 2, 13. statt der Stimme der Turteltaube gesetzt hat: die Stimme des heiligen Geistes, kann durchaus nicht einmal für seine Zeit beweisen, daß man überhaupt gewohnt gewesen sey, bei der Taube an den Geist Gottes zu denken, geschweige denn für ein bedeutend früheres Zeitalter.

eine Taube als Symbol des Geistes oder der Geist selbst in der sichtbaren Form einer Taube oder eines andern körperlichen Gegenstandes sich auf den Erlöser niederließ, so hätte das Verweilen eines solchen auf demselben doch nur ein momentanes seyn können, nicht aber ein anhaltendes; wenn auch allenfalls das Herabkommen, so läßt sich doch das anhaltende Bleiben des Geistes nicht wohl als ein solches denken, welches mit dem äußern Gesichtssinne wahrnehmbar war. Wir werden daher, wie mir scheint, allerdings überwiegend auf die andere Vorstellung geführt, daß an ein nicht leibliches, sondern ein geistiges Schauen in einer dem Täufer zu Theil gewordenen Vision die Rede sey; gegen welche Ansicht wohl niemand von daher einen Einwand entnehmen wird, daß die geschaute Thatsache doch mit einem sinnlichen Gegenstande verglichen wird, da wir das ja sowohl im A. als N. T. als die ganz gewöhnliche Anschauungsweise in Visionen finden, daß sich dem Seher auch übersinnliche Gegenstände unter sinnlichen Formen und Bildern darstellen.

Mit dieser Auffassung des Zeugnisses des Täufers läßt sich nun auch die Darstellung des Matthäus von der Taufe Jesu, so weit sie das dem Täufer dabei zu Theil gewordene Zeichen betrifft (Cap. 3, 16. 17.), sehr gut in Uebereinstimmung bringen, ja sie führt uns schon an sich betrachtet grade auf dieselbige Vorstellung. Wenn wir die Erzählung des Matthäus für sich betrachten, und bei der Erklärung nicht auf den offenbar weniger ursprünglichen Markus hinblicken, so wird wohl nicht leicht jemand darauf verfallen, V. 16. als Subject zu εἶδεν Jesum anzunehmen, obwohl dieser im ersten Hemistich Subject ist, sondern nur den Johannes; denn offenbar würde es eine ganz unnatürliche Ausdrucksweise seyn, Jesus habe gesehen den Geist herabsteigen und auf sich kommen. Viel natürlicher erscheint es, wenn als der Schauende ein anderer gefaßt wird, der sich in der Nähe desjenigen

befand, auf welchen der Geist herabkam a). Und diese Beziehung bestätigt sich auch durch die Vergleichung des folgenden Verses, wo die vom Himmel gehörte Stimme nicht an Jesum gerichtet ist, wie man doch wohl erwarten würde, wenn er im Vorhergehenden als das Subject des Sehens zu nehmen wäre. Von Jesu ist darin in der dritten Person die Rede, so daß sie also an andere gerichtet erscheint, und zwar hier zunächst an den Täufer. Dieser ist daher ohne Zweifel beim Matthäus, wenn wir dessen Darstellung auch rein für sich und abgesehen von dem Zeugnisse des Täufers selbst beim Johannes betrachten, als derjenige gemeint, welcher den Geist Gottes gesehen habe gleich einer Taube herabkommen und sich auf Jesum niederlassen. Ist nun aber der Täufer bei εἶδεν Subject, so kann kein Zweifel seyn, daß auf denselben sich auch im vorhergehenden Gliede (καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί) das Pronomen αὐτῷ bezieht, nicht aber, wie die meisten Ausleger es fassen, auf Jesum b). Dieser Ausdruck selbst aber: der Himmel öffnete sich ihm, dem Johannes, erlaubt uns sicher nicht an irgend eine natürliche durch den äußeren Sinn wahrnehmbare Erscheinung zu denken, weder an eine Vertreibung des Gewölkes, noch an eine Theilung desselben durch den herausfahrenden Blitz: dergleichen würde immer eine auch

---

a) Wie man behaupten kann, bei εἶδε werde Jesus als Subject durch die leges grammaticas durchaus nothwendig gefordert, oder, man würde sonst den Sprachgesetzen des N. T. gradezu widersprechen (Lücke S. 461. Fritzsche in Matth. p. 149.), vermag ich nicht einzusehen. Ein anderes freilich ist es beim Markus, wovon weiter unten.

b) Das αὐτῷ hat zwar einige nicht unbedeutende Autoritäten gegen sich (B. Sahid. Tol. Hilar. Vigil.), ist aber sicher echt; es erklärt sich ohne Zweifel leichter, wie es durch einzelne konnte ausgelassen werden, die sich in die Beziehung und Auffassung der Worte nicht gleich finden konnten, als wie es, wenn es ursprünglich fehlte, hätte in den Text eingeschaltet werden können.

allen andern Anwesenden in einem größern Umkreise sichtbare Erscheinung gewesen seyn, und schwerlich würde da der Gedanke, daß namentlich auch der Täufer Zeuge derselben gewesen sey, so ausgedrückt seyn, es habe sich der Himmel ihm geöffnet. Der Ausdruck führt uns auf etwas Uebersinnliches, was sich nur dem Täufer darstellte, und kann nicht wohl etwas anderes bezeichnen als daß ihm in einem erhöheten Zustande seines Bewußtseyns durch Oeffnung des innern Sinnes, des geistigen Auges gegeben worden sey, in den Himmel und dessen Ordnungen hineinzuschauen und eben dadurch zu schauen, was im folgenden Gliede angegeben ist, das einer Taube gleiche Herabkommen des Geistes Gottes auf Jesum. Auf diese Weise faßt es, wie bemerkt, namentlich schon Origenes contr. Cels. I, 10., der außer andern Stellen Joh. 1, 52. vergleicht, und vorher auf Ezech. 1, 1. verweist. Eben so Hieronymus in seinem Commentar zum Matthäus: Aperiuntur autem coeli non reseratione elementorum sed spiritualibus oculis, quibus et Ezechiel in principio voluminis sui apertos eos esse commemorat. Vergl. noch Apostgesch. 7, 56. Ist dieses nun aber richtig, so werden wir auch wohl uns leicht dafür entscheiden, daß die V. 17. erwähnte Stimme vom Himmel, welche Jesum als den geliebten Sohn Gottes bezeichnete, nicht von irgend einer äußerlich vernehmbaren — weder natürlichen noch übernatürlichen, weder articulirten noch unarticulirten — Stimme zu verstehen ist, sondern von derselben übernatürlichen innern Offenbarung, vermöge welcher der Täufer den heiligen Geist auf Jesum kommen sah; in derselben vernahm er die göttliche Stimme, welche ihn, und zwar wie wir aus seinen eigenen Worten beim Johannes sehen, gemäß einer frühern göttlichen Ankündigung, Jesum als den Sohn Gottes und Messias bezeichnete. Der Täufer aber brauchte in seinem Zeugnisse auf diese göttliche Stimme, welche eben so wie die Erscheinung des

Herabkommens des heiligen Geistes nur in Beziehung auf ihn geschah, sich nicht besonders zu berufen, da auch sie eine nur von ihm persönlich, nicht aber vom anwesenden Volke vernommene und mit jener Erscheinung selbst im Grunde eins und dasselbe war. So bietet demnach die Darstellung des Matthäus in dieser Hinsicht mit dem vom Johannes berichteten eigenen Zeugniß des Täufers eine ganz gute Harmonie dar; nur hat Matthäus ein nicht unwesentliches Moment ausgelassen, indem er blos von dem Herabkommen des Geistes auf Jesum redet, nicht aber zugleich von dem Bleiben desselben auf ihm, was doch allein den charakteristischen Unterschied des Messias und Sohnes Gottes von den mit dem Geiste Gottes auf momentane Weise versehenen Propheten des alten Bundes bildet. Doch hat der Verfasser des ersten Evangeliums dieses durch die besondere Hervorhebung der göttlichen Stimme gleichsam ergänzt. Weniger in Einklang ist dagegen Matth. V. 13—15. mit Joh. V. 31. 33. Denn wenn der Täufer behaupten konnte, er habe Jesum nicht gekannt, bis ihm derselbe durch jenes himmlische Zeichen kund gethan ward — mag man nun das οὐκ ἤδειν αὐτόν blos von einem Nichtüberzeugtseyn von der göttlichen Würde des Erlösers verstehen oder zugleich von einer persönlichen Unbekanntschaft, welche letztere sonder Zweifel mit darin liegt und deren Annahme auch bei der Voraussetzung der Verwandtschaft beider keine besondere Schwierigkeit verursacht, wenn man sich erinnert, daß ihre Eltern in ganz verschiedenen Gegenden Palästina's wohnten —, so läßt sich nicht wohl denken, daß der Täufer schon vor geschehener Taufe und also vor dem ihm zu Theil gewordenen Zeichen sich deshalb könnte geweigert haben, Jesum zu taufen, weil er bedürfe von ihm getauft zu werden, nicht umgekehrt; denn das würde offenbar voraussetzen, daß Jesus schon damals dem Täufer nicht blos von Person, sondern auch als

Messias bekannt gewesen wäre. Diese Schwierigkeit läßt sich wohl auf keine wahrscheinlichere Weise lösen als durch die auch von Gratz und Usteri befolgte Annahme, daß das erste unserer kanonischen Evangelien einem Gespräche zwischen Jesus und dem Täufer diese Stellung vor der Taufe gegeben hat, welches seinem wesentlichen Inhalte nach erst nach derselben vorgefallen war; welche Umstellung dann natürlich auf die Form desselben nicht ohne Einfluß geblieben seyn kann, indem sich dasselbe nicht, wie es jetzt bei dem Evangelisten erscheint, auf die noch vorzunehmende, sondern auf die bereits vollzogene Taufhandlung muß bezogen haben. In dem Evangelium der Ebioniten, dessen verwandtschaftliches Verhältniß zu unserm griechischen Matthäus eben so ausgemacht ist, als der eigentliche Grund desselben noch immer ungewiß, hatte auch wirklich ein Gespräch solchen Inhaltes zwischen dem Erlöser und dem Täufer diese Stellung inne, hinter der Taufhandlung und den damit verbundenen Erscheinungen. Als nämlich der Täufer die Stimme vom Himmel hörte und dadurch Jesum als den Sohn Gottes erkannte, da heißt es: καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα a). Wenn nun gleich der ganze Bericht von der Taufe Jesu, wie ihn uns Epiphanius nach diesem Evangelium mittheilt, weit entfernt ist, sich vor dem unseres kanonischen Matthäus durch den Anschein größerer Ursprünglichkeit auszuzeichnen, so scheint sich doch in demselben in dem hier in Betracht kommenden Puncte das Ursprüngliche erhalten zu haben, da nur unter dieser Voraussetzung sich jenes Gespräch mit dem authentischen Berichte des Evangelisten Johannes über das Zeugniß des Täufers vereinigen läßt.

a) Nach Epiphan. Haer. XXX. §. 13.

Bietet nun aber unser griechischer Matthäus in diesem Puncte eine nicht zu verkennende Ungenauigkeit dar, welche seine Darstellung gegen die des Johannes als eine weniger ursprüngliche erscheinen läßt, so trifft dieses den Lukas (3, 21. 22.) auch in der Darstellung der Erscheinung selbst, welche bei der Taufe Jesum als den mit dem heiligen Geiste gesalbten Sohn Gottes bezeichnete. Bei diesem Evangelisten, welcher das Gespräch zwischen dem Heilande und dem Täufer ganz ausgelassen hat und im Anfange auch selbst durch die Constructionsweise ein Streben nach Zusammenziehung der Erzählung kund gibt, verliert das himmlische Zeichen über die Sohnschaft Jesu ganz ihre unmittelbare Beziehung auf den Täufer. Während es beim Matthäus heißt, ihm, dem Täufer, habe sich der Himmel geöffnet und er habe den Geist Gottes auf Jesum herabkommen sehen, lautet es beim Lukas ganz im Allgemeinen, es habe sich der Himmel geöffnet und es sey der heilige Geist auf Jesum herabgestiegen; was uns, hätten wir blos dieses Evangelium oder könnten wir dessen Darstellung als die ursprünglichste anerkennen, allerdings veranlassen würde, an irgend eine äußerliche, in den leiblichen Gesichtssinn fallende und für alle Anwesenden auf gleiche Weise wahrnehmbare Thatsache zu denken. Eben darauf führt auch die Weise, wie bei Lukas die Vergleichung des Geistes mit der Taube ausgedrückt ist. Das σωματικῷ εἴδει, welches hier offenbar ein erklärender Zusatz des Evangelisten zu dem ὡς περιστεράν ist, dessen sich der Täufer, wenn er über dieses Zeichen sprach, bedient hatte, läßt nicht verkennen, daß Lukas an eine äußerliche Erscheinung gedacht und daß er die Vergleichung auf die Gestalt bezogen hat, welche der heilige Geist, indem er sich auf Jesum herabließ, angenommen habe. Doch gibt er auf der andern Seite eben durch diesen Zusatz deutlich zu verstehen, daß es nicht eine wirkliche Taube gewesen sey. Endlich die himmlische Stimme,

welche Jesum als den Sohn Gottes bezeichnet hat, hat Lukas nicht übergangen; er weicht aber darin von Matthäus ab, daß er dieselbe an den Erlöser selbst gerichtet seyn läßt: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ εὐδόκησα, während es beim Matthäus heißt: οὗτός ἐστιν . . . . ἐν ᾧ εὐδόκησα. Es hängt auch dieses wieder damit zusammen, daß Lukas der ganzen Begebenheit gar nicht eine so unmittelbare Beziehung nur auf den Täufer gibt, als sie nach dem in dieser Hinsicht ganz mit dem Johannes harmonirenden Berichte des ersten unserer kanonischen Evangelien gehabt hat. Wenn aber darnach die Darstellung des Lukas in diesem Falle unleugbar als eine weniger ursprüngliche erscheint, als die des Matthäus, so würde es sicher ein unstatthaftes Verfahren seyn, wenn wir die erstere auch für die Erklärung der letzteren oder gar des Johannes und für die Auffassung der Thatsache überhaupt zum Grunde legen, und den beiden letzteren Evangelisten einen dem Lukas entsprechenden Sinn auch da abzwingen wollten, wo ihre Worte uns nach einer andern Seite hinführen. Wir dürfen hier nicht in Abrede stellen, daß zwischen dem Verfasser des ersten Evangeliums und dem Lukas wirklich eine gewisse Differenz stattfindet, und werden hier, um zu Gunsten des ersteren zu entscheiden, außer der inneren Wahrscheinlichkeit durch das eigene Zeugniß des Täufers beim Johannes vollkommen berechtigt. Zu einer solchen Auffassung der Thatsache aber, als der Erzählung des Lukas zum Grunde liegt, konnte grade eine Darstellung der Art, als wir im ersten Evangelium finden, sehr leicht Veranlassung werden.

Was von Lukas, dasselbe gilt in noch höherem Grade vom Markus, dessen Evangelium, wie durch das ganze Buch hindurch, so in diesem kurzen Abschnitte (1, 10. 11.) die deutlichsten Spuren an sich trägt, daß es weniger als die beiden andern synoptischen Evangelien aus unmittelbarer Ueberlieferung geflossen ist und daß diese letzteren

bei der Abfassung desselben die Hauptgrundlage gebildet haben. Mit dem Lukas trifft er im Allgemeinen darin zusammen, daß die Erscheinungen bei der Taufe Jesu alle besondere Beziehung zum Täufer verlieren. So wie die Worte hier V. 10. lauten, läßt sich wohl nicht zweifeln, daß bei εἶδε Jesus als Subject gemeint ist, derselbe, wie bei dem vorhergehenden Particip ἀναβαίνων, nicht, wie Kuinöl will, der Täufer. So heißt es also: Jesus habe alsbald bei seinem Heraussteigen aus dem Wasser den Himmel sich spalten und den Geist gleich einer Taube herabkommen sehen. Ob die Vergleichung von dem Evangelisten auf die Gestalt oder die Bewegung des Geistes bezogen ist, lassen seine Worte nicht erkennen; nur veranlassen auch sie durchaus nicht, eine wirkliche Taube zu verstehen. Aber an eine in den äußeren Gesichtssinn fallende Erscheinung scheint der Evangelist wirklich gedacht zu haben. Auffallend bleibt aber auch bei dieser Voraussetzung sowohl, daß Jesus selbst und er allein als der Sehende für diese Thatsache bezeichnet ist, als auch besonders die Ausdrucksweise, daß er den Geist habe auf sich herabkommen sehen. Schwerlich läßt sich wohl verkennen, daß dieses seinen Grund in der Weise hat, wie Markus eine ihm vorliegende fremde Darstellung, nämlich die unseres griechischen Matthäus, aufgefaßt hat; er hat beim Matthäus sowohl in dem ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί das Pronomen nicht auf den Täufer, sondern auf den Erlöser bezogen, als auch denselben im folgenden Gliede in dem εἶδεν als Subject gefaßt. Dem entsprechend ist es denn auch, daß er V. 11. die vom Himmel herab erschallende Stimme gleichfalls an Jesum selbst gerichtet seyn läßt, eben so wie Lukas, dem er in der Anführung derselben — zumal wenn statt des von Griesbach beibehaltenen recipirten ἐν ᾧ mit dem lachmannschen Texte ἐν σοί gelesen wird — ganz buchstäblich folgt.

5. Cap. 1, 49.

πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε.

Das Mehrdeutige, was diese Worte haben, findet natürlich nur für uns statt, während derjenige, an den sie gerichtet sind, bestimmt wissen konnte, worauf sie sich bezogen. Wenn die an sich zweifelhafte grammatische Verbindung des Participialsatzes durch Vergleichung von V. 51. (εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς) entschieden wird, so kann auch darüber kein Zweifel seyn, daß das εἶδόν σε ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν sich auf etwas Spezielles bezieht, was dem vorher Genannten, dem Gerufenwerden des Nathanael durch den Philippus der Zeit nach nicht lange vorher gegangen war. Nathanael hatte unter einem Feigenbaum gesessen, und muß hier auf irgend eine für ihn bedeutungsvolle Weise beschäftigt gewesen seyn, sey es mit dem Studium des Gesetzes oder mit anderweitigen Meditationen oder wie sonst — wir können das Nähere nicht bestimmen. Aber er wußte oder glaubte nicht anders, als daß er allein gewesen war; daher war es für ihn so unerwartet und überraschend, von Jesus an jenen Moment erinnert zu werden, und der Erlöser wollte ihn durch diese Hinweisung überzeugen, wie wenig er und sein Inneres ihm unbekannt sey. Ungenau ist nun aber zuvörderst, wenn manche, auch Lücke, das εἶδόν σε an beiden Stellen übersetzen: ich kannte oder erkannte dich. Es ist das gegen den festen Sprachgebrauch, den classischen wie den hellenistischen, in Ansehung dieser Form, welche immer ein Schauen, Sehen bezeichnet, und dann würde es auch an sich wenig natürlich lauten: „als du unter dem Feigenbaume warest, kannte ich dich," oder: „ich kannte," oder: „erkannte dich unter dem Feigenbaume." Es ist ohne Zweifel zu übersetzen: ich schaute dich dort; und daß der Erlöser ihn daselbst erkannt, dort in sein Herz geschaut habe, kann nicht in den Worten an sich

liegen, sondern nur in dem Zusammenhange, worin sie ausgesprochen wurden. Es fragt sich nun aber, welcher Art denn das Schauen war, wodurch Jesus den Nathanael gesehen hatte. An sich wäre allerdings möglich, daß er auf ganz natürliche äußerliche Weise, obwohl von ihm nicht bemerkt, ihn beobachtet hätte. Allein nicht nur Nathanael kann des Erlösers Worte nicht auf diese Weise gefaßt haben — denn sonst hätte die Hinweisung auf diesen Moment unmöglich solchen Eindruck auf ihn machen können, als der Ausruf voraussetzt, in welchen er ausbrach: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels" —, sondern auch der Erlöser selbst kann dieses Sehen nicht als etwas Gewöhnliches und Natürliches betrachtet haben, wie wir aus seiner Antwort an den Nathanael V. 51. ersehen, wo er, was den Nathanael zu einem solchen Ausrufe veranlaßt hatte, die Entdeckung einen Mitwissenden über einen Moment zu haben, bei dem er sich bewußt war, keinen menschlichen Zeugen gehabt zu haben, keineswegs als etwas Besonderes und Großes in Abrede stellt, sondern nur ausspricht, daß dieses für ihn nicht das Größte und Außerordentlichste bleiben werde. Darnach, scheint mir, werden wir genöthigt, das Sehen nicht von einem äußerlichen, natürlichen, sondern von einem übernatürlichen Schauen zu verstehen, wodurch der Erlöser in das Innere des Nathanael, wie dasselbe in einem bestimmten Momente beschäftigt gewesen oder ihm zum Bewußtseyn gekommen war, einen tiefen Blick gethan hatte, ohne gerade äußerlich als ein verborgener Beobachter in seiner Nähe zu seyn. Wie man aber in einer solchen Vorstellung etwas Unnatürliches oder gar Abentheuerliches finden kann, sehe ich nicht ein; man müßte sonst auch auf dieselbe Weise es ansehen, wenn die Kenntniß des Erlösers über die Verhältnisse der Samaritерin (Cap. 4, 18.; vergl. 29. 39.) als eine nicht auf natürlichem Wege gewonnene betrachtet wird.

6. Cap. 2, 19.

λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

Ich trete hier entschieden der nach dem Vorgange anderer neuerer Ausleger ganz besonders von Lücke geltend gemachten Ansicht bei, welche die ursprüngliche Beziehung dieser Worte des Herrn auf seine Auferstehung leugnet, obwohl die ältere Auffassung, welche sich an die Erklärung des Evangelisten hält, nicht bloß von Kuinöl, noch in der neuesten Ausgabe seines Commentars (1825), vertheidigt wird, wie von Storr, Flatt, Schott u. a., sondern auch Tholuck und Klee sich für dieselbe erklären. — Schon wenn sich uns jene Worte als ein fragmentarischer Ausspruch des Erlösers erhalten hätten, so daß uns über den Zusammenhang der Rede nichts bekannt wäre, würde die Beziehung auf den Tod und die Auferstehung desselben, überhaupt die Deutung des *ναός* auf den Leib des Herrn, wohl schwerlich sich uns als die nächste und natürlichste darbieten. Noch weniger aber, wenn wir auf die uns mitgetheilten Umstände achten, unter denen der Erlöser diese Worte aussprach. Da er sammt den Juden, an welche sie gerichtet sind, sich in einem der Vorhöfe oder Hallen des jerusalemischen Tempels befand, so läßt sich kaum denken, daß er bei dem Ausdrucke: diesen Tempel, *τὸν ναὸν τοῦτον*, an einen anderen sichtbaren Gegenstand konnte gedacht wissen wollen, als eben an das mit diesem Worte ganz gewöhnlich bezeichnete Gebäude, in dessen Umfange die Unterredung vorfiel, und über welches er durch die so eben verrichtete Austreibung der Verkäufer sich eine besondere Autorität anzueignen schien. Hätte Jesus diesen Ausdruck in ganz anderer Beziehung verstanden haben wollen, so hätte er das jedenfalls noch auf besondere Weise bemerklich machen müssen, wie etwa, wenn er seinen Leib meinte, durch bestimmtes Hinweisen auf denselben mit dem Finger

und besondere Betonung des Demonstrativs. Dann würden aber auch die umstehenden Juden leicht so viel bemerkt haben, daß er nicht von dem Tempelgebäude rede, und noch weniger würde die wahre Beziehung seiner Worte den Jüngern entgangen seyn, wenn ihnen auch noch nicht ganz klar ward, wie das Abbrechen und Aufrichten des Leibes eigentlich gemeint sey. Aus der vom Evangelisten V. 22 hinzugefügten Bemerkung läßt sich, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit, doch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß auch von den Jüngern keiner jene Worte, als sie ausgesprochen wurden, auf den Leib des Herrn bezogen habe, sondern daß sie auf diese Beziehung der ihnen noch deutlich vor Augen stehenden Worte erst durch seine am dritten Tage erfolgte Auferstehung selbst geführt worden seyen. Wollten wir aber gleichwohl die Möglichkeit zugeben, Jesus habe bei den Worten bestimmt auf seine Person hingewiesen, so würde auch so der Ausdruck τὸν ναὸν τοῦτον zur Bezeichnung seines Leibes wenig natürlich gewesen seyn. So oft sonst der Leib des Menschen oder der Christen als ein Tempel oder ein heiliges Haus bezeichnet wird — und so namentlich in den Stellen des Philo und des Paulus, welche hier als Parallelen pflegen angezogen zu werden —, geschieht das mit ausdrücklicher Beziehung und Nennung desjenigen, wofür er als die Behausung anzusehen ist, der Seele, des heiligen Geistes oder Gottes; und nur da allein ist der bildliche Ausdruck in diesem Sinne angemessen; schwerlich aber wie es hier lauten würde: dieser Tempel, ohne daß etwas auf den Gegenstand, dessen Tempel dieser Leib seyn sollte, Bezügliches vorherginge oder hinzugefügt wäre; da würde der Ausdruck selbst mit bestimmter Hinweisung auf diesen Leib wenig natürlich und verständlich gewesen seyn. Endlich würde bei jener Auffassungsweise Christus sich selbst als denjenigen bezeichnen, der seinen Leib wieder auferwecken werde. Das ist aber durchaus

gegen die biblische Anschauungs- und Ausdrucksweise; überall wird auch selbst nach der geschehenen Auferweckung des Herrn dieselbe Gott dem Vater beigelegt und als ein Werk seiner Allmacht bezeichnet; und auf andere Weise hätte auch der Erlöser selbst, wenn er in der Unterredung mit den ungläubigen Juden auf dieses große Zeichen in solcher Bestimmtheit hätte hinweisen wollen, sicher nicht davon reden können. Das Einzige, was sich allenfalls zur Vergleichung anführen ließe, ist der Ausspruch des Herrn in unserm Evangelium Cap. 10, 18. Doch gibt dieser nur eine scheinbare Parallele; denn wenn Christus dort sagt: ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν (τὴν ψυχήν μου), καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, so kann er, wie nach dem Vorgange des Drusius Lücke richtig bemerkt, durch die letztere Formel eben so wenig das sich selbst wieder erwecken bezeichnen wollen, als durch die erstere das sich selbst das Leben nehmen; wie das eine nur bezeichnet: sein Leben freiwillig hingeben, so das andere nur überhaupt: das Leben wieder empfangen, wozu der Herr die ἐξουσίαν vom Vater erhalten hatte. Dadurch wird aber noch keineswegs als biblisch erwiesen, daß der Menschensohn selbst als derjenige könnte bezeichnet werden, durch den sein getödteter Leib wieder ins Leben werde zurückgerufen werden. Mir scheint das durchaus alle Analogie gegen sich zu haben. Müssen wir nun aber hiernach bekennen, daß sich der Beziehung unseres Ausspruches auf den Leib des Erlösers, wiefern derselbe nach seiner Tödtung wieder auferweckt werden sollte, von verschiedenen Seiten her schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegenstellen, so dürfen wir uns der Frage nicht entziehen, ob wir nicht gleichwohl vom christlichen Standpunkte aus uns zur Annahme jener Auffassungsweise durch die Autorität unseres Evangelisten gebunden zu achten haben. Denn das läßt sich nicht verkennen, daß Johannes, indem er V. 21 sagt: ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ

σώματος αὐτοῦ, jene Beziehung auf den Leib des Herrn für die richtige, von dem Erlöser selbst beabsichtigte erklärt, und daß er V. 22 andeutet, daß nach der Auferstehung des Heilandes der Ausspruch auf diese Weise von den Jüngern überhaupt angesehen worden sey. Doch sehen wir uns zuvor darnach um, ob, wenn wir auf diese apostolische Deutung des Ausspruches keine Rücksicht nehmen, eine andere Beziehung des ναός, diejenige, welche nach dem Zusammenhange, worin die Worte gesprochen wurden, als die allein natürliche, sicher als die am nächsten liegende erscheint, uns auch einen an sich angemessenen und mit den Worten in ihrer Verbindung vereinbaren Sinn des ganzen Ausspruches gewinnen läßt. Dieses wird nun wohl nicht schwer halten. Der Tempel, in dessen Umfange Jesus sich mit den Juden befand, war wie der Sitz, so die Bedingung und das Symbol des ganzen jüdischen levitischen Ceremonialdienstes; das Abbrechen dieses Tempels rechtfertigt sich daher leicht als ein symbolischer Ausdruck für die Aufhebung dieses Dienstes. Deutlich ist dieses in der Aussage der Zeugen wider den Stephanus Apgsch. 6, 14: ἀκηκόαμεν... αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς, wobei es für unsern Gesichtspunkt nicht wesentlich darauf ankommt, ob dieses wirklich eigene Worte des Stephanus, oder ob sie im Munde jener Zeugen etwas entstellt sind. — Ist nun auch im zweiten Gliede das αὐτόν grammatisch auf das τὸν ναὸν τοῦτον zu beziehen, so versteht es sich von selbst, daß hier als der (wieder) zu errichtende nicht derselbige Tempel zu verstehen ist, von dessen Abbrechung im ersten Gliede die Rede ist, sondern ein anderer an dessen Stelle; eben so wie Matth. 26, 61, wo wir die Gestalt haben, in welcher dieser Ausspruch des Herrn von den Zeugen wider ihn vorm Synedrium vorgebracht ward: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν

ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν, was Markus (14, 58) erklärend so ausgedrückt hat: ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Sind wir berechtigt, die Abbrechung des ναοῦ τούτου im ersten Gliede auf die Aufhebung des an den jüdischen Tempel geknüpften Gottesdienstes zu beziehen, so kann es grammatisch keine Schwierigkeit machen, bei dem αὐτόν im zweiten Gliede nicht an denselben Cultus, der da aufgehoben werden sollte, sondern an die Verehrung Gottes überhaupt zu denken und zwar an eine neue vorzüglichere Art derselben, welche an die Stelle jener bisherigen treten sollte. So daß das Verhältniß zwischen dem αὐτόν und dem Begriffe, worauf es sich grammatisch bezieht, ein ähnliches ist, wie z. B. Matth. 10, 39: ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν, wo das αὐτήν auch beide Male nicht in derselben Beschränkung zu fassen ist, wie das τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, worauf es sich grammatisch bezieht. Wir werden darnach wohl uns nicht den Vorwurf einer ungrammatischen und überhaupt gezwungenen Auslegungsweise zuziehen, wenn wir den Ausspruch als eine Weissagung des Herrn fassen, daß nach der Auflösung des bisherigen jüdischen Cultus an dessen Stelle durch ihn in kurzer Zeit eine neue Weise Gott zu verehren werde aufgerichtet werden. Der Ausspruch des Erlösers an die Samariterin (Joh. 4, 21. 23), der auf die Zeit hinweist und sie als eine schon beginnende bezeichnet, wo weder der Tempel zu Jerusalem noch der auf Garizim etwas gelten, und wo die wahren Anbeter Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten würden, dient dem unsrigen zur näheren Erklärung, und zugleich zur Beseitigung des Zweifels, ob wohl Jesus selbst damals schon auf die bevorstehende Aufhebung des jüdischen Gottesdienstes und die Errichtung eines anderen an dessen Stelle hätte hinweisen können. Der Ausspruch in

der Bergpredigt Matth. 5, 17—19, durch den man eine solche Bedenklichkeit zu begründen gesucht hat, tritt mit dem unsrigen, auf diese Weise gefaßt, in keinen Widerspruch, wenn man nur das beachtet, daß der Erlöser ja hier nicht sagt — so wenig als an irgend einer anderen Stelle —, daß die Aufhebung des Tempels und des jüdischen Dienstes durch ihn oder die Jünger seines Reiches werde veranlaßt und bewerkstelligt werden — so werden seine Worte erst im Munde jener jüdischen Zeugen vor dem Synedrium verdreht —, sondern nur, daß, wenn sie, die Juden, ihn abgebrochen, er ihn wieder aufrichten werde. Die Zerstörung und Aufhebung der alten Ordnung war allerdings nicht der Zweck der Sendung des Erlösers noch sein Werk, wohl aber, nachdem das Alte durch die Schuld derer, denen es zur Pflege anvertraut war, verdorben und gerade durch sie dessen Zerstörung herbeigeführt war, an dessen Stelle einen vorzüglicheren und bleibenderen Dienst aufzurichten. Daß Christus darauf hier im Gespräch mit den Juden nicht so sehr lange nach dem Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit hinweist, kann gewiß nicht mehr befremden, als daß er so kurze Zeit darauf in dem Gespräche mit der Samariterin so bestimmt ausspricht, daß dieses alsbald eintreten werde. Auch der Zusammenhang, worin der Erlöser den Ausspruch thut, ist dieser Auffassung desselben sicherlich nicht entgegen. Die Anforderung der Juden an ihn, sich wegen seiner Befugniß zu der Art und Weise, wie er im Tempel aufgetreten war, durch ein specielles Zeichen zu legitimiren, weist er zurück, wie wir ihn dieselbe auch anderswo zurückweisen sehen, und stellt dafür verheißend eben das als ein genügendes Zeichen hin, daß statt dieses alten durch sie selbst so schmählich entweihten und seinem Untergange nahe gebrachten Tempeldienstes durch ihn alsbald eine neue Weise Gott zu verehren — die im Geiste und in der Wahrheit — werde aufgerichtet

und herrschend gemacht werden. Einige Schwierigkeit machen allerdings die drei Tage, da es sich nicht gerade erweisen läßt, daß „drei Tage" sprichwörtlich gewesen sey für eine kurze Zeit; wenigstens sind die meisten dafür angeführten Stellen Hos. 6, 2. Luk. 13, 32 dafür nicht recht beweisend. Indessen finde ich diesen Einwand doch auch nicht so bedeutend, daß er allein mich über eine Auffassung zweifelhaft zu machen vermöchte, welche sich sonst durch ihre Natürlichkeit und durch die Angemessenheit des dadurch gewonnenen Sinnes so sehr empfiehlt, und ich glaube nicht, daß jemand bestimmt leugnen wird, der Erlöser könne sich unserer Formel in dem angegebenen Sinne bedient haben, wie er in demselbigen Sinne hätte sagen können: in zweien Tagen, oder in einem Tage. Gerade einen so kurzen Zeitraum konnte er nennen, um die Juden desto bestimmter darauf zu führen, daß er es nicht buchstäblich meine, namentlich nicht von einem Wiederaufbauen des äußeren sichtbaren Tempels rede.

Es kommt demnach nur noch darauf an, ob nicht dieser Auffassung die Autorität des Evangelisten, der offenbar eine andere als die richtige angibt, auf entscheidende Weise entgegen sey. Hierüber ist meine Meinung diese. Die apostolische Autorität darf allerdings bei der Ausmittlung des Sinnes der Aussprüche Christi nicht gering geachtet werden, zumal wir nach der Schrift nicht zweifeln dürfen, daß die Jünger, seitdem nach der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn der heilige Geist sich in seiner Fülle über sie ergossen hatte, indem sie sich unter dessen Beistande die Lehren und Ermahnungen ihres Meisters vergegenwärtigten, auch in den wahren Sinn derselben auf eine tiefere Weise einzudringen vermochten, als sie früherhin, so lange der Erlöser auf Erden an ihrer Seite wandelte, im Stande gewesen waren. Indessen dürfen wir auf der anderen Seite uns diese Unterstützung des heiligen Geistes doch auch nicht als eine magische

denken, noch als bis zu dem Grade ausgedehnt, daß die Jünger dadurch befähigt worden wären, die früher vom Herrn gehörten Aussprüche alle ganz im Einzelnen auch in ihrer nächsten grammatischen Beziehung auf eine durchaus unfehlbare Weise zu deuten, so daß ein Irrthum von ihrer Seite auch in irgend etwas Einzelnem gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Sonder Zweifel dürfen wir hier einen, freilich immer nur relativen und fließenden, Unterschied machen des Allgemeinen und des Einzelnen, des Wesentlichen und des mehr Unwesentlichen; und dieses auf gleiche Weise, was die Aussprüche des Erlösers und was die Weissagungen des alten Bundes betrifft. In Ansehung der letzteren müssen wir anerkennen, daß die apostolische Auffassung derselben, die wir im N. T. finden, im Allgemeinen die richtige ist, insofern als alle Weissagungen der Propheten auf die Erscheinung Jesu Christi hinweisen und ihre wahrhafte wesentliche Erfüllung in keinem anderen finden konnten und sollten als in ihm und dem von ihm der Menschheit dargebotenen Heile; dabei können wir aber zugeben, daß gleichwohl die Apostel in der unmittelbaren Beziehung der einzelnen Stellen des A. T. fehlgreifen konnten und mannigfaltig fehlgegriffen haben. Das Eine, die Anerkennung Christi als des gemeinschaftlichen Zieles aller Weissagungen des alten Bundes, ist Sache des Glaubens, das Andere aber, die Ausmittelung, welche einzelnen Stellen des A. T. gleich unmittelbar von der Person des künftigen Erlösers handeln und ob und inwiefern die anderen sich nur auf das durch ihn zu bewirkende Heil beziehen, ist Sache der Schule und der Wissenschaft, worin leicht ein späteres und an Fülle des Glaubens weit nachstehendes Zeitalter die Apostel übertreffen kann, als welche auf ein Uebergewicht in dieser Hinsicht keinen Anspruch machen. Auf ähnliche Weise müssen wir anerkennen, daß die Jünger durch den fortgesetzten persönlichen Umgang des Erlösers und durch

den Beistand des heiligen Geistes in die Lehre des Herrn im Allgemeinen eingeführt und vor einem solchen Mißverständnisse des wesentlichen Sinnes und Zweckes seiner Aussprüche bewahrt worden sind, wodurch sie in Gefahr gekommen wären, sein Werk in einem ganz anderen Sinne fortzusetzen, als seinem Willen und dem Zwecke seiner Sendung gemäß war. Damit nun aber ist meiner Meinung nach keineswegs nothwendig verbunden, daß sie auch im Einzelnen alle seine Aussprüche in allen Punkten und nach allen Seiten hin dem wirklichen Sinne und der nächsten Beziehung derselben gemäß müssen aufgefaßt haben. Vielmehr läßt sich mit jenem Grundsatze gar wohl vereinigen und ohne Gefährdung der Sicherheit und Festigkeit unseres christlichen Glaubens, wenn man diese nur nicht als eine rein mechanische faßt, anerkennen, daß sie den Sinn der Worte des Herrn im Einzelnen auf eine weniger genaue Weise, als wir im Stande sind, und in einer etwas anderen Beziehung, als in welcher sie zunächst gemeint waren, können aufgefaßt haben. Ist das aber richtig und werden wir zu dessen Anerkennung durch mancherlei einzelne Erscheinungen in unseren Evangelien veranlaßt, so werden wir es wohl nicht für bedenklich halten, namentlich in unserem Falle ein solches Urtheil zu fällen, daß der Evangelist den Ausspruch des Herrn über den nach seiner Abbrechung zu errichtenden Tempel in einer anderen Beziehung gedeutet habe, als in welcher er vom Erlöser gemeint war. Denn für den christlichen Glauben kann es nicht von wesentlicher Bedeutung seyn, ob der Ausspruch sich auf die Auferstehung des Erlösers oder auf das ganze Werk, welches er in die Welt einzuführen bestimmt war, bezieht; die Weissagung gewinnt vielmehr auf die letztere Weise an Größe und Erhabenheit, was sie etwa an chronologischer Bestimmtheit verliert. Wie sehr aber Form und Zusammenhang der Rede uns auf diese Auffassung hinführt, wird, glaube ich, aus der

hier gegebenen Auseinandersetzung deutlich genug erhellen. Daß nun aber Johannes und die Jünger überhaupt auf die von ihm behauptete Auffassung geführt werden konnten, hat seinen Grund im Allgemeinen in der Neigung der jüdischen Hermeneutik der Zeit, prophetischen Aussprüchen, auch wenn sie einen allgemeineren Charakter an sich tragen, eine bestimmte Beziehung auf ganz spezielle Thatsachen zu geben; welche Tendenz wir auch sonst bei den neutestamentlichen Schriftstellern so häufig finden, und namentlich öfters auch beim Evangelisten Johannes, sowohl in der von ihm geltend gemachten Beziehung alttestamentlicher Weissagungen, als auch verschiedener Aussprüche des Heilandes selbst. Ein Beispiel der letzteren Art wird sich uns später darbieten. Für unsern Fall aber haben allerdings die drei Tage wohl mit am meisten dazu beigetragen, diese Beziehung zu veranlassen a).

a) Auf ähnliche Weise ist das Dreitägige des Verweilens des Jonas im Leibe des Seethieres die Veranlassung gewesen, daß die Worte Christi, wo derselbe die ein Zeichen fordernden Juden auf das Zeichen des Jonas verweist, nach seiner am dritten Tage erfolgten Auferstehung zum Theil auf diese Thatsache gedeutet wurden, wie Matth. 12, 40 zeigt. Ich kann nicht umhin, denjenigen Auslegern beizutreten, welche diesen Vers nicht für wirkliche Worte Christi selbst, sondern für eine spätere Glosse — aber höchst wahrscheinlich doch schon von dem evangelischen Schriftsteller — halten. Die Auferstehung des Herrn am dritten Tage konnte von ihm nicht wohl als ein eigentliches Zeichen für das Geschlecht, zu dem er hier redet, bezeichnet werden, da Zeugen derselben blos seine Jünger waren. Noch weniger aber läßt sich das dreitägige Verweilen des Jonas im Inneren des Fisches als ein Zeichen für die Niniviten betrachten; sie können von dieser Begebenheit, wird auch die Erzählung ganz geschichtlich gefaßt, auf keine Weise Zeugen gewesen seyn, so daß sie darin einen Beweis der göttlichen Sendung des Propheten hätten finden können. Auch wird nicht auf's leiseste erwähnt, daß Jonas selbst in seiner Predigt

2.

Ueber die Ἐκλεκτὴ Κυρία, an welche der zweite Brief Johannis gerichtet ist.

Von

A. W. Knauer,

Pastor in Celle.

Die Frage: wer die Ἐκλεκτὴ Κυρία sey, an welche Johannes seine zweite Epistel schrieb? — hat den

---

sich irgendwie auf diese Begebenheit berufen hätte. Weshalb es auch nicht einmal, wie Olshausen meint, als ein unsichtbares Zeichen für sie gelten konnte. Im Folgenden, V. 41, heißt es auch nur, die Niniviten hätten auf die Predigt des Jonas Buße gethan, ohne daß dabei des Einflusses jener vorhergegangenen Errettung des Propheten irgendwie Erwähnung geschieht. Die ursprünglichen Worte des Herrn hat uns in diesem Falle sonder Zweifel Lukas aufbewahrt, bei welchem in der Parallelstelle (11, 30) Jonas selbst als ein Zeichen für die Niniviten bezeichnet wird, und so der Menschensohn als ein Zeichen für dieses Geschlecht. Das ist dann aber nicht auf das dreitägige Verweilen des Propheten im Leibe des Fisches und des Erlösers im Innern der Erde zu beziehen, sondern nur auf die Person beider selbst und ihre Predigt, und der Sinn der Parallele so zu fassen: so wie den Niniviten kein besonderes Zeichen gegeben ward, außer dem Propheten selbst, der unter ihnen auftrat, und dessen Bußpredigt, so wird auch diesem ungläubigen Geschlecht kein weiteres Zeichen vom Himmel gegeben werden, außer der Erscheinung des Menschensohnes selbst, seinem Wandel auf Erden und seiner Predigt. Dadurch will aber dieses Geschlecht sich nicht zum Glauben bestimmen lassen, während die Niniviten sich alsbald auf die Predigt des Propheten, der noch dazu aus einem fremden Volke war, zur Buße bekehrten; und doch wie viel mehr ist hier als Jonas! Auch diese Anwendung, dünkt mich, zeigt deutlich, daß

Exegeten von jeher viele Mühe gemacht; indem, bei dem gänzlichen Mangel aller historischen Nachrichten darüber, keine der verschiedenen vorgebrachten Vermuthungen eine entschiedene Evidenz hat gewinnen können.

Bei dieser, fast undurchdringlich scheinenden, Dunkelheit mag es wenigstens erlaubt seyn, noch eine Conjectur zu wagen:

Sollte nämlich, so wage ich zu fragen, jene ἐκλεκτὴ Κυρία nicht vielleicht Maria, die Mutter Jesu, seyn? — — —

Wenn wir uns dabei zunächst an des Herrn Befehl oder Vermächtniß vom Kreuze herab: Joh. 19, 26 erinnern, und besonders an V. 27: καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια — — und was die Tradition in dieser Hinsicht hinzusetzt: daß Johannes der Verpfleger dieser theuern Mutter seines göttlichen Meisters bis an ihr Ende geblieben sey (Vid. Nicephorus Hist. Eccles. lib. II. cap. 42), so wäre wenigstens ein Schreiben dieser Art an dieselbe, welches der Apostel auf seinen Berufsreisen, während welcher er dann und wann längere Zeit von ihr getrennt seyn mußte, erließ, gewiß nicht etwas Undenkbares.

Beachten wir nun ferner die Anrede ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ, — für welche Matrone könnte dieselbe passender seyn, als eben für diese Ehrwürdige, die, theils als Mutter des Κύριος, theils als die durch des sterbenden Herrn letzten Auftrag dem Jünger zugewiesene hohe Dulderin, die da-

---

Christus von dem Unglauben spricht, den die Juden bewiesen, ungeachtet ihnen schon fortwährend etwas Größeres vor Augen gehalten ward, als den Niniviten in dem Jonas, daß also das dem Zeichen des Jonas Entsprechende nicht von etwas erst Zukünftigem könne gemeint seyn, während sich sehr wohl begreifen läßt, wie die Jünger nach der Auferstehung des Herrn konnten veranlaßt werden, die Parallele auf die andere Weise zu fassen.

durch des Letztern eigene Mutter geworden war, der Gegenstand seiner ehrerbietigsten Achtung seyn mußte! Ja, man könnte endlich wohl selbst vermöge ihres Namens *Μαρία* (מִרְיָם, von רוּם, excelsa oder *κυριεύουσα*, nach Alberti Gloss. gr. p. 430) ihr diese Benennung beigelegt sehen. — Blicken wir sodann in den Text unsers Briefes: in welchem schönen Lichte, anstatt der sonst gefürchteten Anstößigkeit, erscheint da nun, bei dieser ehrwürdigen Empfängerin desselben, die rührende, fromme Bitte, als das Hauptthema des ganzen Schreibens, V. 5: *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία — — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους!* —

Aber auch wie edel löset sich dabei die motivirende Parenthese dazu: *οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς*, — mit besonderer Rücksicht auf den letzten Willen des sterbenden Erlösers Joh. 19, 26, der der Mutter wie dem Jünger als ein beständiges Heiligthum und dauerndes Erinnerungsmittel an ihre innige Verbindung vorschweben mußte!

Wie bedeutungsvoll wird auf diese Weise zugleich der Zusatz zu V. 1: *καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* scil. *ἀγαπῶμεν*, welches nun nicht bloß als Nothbedarf auf die an dem damaligen Aufenthaltsorte Johannis wohnenden Christen restringirt zu werden braucht; sondern wirklich alle, alle Christen, als natürliche Verehrer der Mutter und Geschwister ihres Heilandes, umfaßt! Ja, endlich selbst das Verbot V. 10 u. 11, wegen der zu verweigernden Aufnahme der Ungläubigen, verliert nun allen Rest einer scheinbaren Härte, wenn der Apostel unter der *οἰκία* hier seine eigene Wohnung, das Asyl der, seinem Schutze befohlenen, alternden Mutter Jesu, von der jeder mögliche Schaden auf's Sorgfältigste abgewendet werden mußte, versteht.

So sehen wir auch alle übrigen Umstände, auf die der Inhalt des Briefs hinführt, sich leicht in unsere

Annahme fügen. — Wenn nämlich V. 1 von den τέκνοις der *Κυρία* die Rede ist; so dürfen wir nach Matth. 13, 55. 56 unbedenklich den Jacobus und Joses und Judas und deren Geschwister darunter verstehen, und dabei auf Joh. 7, 3 und auf Marc. 3, 31 — 35 verweisen, woraus zugleich hervorgeht, daß dieselben nicht alle und nicht sogleich gläubig waren, was sie nachher aber immer mehr wurden; so daß damit nun die V. 4 in unserer Epistel ausgedrückte Freude des Johannes darüber auf's Beste harmonirt.

Nun können wir aber auch selbst mit ziemlicher Sicherheit erkennen: wer die V. 13 erwähnte ἀδελφὴ ἐκλεκτή und deren τέκνα, von welchen der Brief Grüße bestellt, seyn mögen. — Zwar sind die verwandtschaftlichen Verhältnisse der Familie Maria's noch immer sehr dunkel und ungewiß. Namentlich werden mehrere ἀδελφαί derselben angeführt, z. B. *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ* Matth. 27, 56, ferner *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25, und selbst *Σαλώμη* Marc. 15, 40, wie auch *Μαρία ἡ μήτηρ Ἰωάννου, τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου* Apgsch. 12, 12. (Vergl. Schöttgen's und Schleusner's Lexica in N. T. unter jenen Namen.) Bei den meisten derselben aber beruht diese angebliche Verwandtschaft nur auf schwachen, historischen Combinationen, und die verschiedenen Gelehrten weichen in der nähern Bestimmung des verwandtschaftlichen Grades jener einzelnen Personen mit der Maria, der Mutter Jesu, bedeutend von einander ab, indem auch das Wort ἀδελφή bald im engern, bald im weitern Sinne genommen wird. Bleiben wir aber bei den ausdrücklichen Erwähnungen des N. T. selbst und in specie unseres Apostels Johannes stehen, so wird von ihm überall nur die einzige *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ausdrücklich als ἀδελφὴ τῆς μητρὸς Ἰησοῦ angeführt Joh. 19, 25. Und auf diese beziehen wir daher auch in unserer Epistel V. 13 die Grüße ihrer Kinder; ohne jedoch bestimmt

dabei zu behaupten, ob sie eine leibliche Schwester, oder nur agnata der Mutter Jesu gewesen sey, welches Letztere freilich wahrscheinlicher ist, da doch schwerlich zwei leibliche Schwestern den gleichen Namen *Μαρία* tragen würden.

Es scheint übrigens, um auf unsere Epistel zurückzukommen, daß jene *ἀδελφή* der *Κυρία* bereits todt war, als Johannes den Brief schrieb, da er V. 13 nicht von ihr selbst, sondern nur von ihren Kindern Grüße bestellt. Auch erfordern es eben diese Grüße, daß Johannes, als er schrieb, mit diesen Kindern an einem Orte war. Und darauf bauen wir dann, als Consequenz, auch noch die Vermuthung: daß der Ort der Abfassung unserer Epistel im jüdischen Lande lag, da die *τέκνα* der *ἀδελφή*, worunter man des Neutrums wegen (V. 13) auch Töchter zu verstehen hat, doch wohl auf ihrem elterlichen Grund und Boden zu suchen sind. — Will man dabei nun vollends der Meinung folgen, daß jene *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* dieselbe Person mit der Mutter des Johannes, mit dem Zunamen Marcus a), Apgsch. 12, 12 sey; so dürfte man sogar bestimmt annehmen, unsere Epistel sey zu Jerusalem geschrieben, wo diese Apgsch. 12, 12. erwähnte Maria ein eigenes Haus hatte, welches ihre Kinder doch vermuthlich, auch nach der Mutter Tode, noch bewohnten, als der Apostel bei ihnen war und unser Sendschreiben erließ.

Den Aufenthaltsort der Mutter Jesu aber, und also den Ort, wohin dieser Brief gerichtet ist, hätten wir nach dem Obigen da zu suchen, wo die *ἴδια* des Johannes (Joh. 19, 26. 27) lagen, also in Galiläa, vermuthlich zu Bethsaida, wohin ein Bekannter das Schreiben gelegentlich mitnahm, während der Apostel selbst bald nachzukommen hoffte (V. 12.).

---

a) Der nach Grotius u. A. von Marcus, dem Verfasser des Evangelii, zu unterscheiden ist.

Das einzige bedeutendere Hinderniß, welches etwa, soviel ich bis jetzt sehe, dem Allen entgegengesetzt werden könnte, möchte noch die Zeit seyn, in der ein solches Schreiben an die Mutter des Herrn geschrieben seyn könnte.

Da sich nämlich Johannes selbst V. 1 ὁ πρεσβύτερος nennt, so müßte, wie es scheint, und wie auch Herr Dr. Lücke (Commentar Th. 3 pag. 254 u. 55) annimmt, unser Brief doch wohl in den spätern Jahren des Apostels geschrieben seyn, wo Maria schwerlich noch gelebt haben möchte.

Nach Nicephorus (Hist. Eccles. II. 42) soll nämlich dieselbe ums Jahr 48 nach Chr. Geb. oder im 15ten Jahre nach Christi Himmelfahrt gestorben seyn, wobei der Berichterstatter sich auf die Nachrichten älterer Schriftsteller beruft.

Allein nothwendig ist es nicht, daß die Benennung πρεσβύτερος, welche sich hier der Apostel beilegt, auf sein spätes Alter bezogen werden müßte. Es kann, wie auch mehrere Ausleger, z. B. Oekumenius und Bertholdt, meinen, Amtsname seyn, oder vielleicht gar nur Familienname.

Gegen die amtliche Benennung auf diese Weise hat man freilich erinnert: warum er sich nicht lieber mit dem üblichern Titel ἀπόστολος betitele, und daß die Benennung πρεσβύτερος in einem vertrauten kleinen Privatschreiben zu vornehm klingend sey. — Allein es findet sich die amtliche Benennung ἀπόστολος in den Schriften des Johannes überhaupt selten, oder gar nicht (Joh. 13, 16 und Apoc. 2, 2 können wenigstens in dieser Hinsicht nicht angeführt werden), — und wenn wir uns ihn, wie es unsere ganze Argumentation fordert, im Verhältnisse zu der Maria schreibend denken, so wäre, dünkt mich, der Titel ἀπόστολος prahlender oder vornehmer, fremder klingend, als der im jüdischen Sinne gewählte Ausdruck πρεσβύτερος.

Vielleicht aber ist's, wie gesagt, nur Familienname. Vielleicht will der Vf. sich damit in kindlicher Pietät als ältester Sohn der Maria, der er ja, durch die nach Joh. 19, 26 übernommene Verpflichtung, an Jesu Statt, geworden war, darstellen; — oder auch, indem er aus dem Familienkreise der Maria schrieb, so nannte er sich so zum Unterschiede von dem jüngern Johannes, mit dem Zunamen Marcus, oder anderer, gleichbenamter Familienglieder, von denen Maria sonst auch wohl ein Schreiben hätte erwarten können. — Auffallend ist es dabei freilich, daß er auch zu Anfang des 3ten Briefs an Γάϊος sich eben so nennt; aber wir kennen ja auch diesen nicht näher, und wissen nicht, ob er nicht ebenfalls zu der Verwandtschaft gehörte, worin unser Apostel vielleicht überhaupt so bezeichnet wurde wegen seines verhältnißmäßig höhern Alters und seiner Würde, woraus aber auf das absolut hohe Alter noch kein Schluß zu machen wäre.

Ja, es möchte wegen des freilich nicht als Härte (wie Herr Dr. Lücke l. c. p. 257. 58 so treffend ausführt), aber doch immer als einiger Rigorismus hervorstechenden 10ten Verses, hinsichtlich der Ungläubigen oder Irrlehrer, woraus mehr ein noch kräftiges Jugendfeuer des Apostels hervorleuchtet, der Meinung Eichhorns u. A. doch immer noch einiges Gewicht beigelegt werden dürfen: daß eben darum und wegen des lebendigeren Styls überhaupt unser Brief in den frühern Jahren des Johannes geschrieben sey, wodurch denn die von mir versuchte Ansicht eine Stütze mehr erhielte, und einer der wichtigsten Einwürfe gegen dieselbe beseitigt seyn würde.

Recensionen.

1. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, von Dr. L. Fr. O. Baumgarten-Crusius. Jena, Cröker. 1831. 32. II. X. 1312 S. 8.

2. Dr. W. Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. 3te Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzung der litter. histor. Notizen und Fortsetzung versehen von Dr. Dan. von Cölln. 1te Hälfte. Kassel, Krieger. 1832. VI. XVIII. 508 S. 8.

Die beiden hier anzuzeigenden Lehrbücher unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht von einander; so daß sie bei anderweitiger Tüchtigkeit wohl neben einander bestehen können. Wenn das letztere uns nur die Ueberarbeitung eines ältern, allgemein geschätzten Werkes darstellt, so ist dagegen das erstere durchaus eine neue, aus der Eigenthümlichkeit des Vf. hervorgehende Arbeit. Wenn ferner in dem Münscher'schen Lehrbuche die specielle Dogmengeschichte vorwaltet vor der allgemeinen, so ist in der Baumgarten'schen Schrift das umgekehrte Verhältniß sichtbar. Wenn endlich bei Nr. 2 das eigene Urtheil des Erzählers mehr in den Hintergrund tritt und dagegen der unmittelbar aus den Quellen geschöpfte Stoff in zahlrei-

chen Anführungen unter dem Texte sich darbietet (nach Art der Gieselerschen Kirchengeschichte), so verräth sich dagegen bei Nr. 1 durchweg das Streben, die historische Entfaltung der christlichen Glaubenslehre aus den höhern Principien eines philosophisch-theologischen Pragmatismus, wo nicht zu construiren, doch zu begreifen, und im Zusammenhange mit diesen Principien darzustellen. Daraus wird sich auch von selbst der verschiedene Kreis von Lesern ergeben, der vorzugsweise dem einen oder andern dieser Bücher zugewiesen werden dürfte, indem wohl dem Anfänger, der sich erst in den Stoff hinein zu arbeiten hat, eher das Münscher'sche Lehrbuch zu empfehlen ist, während der Gereiftere in dem Werke des Herrn Baumgarten-Crusius nicht nur vielfache Anregung zum Selbstdenken und Weiterforschen, sondern auch gewiß manche schätzbare Berichtigung früherer Ansichten, ja nicht selten dankenswerthe Belehrungen erhalten wird.

Doch wir wollen versuchen, unser Urtheil selbst im Einzelnen zu begründen, so wie auch das vortragen, was uns an beiden Werken noch wünschenswerth scheint.

Das Baumgarten'sche Lehrbuch zerfällt in zwei Haupttheile, die zugleich dessen beide Bände bilden, indem der 1ste Theil die allgemeine, der 2te die specielle Dogmengeschichte umfaßt. Wir können diese Eintheilung, die auch, nur in einem kleinern Maaßstabe, Augusti zum Vorgänger hat, nicht billigen. Weit passender scheint es uns mit Münscher und andern, periodenweise die Darstellung der allgemeinen mit der speciellen Dogmengeschichte wechseln zu lassen. Aus dem jedesmal vorausgeschickten Bilde des dogmatischen Geistes und der Richtung eines Zeitalters überhaupt begreift sich dann viel leichter die unmittelbar sich daran schließende Uebersicht von der Gestaltung der einzelnen Dogmen. Ja, diese bildet gleichsam nur den Beleg und Commentar zu dem Gesagten. So aber ver-

wischt sich in der Seele des Lesers, bis er ans Specielle kommt, weit eher der Charakter jeder einzelnen Periode, und die Beziehung des Besondern auf das Allgemeine wird ihm erschwert. In der That stehen auch die beiden Bände des Buches in einem ziemlich lockern Verhältniß zu einander; denn in dem Maaße, als der erste der allgemeinern kirchengeschichtlichen Darstellung sich nähert (da auch mancherlei aufgenommen wird, was streng genommen nicht in die Dogmengeschichte gehört), fällt der zweite mit der kirchlichen Dogmatik zusammen. Zudem hält der Vf. die verschiedene Bestimmung der beiden Theile seines Werkes selbst nicht immer fest, indem der erste Theil nicht selten schon in die Gestaltung einzelner Dogmen eintritt, während der zweite uns wieder mit neuen Personen und Secten bekannt macht (z. B. S. 793 ff.), was im ersten hätte geschehen sollen. Auch konnte endlich bei dieser Einrichtung Wiederholung nicht vermieden werden.

Der erste Band nun zerfällt, mit Ausschluß der Einleitung (wo gleich der 1te §. etwas unklar ausgedrückt ist) und dessen, was über Quellen und Litteratur gesagt wird, wieder in zwei Abschnitte, die innere und die äußere allgemeine Dogmengeschichte. Unter der innern versteht der Vf. die pragmatische Darstellung der Bedingungen, unter welchen die Lehre sich so oder so gestaltet hat. Da aber unter diesen Bedingungen selbst wieder äußere vorkommen, wie z. B. Klima und Lebensweise, Staatsverfassung und Gesetzgebung, und da umgekehrt der eigentliche dynamische Gehalt der Glaubenslehre, nämlich die einem Dogma zum Grunde liegende Idee, erst im zweiten Abschnitt besprochen wird, so läßt sich fragen, wie weit die unterscheidende Benennung dieser Theile eine richtige sey. Besser hätte der Vf., was er innere Dogmengeschichte nennt, als eine specielle, pragmatisch-historische Einleitung in die allgemeine Dogmengeschichte überhaupt bezeichnet; denn Aeu-

ßeres und Inneres durchdringt sich bei ihm, wie auch ganz recht ist, in beiden Abschnitten.

Die sogenannte „äußere" Dogmengeschichte zerfällt nun in folgende zwölf Perioden: 1) von den apostolischen Vätern bis zum Beginne des Kampfes zwischen Platonismus und Gnosis (Gnosticismus?); 2) bis zu dem Streite zwischen Sabellianismus und Subordinatianismus; 3) bis zur ersten nicänischen Kirchenversammlung; 4) bis zur chalcedonensischen Kirchenversammlung; 5) bis zu Gregor dem Gr.; 6) bis auf Johannes Damascenus und zur Kirchenv. zu Frankfurt; 7) bis auf Petrus Lombardus; 8) bis auf Wilhelm Occam und die Mystiker der griechischen Kirche; 9) bis zur Reformation; 10) bis zur cartesianischen Philosophie und Cyrillus Lucaris; 11) bis zu dem Anfange des Streites über den alten und neuen Glauben unter den Protestanten; 12) bis auf unsere Zeiten, — wobei jedoch der Vf. sich erklärt, daß er diese Eintheilung nicht gerade als die einzig richtige angesehen wissen wolle. Ref. kann dabei den Wunsch nicht unterdrücken, es hätte dem Verf. gefallen mögen, des Erstern Vorschläge zur Periodenabtheilung in der Dogmengeschichte (Stud. u. Krit. Bd. I. H. 4.) der Aufmerksamkeit oder eines kritischen Winkes zu würdigen; dieß um so mehr, je weniger auch er sich anmaaßt, das Richtige in jeder Hinsicht getroffen zu haben. — Was indessen die Ausführung dieses Abschnittes selbst betrifft, so ist dieselbe in hohem Grade anziehend, sowohl durch die überall sichtbare historische Genauigkeit, welche auch das scheinbar Aehnliche schärfer, als bisher geschah, zu trennen bemüht ist, als auch durch die lebendige, geistreiche, von einem stets freisinnigen und meist parteilosen Urtheil begleitete Auffassung der mannigfachsten geistigen Eigenthümlichkeiten. Die Abschnitte über die Gnostiker und die alexandrinische Schule §. 19 ff. wird man auch, nach den größern Werken von Neander und Matter, mit innigem

Vergnügen lesen. Mit vielem Scharfsinn wird hier namentlich der Unterschied des platonisch-alexandrinischen und des gnostischen Christenthums entwickelt, während früher oft beide Richtungen in Eins zusammen geworfen wurden. Nur hätte das beiden Gemeinsame (der Hang zur γνῶσις überhaupt und das Ueberordnen derselben über die πίστις) mehr herausgehoben, und jedenfalls der Gegensatz weniger scharf gefaßt werden sollen. Weniger befriedigend scheint S. 235 der Unterschied des Gnosticismus und Manichäismus angegeben im Vergleich mit den schärfern Grenzen, welche in dem vom Verf. erst später benutzten vorzüglichen Werke von Baur a) gezogen werden.

Was dann noch weiter folgt über die Eigenthümlichkeiten der antiocheniſchen Schule, über die vorwaltend kirchliche Richtung der Abendländer, über das karolingische Zeitalter, die Scholastik, die Reformationsperiode und die neuere Zeit, dient alles dazu, die Theilnahme des Lesers beständig wach und rege zu erhalten. Einzelnes läßt sich freilich auch hie und da ausstellen, in das aber vollständig einzutreten der Raum verbieten möchte. Nur im Vorbeigehen sey gefragt, warum S. 279 Photins Lehre eine „gefährliche" genannt wird. Nach der Art, wie sonst der Verf. die Geschichte des Dogmas von der Trinität beurtheilt, hätte er vielmehr in dem durch Photin gereinigten Sabellianismus irgend eine Annäherung an die Wahrheit erkennen sollen, indem die pantheistischen Mißverständnisse, zu denen der Sabellianismus hinführen konnte, durch die Unterscheidung, welche Photin hineinbrachte, eben sowohl gehoben, als arianische und artemonitische Irrthümer vermieden worden sind. Ferner ist auffallend, wenn S. 307 der Rang, den Augustin in der Kirche bis auf unsere Tage (und zwar bei Katho-

a) Das manichäische Religionssystem. Tüb. 1831. 8. S. 1 u. 2.

liken und Protestanten) einnimmt, ein „zweideutiger" genannt wird, während doch nachher S. 313 (Anm. ***) vielleicht wieder nur allzu günstig, wo nicht über das System dieses Kirchenvaters selbst, so doch über die Entstehung desselben geurtheilt wird; denn daß weder der Manichäismus, noch die frühern Lebensschicksale Augustins und seine eigenthümliche Bekehrungsgeschichte einen Einfluß auf dasselbe gehabt haben, sondern dasselbe sich allein „aus seiner kindlichen (?) Frömmigkeit und dialectischen Consequenz erklären lasse", — davon werden sich noch manche andere eben so wenig als Ref. überzeugen. Auf eine ähnliche Art wird an einer andern Stelle das, was der Vf. mit Bestimmtheit im §. aussagt, durch eine Randbemerkung wieder entkräftet. S. 459 nämlich werden die Nominalisten als die „Freisinnigern und die Genauern im Denken" gerühmt, während doch gerade, wie die Note selbst bekennt, die größten Lichter der Zeit, Wiklif, Hieronymus und Huß Realisten waren. Und war nicht Anselm, den doch der Verf. hoch stellt, auch Realist? ja, ging nicht die spätere Ausartung des Scholasticismus in sophistische Spitzfindigkeit größtentheils von den Nominalisten aus?

Abgesehen nun aber vom Einzelnen, worunter sich des Trefflichen viel befindet, möchten wir vor allem die Anordnung des Stoffes in Anspruch nehmen. Ueberall vermissen wir nämlich das geschickte Zusammenordnen des Gleichartigen in größere Massen, das Uebersichtliche und Tabellarische. Dieses „Ungefügige", wie es der Verf. selbst (S. VI Vorr.) mit zuvorkommender Bescheidenheit, aber nicht ohne Grund seiner Schrift vorwirft, verdirbt dem Leser nicht nur einen großen Theil des sonst reichen Genusses, den er an dem Buche haben könnte, sondern nimmt auch dessen eigentliche Frucht hinweg. Soll nämlich die Aufgabe des dogmengeschichtlichen Studiums

nicht sowohl darin bestehen, eine Menge von Einzelnheiten kennen zu lernen, als vielmehr eine klare Uebersicht über die verschiedenen Richtungen in den verschiedenen Zeiten zu gewinnen, und so die Gegenwart aus der Vergangenheit sich entwickeln zu sehen, so gehört dazu vor Allem das Aufrichten von bestimmten Rahmen, in welche die zu einer Gruppe sich zusammenstellenden Bilder gefaßt werden. Solche Rahmen bieten uns namentlich die allgemeinen Begriffe des Katholischen im Gegensatz gegen das Häretische, des Positiven im Gegensatz gegen das Speculative, des Judaisirenden im Gegensatz gegen das Ethnisirende u. s. w. dar, in welcher Art von Classificirung Neanders Verdienst vor allem anerkannt werden muß. Es ist zwar allerdings Gefahr, bei diesem Verallgemeinern manches Individuelle zu verwischen, und nicht selten kommt man in Verlegenheit, in welches Fach man den einen oder andern Namen sogleich setzen soll (indem z. B. in Cerinth sich Judaismus und Gnosticismus, in Tertullian Positivismus und Speculation auf wunderliche Weise mengen und sich zu stören scheinen). Allein wegen einzelner Ausnahmen darf der Versuch systematischer Ordnung so wenig als in andern z. B. den Naturwissenschaften gescheut werden a). Ja, es dürfte beinahe behauptet werden, daß, wenn die patristische Monographie es wesentlich mit dem Begreifen und Darstellen persönlicher Eigenthümlichkeiten zu thun hat, die Dogmengeschichte vielmehr das Allgemeine zur Hauptsache zu machen und das Individuelle nur als die concrete Form zu betrachten habe, an welcher irgend eine

a) Der Versuch, den Ref. in seiner „tabellarischen Uebersicht der Dogmengeschichte" (Basel 1828 4.) als den ersten in seiner Art gemacht hat, scheint dem Verf., der sonst, beiläufig gesagt, eine reiche Litteraturkenntniß an den Tag legt, entgangen zu seyn.

merkwürdige Seite des christlichen Geistes zur Erscheinung kommt.

Dieser Mangel des Uebersichtlichen und genetisch Entwickelnden wird auch im zweiten Bande, der speciellen Dogmengeschichte, fühlbar. Wir erfahren da nicht sowohl, wie irgend eine christlich religiöse Idee aus den ersten meist im Gefühl und dem practischen Leben gegebenen Anfängen heraus sich unter dem stets mehrenden Einfluß der Wissenschaft und der äußern Kirchengewalt zum festen Dogma gestaltet habe, was eben nur bei einer auch in diesem Bande zu befolgenden periodenweisen Behandlung möglich gewesen wäre. Vielmehr werden wir schon in das fertig gemachte dogmatische Gebäude unsrer Zeit mit seinen gewöhnlichen Kammern und Fachwerken hineingestellt, und blos durch die Oeffnungen dieser wird uns eine theilweise Aussicht auf das historische Gebiet der verschiedenen Zeitalter gestattet, in der Weise wie auch andere Dogmatiken eine historia dogmatis als Zugabe folgen lassen. Wenn ferner der Verf. S. 14. 15. treffend zeigt, wie die Symbolik mit der Dogmengeschichte zu verbinden sey, indem letztere ohne dieselbe „nur eine Sammlung bloßer Meinungsverschiedenheiten" werde, so muß es uns wundern, daß er gerade das symbolisch comparative Element viel zu wenig in die Masse verarbeitet hat. Obwohl die wichtigsten Unterscheidungslehren der katholischen und protestantischen Kirche nicht übersehen sind, so stellen sie sich doch nicht genug heraus im Vergleich mit andern weniger wesentlichen Meinungsverschiedenheiten der Schulen und der einzelnen Schriftsteller. Und doch sollten die dogmatischen Urgebirge sich auch äußerlich vor dem theologischen Gerölle auszeichnen! Es will sich indessen auch hier die Masse nicht gruppiren, nicht künstlerisch gestalten; sondern alles läuft in einander, und glaubt der Leser einen Faden gefunden zu haben, an den er Gleichartiges

anreihen könnte, so wird ihm dieser sogleich wieder entrissen, ein neuer angesponnen u. s. f. Auch ist noch das eine Unbequemlichkeit, daß die dogmatischen Localabschnitte, unter welche der Verf. seinen Stoff bringt, zu groß sind, indem alles unter die drei Kategorien von Gott, dem Menschen und der Erlösung vertheilt ist, nachdem von der Religion überhaupt, von Christenthum und Offenbarung und der heil. Schrift einleitungsweise gehandelt worden. So hat man denn die Angelologie und Dämonologie unter „Gott", die Prädestination unter „dem Menschen" zu suchen u. s. w., ohne daß durch jedesmalige Kapitel- oder fortlaufende Seitenüberschriften das Nachschlagen erleichtert würde.

Was nun aber wieder das Einzelne betrifft, so findet sich hier, wie im ersten Bande, des Brauchbaren sehr vieles. Nur wäre zu wünschen gewesen, daß die angeführten Actenstücke bisweilen in größerer Ausführlichkeit gegeben und hie und da exegetisch beleuchtet worden wären, was sich indessen aus S. VIII. IX. Vorr. erklären und entschuldigen läßt.

Zur Geschichte der einzelnen Dogmen noch Folgendes: In dem Abschnitte von Christenthum und Offenbarung hätte auf die Art, wie die ältern Apologeten, Justin namentlich, Philosophie und Christenthum zusammenstellen, mehr Rücksicht genommen und das Verhältniß des λόγος σπερματικός zu dem christlich geoffenbarten Worte aus Stellen wie Apol. II. 51. (ἕτερον γάρ ἐστι κ. τ. λ.) erörtert werden sollen. Der Verf. betrachtet auch hier mehr den Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus aus seiner Zeit heraus, als daß er ihn vor unsern Augen sich entwickeln ließe. — Bei der Lehre von der heil. Schrift wird des Vorranges nicht erwähnt, welchen die Katholiken der Vulgata einräumen, was doch zu den Unterscheidungslehren gehört, die auch hier hätten

zusammengestellt werden sollen. — Mit welchem Rechte S. 884. die jüdische Inspirationstheorie „freier" genannt wird als die heidnische, ist nicht einzusehen. Die heidnische mochte wohl phantastischer seyn, und scheinbar die Individualität des Begeisterten noch mehr hinter das Begeisternde zurücktreten lassen (Lyra und Plektron); aber sie heftete sich bei alle dem nicht so an den Buchstaben, wie die jüdische, und war in dieser Beziehung wieder großartiger und freier. Man denke an das Mährchen des Aristeas von der Entstehung der Lxx, das auch die christlichen Kirchenväter mehr oder weniger annahmen und das, consequenterweise zurückbezogen auf die Abfassung des Originals, am meisten zur Beförderung der Grammatolatrie beigetragen hat. (Vgl. Münschers Handb. Bd. I. 308 ff.) Bei der Lehre von der Schöpfung hätte der Verf. besser gethan, die Ansichten über die mosaische Schöpfungsurkunde an die Spitze zu stellen, statt sie anhangsweise zu behandeln; denn von dieser Erzählung und den auf Mißverstand beruhenden, mit philosophischen Theorien vermischten Deutungen derselben gingen ja erst die theologischen Kosmogonien aus. In der Anthropologie wäre zu bemerken gewesen, daß, in Beziehung auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, Athanasius noch eine Sündlosigkeit einzelner Individuen außer Christus annahm. (Contra Arian. or. 4. und contra gentes ab in., womit zu vergleichen Rößler Bibl. der Kirchenväter. Bd. 2. S. 340.) Eben so hätte S. 1099. die Behauptung, daß Tertullian noch keine eigentliche Erbsünde gelehrt habe, durch seinen Widerspruch gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe (de bapt. c. 18.) erhärtet werden sollen. Durch solche Parallelen wird die Anschaulichkeit befördert. Wenn es S. 1104 heißt, Zwingli habe sich ganz unbestimmt über den Werth der heidnischen Tugenden geäußert, so ist dies eben so sehr im Wider-

spruch mit des Reformators sehr bestimmten Aeußerungen in der expositio fidei §. 10., als die Behauptung, „die ersten (lutherischen) Protestanten hätten die Lehre von der Erbsünde nicht in der bestimmten und strengen Bedeutung der augustinischen Schule genommen", durch den Streit Luthers mit Erasmus und durch des Erstern Schrift de servo arbitrio widerlegt wird. (Vergl. auch S. 1123. unten.) Der Umstand übrigens, daß Luther Augustinermönch gewesen, durfte, wenn man ihn auch nicht zu sehr geltend machen wollte, doch nicht ganz übersehen werden. — Bei der Lehre vom Tode Jesu ist zu bedauern, daß der Verf. noch nicht die während der Zeit erschienene höchst anziehende und gründliche Untersuchung von K. Bär benutzen konnte a). Aber auch so hätte die anselmische Theorie als Epoche machend mehr herausgehoben und mit der frühern, wie auch mit gleichzeitigen Ansichten, namentlich mit der mehr moralischen Auffassung Abälards und mit der eigentlich religiösen auf das Moment der sich hinopfernden Liebe gestützten Peters des Lombarden, verglichen werden sollen. Abermals eine versäumte Gelegenheit zu interessanten Parallelen! Besonders gut wird in der Lehre von den Sacramenten gezeigt, wie die Ansicht, welche sie nur als „darstellende und ermunternde Symbole" faßt, erst einer „spätern, reflectirenden Zeit" angehört, indem „Symbole, welche nicht auch mittheilen, ganz außer dem Denk- und Lebenskreise der ältesten Kirche, ja des Alterthums überhaupt" lagen. Wenn aber dann S. 1242 die Differenz zwischen den Lutherischen und Reformirten in der Lehre vom Abendmahl als unerheblich dargestellt wird, so möchte dies doch nur für die aus

a) Die Lehre vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt. Sulzb. 1832. 8.

beiden Kirchenparteien gelten, welche sich zu einer geistigen Betrachtungsweise religiöser Gegenstände zu erheben wissen, während die neuesten Irrungen auf diesem Gebiete, auch nach der Union, den traurigen Beweis liefern, wie sehr Viele, von denen man es nicht erwarten sollte, an nichts sagenden Formeln eines tödtenden Buchstabens hangen. — Bei Anführung der Meinung des Seelenschlafes (ψυχοπαννυχία) S. 1279. war Papst Johann XXII. als Anhänger derselben zu bezeichnen und zu bemerken, daß sie nichts desto weniger von dessen Nachfolger Benedict XII. verdammt ward. — Der Widerspruch der griechischen Kirche gegen das Fegefeuer hätte, als zu den Unterscheidungslehren gehörend, (S. 1290.) nicht blos in einer Note abgefertigt, sondern wenigstens auf S. 1283. zurückgewiesen werden sollen. —

Doch des Einzelnen genug! Was aber bei allen Ausstellungen den Ref. bei der Lesung dieses Buches vorzüglich angesprochen hat, ist die schöne theologische Gesinnung, die überall, selbst aus den trocken scheinenden gelehrten Untersuchungen hervorleuchtet, und deren Wirkung auf das Gemüth um so sicherer ist, je weniger sie durch Coquetiren mit erbaulichen Redensarten erzwungen werden will. Vielmehr weht uns aus dem ganzen Buche der klare, milde Geist eines sinnigen Forschers und jene reine Liebe zur Sache entgegen, welche zwar jedem wissenschaftlichen Werk überhaupt erst die höhere Weihe gibt, die aber namentlich auf dem Gebiete der Dogmengeschichte jenen Glauben aufrecht hält, dem sich „durch alle Zeiten, über allem Leeren, Falschen, Unlautern, das Bleibende ankündet, welches oft mit Einem Schlage den alten Wahn und Trug vernichtet hat (und manchen neuen noch vernichten wird): das Eine, was noth thut und welches nicht von uns genommen werden soll.“ (S. 1306.)

Wir gehen nun zur Anzeige von No. 2. über, wobei wir uns jedoch darauf beschränken, blos das Verhältniß dieser dritten vom Hrn. Prof. von Cölln besorgten Ausgabe zu den beiden frühern anzudeuten. Es sind im Grunde eher Vermehrungen, als wesentliche Verbesserungen, welche das Münscherſche Lehrbuch durch die sorgfältige Hand des Hrn. Herausgebers gewonnen hat, worüber wir Letztern am besten selbst vernehmen. Vorrede S. IX. X.: „In der neuen Bearbeitung glaubte er die Anordnung und Darstellung als unantastbares Eigenthum des Verf. unverändert beibehalten zu müssen. Sachliche Berichtigungen, welche selten nöthig befunden wurden, erhielten daher ihren Platz nur in den Noten: die Zusätze aber, welche der Text zu fordern schien, wurden durch Einklammerung unterschieden. . . . Die Anmerkungen dagegen wurden fast ohne Ausnahme den Vermehrungen bestimmt, welche von dem Herausgeber ausgegangen waren. Diese Vermehrungen nun umfassen theils nähere Bestimmungen, kleine Berichtigungen und Erweiterungen oder auch Erläuterungen des Textes; theils, und zwar der überwiegenden Mehrzahl nach, die zur Beurkundung oder weitern Entwickelung desſelben nothwendig erfundenen Citate und Quellenexcerpte.“ Ref. muß nun gestehen, daß er die allzu große Gewissenhaftigkeit in Beziehung auf das „unantastbare Eigenthum des Verf.“ bedauert, indem dadurch wesentliche und nothwendige Verbesserungen unterlassen worden sind. Dahin rechnen wir vor allem das, was die Periodeneintheilung und die Anordnung des Stoffes betrifft. Es mußte überhaupt jedem Leser der beiden dogmengeschichtlichen Werke Münschers auffallen, daß von dem Verf. in dem kleinern Lehrbuche eine durchaus von der im größern Handbuch verschiedene, und zwar weniger zweckmäßige Methode gewählt wurde. Das Zusammendrängen des Ganzen in drei Perioden, wovon

die erste bis 600 geht, läßt sich auf keine Weise, auch nicht mit der Kürze des Buches (Vorr. S. VI.) rechtfertigen. Eben so bleibt es eine Sonderbarkeit, daß in der speciellen Dogmengeschichte die Lehre von den Engeln und der Auferstehung, in Verbindung mit der vom Reiche Gottes, vorausgeschickt wird, und dann erst das Uebrige in gewohnter Ordnung nachfolgt. Ref. ist zwar durchaus nicht der Meinung, es müsse in der Dogmengeschichte die nämliche Anordnung der einzelnen Artikel befolgt werden, wie in der Dogmatik, sondern dieselbe soll sich richten nach den jedesmal in einer Periode vorwaltenden leitenden Ideen. So kann z. B. allerdings die erste Periode mit der Lehre vom messianischen Reich beginnen, wenn man will. Aber eine solche eigenthümliche Eintheilung muß dann auch gehörig vorbereitet, begründet und consequent durchgeführt werden, was in dem Münscherschen Lehrbuche nicht der Fall ist. Wenigstens ist dem Ref. die Wahrnehmung nicht gelungen, „daß bei der anscheinenden Willkür ein fester Plan zum Grunde liege" (Vorr. des Verf.). Hätte nun der Herausgeber der Eigenthümlichkeit des sel. Münscher auch nicht zu nahe treten wollen, so hätte er ihn ja dadurch leicht durch sich selbst verbessern können, daß er, gewiß zur Erleichterung der Lehrenden, wie der Lernenden, das Lehrbuch in seiner äußern Gestalt dem im Ganzen doch an wissenschaftlichem Werthe weit höher stehenden Handbuche desselben Verfassers angepaßt hätte. Möchte dies bei einer vierten Ausgabe geschehen!

Was aber die Vermehrungen betrifft, so hat durch die dankenswerthen Bemühungen des Hrn. von Cölln das Buch unstreitig an Brauchbarkeit gewonnen. Die zweckmäßigste Art, Dogmengeschichte zu dociren, scheint dem Ref. eben die, daß man nur durch kurze Angaben den Zuhörer in die richtige Stellung versetze, die Quel-

len selber zu benutzen, und dann diese in wohl gewählten Auszügen selber reden lasse, mit beigefügten nöthigen Erklärungen. Ja eine gut geordnete und verständig angelegte Excerpten-Sammlung dürfte vielleicht, in der Hand eines gewandten Lehrers, jedes weitere Lehrbuch entbehrlich machen, das doch immer den freien Vortrag mehr hemmt als fördert. In der Wahl dieser Excerpte nun scheint Hr. von Cölln, so weit es Ref. in einer etwas kurzen Zeit und im Vergleich mit eigenen Collectaneen verfolgen konnte, meist glücklich verfahren zu seyn, nnd eher wäre des Guten noch mehr, als weniger zu wünschen, wenigstens über einige Gegenstände. Am reichsten sind übrigens, wie billig, die Artikel von der Trinität und der Person Jesu bedacht worden. Auch die Litteratur dürfte noch bereichernde Zusätze erhalten a). Doch eine tiefer ins Einzelne sich einlassende Kritik kann erst nach längern und sorgfältigeren Vergleichungen gegeben werden; eine solche würde sich aber auch eher für eine blos kirchenhistorische, als für eine allgemein theologische Zeitschrift passen. Wir begnügen uns daher vorläufig mit dieser Anzeige, und wünschen, daß der zweite Band baldigst nachfolgen möge. Doch

---

a) So z. B. §. 1. zur Erklärung des Worts δόγμα Nitzsch System der christlichen Lehre. 2. Aufl. S. 35. und die dort angeführten Stellen aus Marc Aurel und Seneca. Zu den S. 10. No. IV. genannten für die Dogmengeschichte zu benutzenden systematischen Werken gehören auch Bretschneiders Dogmatik, Hase's Gnosis und de Wette's Sittenlehre. Zu §. 9. „Leben Jesu", außer Hase: Heß, Herder, Paulus. Zu §. 10. über die Apostel: Schrader und Hemsen (das neu erschienene neandersche Werk konnte freilich noch nicht angeführt werden). S. 106. war bei Τστάσπης, über den man sonst wenig findet, die Dissertation von Ch. W. F. Walch de Hystaspe im 1. Bd. der Commentatt. Soc. Reg. Gott. zu citiren u. s. w.

können wir schließlich nicht umhin, noch auf einen Druckfehler gleich auf der ersten Seite aufmerksam zu machen, der nicht in dem sonst ziemlich reichen Verzeichniß aufgeführt wird. Statt disputare (in der angeführten Stelle aus Cicero) ist dubitare zu lesen, was die Sache bedeutend ändert.

Hagenbach.

Uebersichten.

Uebersicht

der neutestamentlich exegetischen Litteratur von Neujahr 1831 bis Ende 1832.

Von

Dr. Lücke.

(S. Jahrg. 1831. Heft 4. S. 887 ff.)

1.

Ueber die Hermeneutik ist das in der letzten Uebersicht vorläufig angekündigte Werk von G. Chr. Rud. Matthäi, Licent. der Theologie in Göttingen, erschienen, unter dem Titel: Neue Auslegung der Bibel zur Erforschung und Darstellung ihres Glaubens begründet; mit Charakteristik der neuesten theologischen Grundsätze, Richtungen und Parteien. Göttingen 1831. 8.

Die eigenthümliche, mehr pikante, als einfache und klare Darstellung reizt den Leser, aber erschwert auch das Verständniß. Die neuere philosophische Schulsprache vermehrt die Schwierigkeit. Wir versuchen es, eine kurze Uebersicht des Inhalts zu geben.

In der Einleitung oder „Hinleitung" werden Begriff, Gegenstand und Ziel der (biblischen) Auslegung kurz so bezeichnet: „Auslegen heißt die Urform des Geistes entwickeln (d. i. ihre Merkmale aus einander legen, um sie

wie in ihren Unterschieden, so in ihrer Einheit zu wissen), und die Umschreibung (oder die nur sinnliche, die Urform näher bestimmende Form) auf die Urform und deren Entwicklung zurückführen. Der Gegenstand der biblischen Auslegung ist der Glaube, das Leben des Geistes, — und im Menschen verwirklicht, das Bewußtseyn des Glaubens. Die Auslegung, verschieden und doch auch wieder eins mit der bloßen Erläuterung (oder Nebeneinanderstellen der äußeren Formen, des sachlich geschichtlichen und sprachlichen Elements), vereinigt in sich Erforschung und Darstellung, und das Ziel der Erforschung und Darstellung ist der Glaube der Apostel Jesu, nach seinem Inhalte, Ursprunge und Werthe."

Man sieht, daß, obwohl die neue Auslegung die ganze Bibel umfaßt, doch das N. T. Hauptobject der hermeneutischen Theorie ist.

Das Ganze zerfällt in die beiden Hauptabschnitte: 1) die Erforschung, und 2) die Darstellung des Glaubens. Im ersten Abschnitte wird zuerst gezeigt, wie der Inhalt des Glaubens, sodann sein Ursprung und endlich sein Werth zu erforschen sey. Die Untersuchung über den Inhalt des Glaubens ist die ausführlichste. Hier werden die Richtungen der Zeitalter in der Auslegung kurz charakterisirt, dann die bisherigen Grundsätze der Bibelerklärung, das allegorische (moralische) Princip, die flacianisch-ernestische Glaubensanalogie, das geschichtlich-sprachliche Princip, und das panharmonistische beurtheilt und als ungenügend befunden, ferner als Denkmäler der Erforschung des Glaubens die Commentarien, die biblischen Theologieen und die Dogmatiken bezeichnet. Sodann wird der Begriff der Auslegung vollständiger erörtert, das Glaubensbewußtseyn Christi, der Propheten, der Apostel, der echten und entarteten Juden u. s. w. als Quelle der Auslegung dargestellt, und das Einleben in die biblischen Schriftsteller zur allgemei-

nen Bedingung der Auslegung gemacht. Endlich wird der Gang der Auslegung so bezeichnet, daß man zuerst die möglichen Wort- und Constructionsbedeutungen und die erforderlichen Geschichtsdata zusammenfasse und so zur Deutung oder dem möglichen Sinne gelange, dann zur Erklärung oder dem wahrscheinlichen Sinne aufsteige, indem man sich in das Harmonieverhältniß der Worte zu einander und zu den auslegungsbedürftigen Worten versetze, endlich aber, indem man das Ganze aus dem Einzelnen, das Einzelne aus dem Ganzen zu erkennen suche, durch die Geschichte des Glaubensbewußtseyns zur Auslegung oder zum gewissen Sinne gelange. So vollende sich die Auslegung, ihrem Inhalte nach als die jüdisch-christliche. Ihr allgemeines Regulativ sey, jeden biblischen Ausspruch entweder im jüdischen oder im christlichen Bewußtseyn auszulegen; hierauf gründe sich das zwiefache besondere Regulativ, erstlich, im jüdischen Bewußtseyn den Ausdruck der überlieferten Religionssprache im Munde der Juden und der Apostel, zweitens aber, im christlichen Bewußtseyn jeden Ausspruch Christi und auch diejenigen Aussprüche der Juden und Apostel auszulegen, welche geständlich und schließlich mit den urgeistigen Aussprüchen Jesu eins seyen, sie mögen äußerlich aus dem Juden- oder dem Heidenthume stammen. Als Grund oder Bewährung des allgemeinen, wie besondern Regulativs wird angegeben, 1) daß das christliche Bewußtseyn (eben in Christo) das absolut vergeistigte sey, 2) daß das jüdische Bewußtseyn durch Christum vergeistigt, aber nicht absolut christlich wurde, und auch die Apostel manche nur jüdische Vorstellungen beibehielten, die eben ihren Grund haben in der Verwechselung der Umschreibung mit der Urform des Geistes. Für den letzteren Satz wird als Beweisgrund angegeben, daß die Apostel den reinen Begriff des Geistes nicht hatten, nicht faßten und nicht bedurften,

nicht bedurften, weil ſie auch ohne ihn die Zwecke des Geiſtes erfüllten. Nachdem dann noch bemerkt worden iſt, daß der Endzweck der Auslegung des N. und A. T. eins ſey, daß indem das nur Jüdiſche in beiden Teſtamenten ergründet werde, zugleich das Chriſtliche ergründet werde, wird an mehreren Beiſpielen gezeigt, wie die erörterten hermeneutiſchen Regeln anzuwenden ſeyen. Es folgt dann eine ausführliche Beurtheilung der neueren bibliſchen Theologieen und der Dogmatiken von S. 67—393., wobei der Standpunct kein anderer iſt, als der in der Dogmatik von Marheineke. Darauf wird die dogmatiſche Auslegung näher beſtimmt und entwickelt. Aus dem Zuſammenhange geht hervor, daß nach des Verf. Anſicht die Dogmatik, d. h. das Wiſſen der Urformen des Geiſtes in der Schrift, der letzte Zweck aller Auslegung ſeyn ſoll. Nachdem der Unterſchied der bloß hiſtoriſchen und der dogmatiſchen Auslegung ins Licht geſetzt worden iſt, geht die Unterſuchung gleichſam wieder rückwärts. Es werden nach der Methode der hegelſchen Logik die Elemente der dogmatiſchen Auslegung analyſirt und geordnet. Der Verf. ſpricht dann von dem Geiſte der Auslegung oder der vollendeten Einheit aller Gegenſätze darin. Es werden darin zwei Elemente unterſchieden, der objective heilige Geiſt, oder das ſich ſelber auslegende, ſich ſelber offenbare Bewußtſeyn Chriſti, „in welchem ſich Gott als die Menſchheit denke und in dieſer als die Gottheit," und das Bewußtſeyn des Auslegens. Der Verf. zeigt, wie beides verſchieden, aber auch, daß und wie beides wieder in einander ſey im Ausleger, ſofern derſelbe zwar nicht Chriſtus ſeyn könne, aber in Chriſto ſeyn ſolle, d. h. im Beſitze des Geiſtes Chriſti. Indem der Ausleger die untergeordneten Acte der Auslegung, Deuten, Vermuthen, Erläutern, überwinde, und das Wortharmonieverhältniß und das Bewußtſeyn Chriſti in den Urformen und in den Umſchreibungen erforſche, verwirkliche er in ſich den Geiſt der Auslegung.

Der Verf. unterscheidet in den biblischen Schriftstellern ein objectives und subjectives Bewußtseyn. Diese Unterscheidung führt ihn zur Untersuchung über den Ursprung des Glaubens, als das zweite Moment der Erforschung. Der Glaube hat einen zwiefachen Ursprung, den göttlich-menschlichen und den nur menschlichen. Nach jenem ist er der Glaube schlechthin und Inhalt und Form sind in ihm eins. Nach diesem ist er die Vorstellung vom Glauben und Inhalt und Form verschieden. Es wird dann unterschieden zwischen den einzelnen Aussprüchen und dem Ganzen des Glaubens. Auf ähnliche Weise wird der Werth des Glaubens nach Inhalt und Form bestimmt, der subjective und objective Werth, oder die zeitliche Beziehung und die absolute, ewige Wahrheit des biblischen Glaubens unterschieden. Es werden die Gegensätze des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen, des Natürlichen und Vernünftigen im Glauben, endlich der Gegensatz des Glaubens und Wissens erörtert und aufgelöst, und dem Ausleger zugemüthet, durch alle Gegensätze hindurch, unterscheidend und wieder vereinigend, zur absoluten Erkenntniß des an und für sich Wahren im Glauben der Bibel aufzusteigen und so die hermeneutische Forschung zu vollenden.

Der zweite Abschnitt erörtert nach derselben Methode die Elemente, Formen und Gesetze der Darstellung des Glaubens, welche in ihrer Einheit mit der Forschung die äußere Erforschung, so wie hinwiederum die Erforschung die innere Darstellung genannt wird. Die allgemeine Aufgabe oder das Grundgesetz ist die Treue der Darstellung des Glaubens. Die Hauptarten der Darstellung sind die wissenschaftlich-geschichtliche, die wissenschaftlich-speculative (Dogmatik, oder die Darstellung des Glaubens als Wissenschaft), und die wissenschaftlich-populäre. Die Hauptformen der wissenschaftlich-geschichtlichen Darstellung (der exegeti-

schen im engeren Sinne) sind 1) die allharmonische, nach der man den biblischen Glauben in seiner ursprünglichen Lebendigkeit sich selbst aussprechen läßt, ohne allen Notenapparat, — nicht in Paraphrasen, — welche sich zu jener Form, wie zum verwesenden Leichname der vollebendige Körper, verhalten; 2) die affirmative Form, welche mit voller Gewißheit den biblischen Glauben in seinem objectiven Wesen darstellt, und nichts weiß von bloßen Ansichten der biblischen Schriftsteller und der Ausleger, welches alles sammt dem bloßen Zweifel der niederen Stufe der bloßen Vorstellung angehöre; endlich 3) die kurze, anmuthige und klare Form. Alle diese Formen aber sind in der wirklichen Form vereinigt und nur die wesentlichen Momente ihrer Richtigkeit.

Ich glaube, die Hauptmomente des Werkes in der Kürze dargestellt zu haben. Ich gestehe, wegen der mir ungeläufigen philosophischen Schulsprache, welche darin herrscht, manches nicht verstanden zu haben. Den Freunden der hegelschen Schule, an welche die Schrift sich bewußt oder unbewußt anschließt, wird alles verständlicher seyn. Diesen muß ich auch überlassen, den Werth der Schrift für die Entwicklung ihrer besonderen theologischen Richtung zu bestimmen. Diejenigen, welche dem Werke schon eben daraus einen Vorwurf machen, daß es die biblische Hermeneutik vom Standpuncte der hegelschen Schule behandelt, thun Unrecht. Jede lebendig hervortretende philosophische Richtung hat ein Recht an die Theologie, und bringt, sofern sie nur energisch genug ist, immer Gewinn.

Die Prüfung des Einzelnen ist nicht dieses Ortes. Wenn aber dem Draußenstehenden ein Urtheil über das Ganze erlaubt ist, so ist das meinige kurz dieses:

Der wissenschaftliche Ernst und der christliche Geist, wovon das Ganze durchdrungen ist, verdienen allgemeine Anerkennung. Auch ist unleugbar, daß der Verf. die Wissenschaft der Hermeneutik und die exegetische Kunst in

ihrem lebendigen Fortschritte erkannt hat. Er kennt die höheren theologischen Interessen und Beziehungen der Auslegung. Gewiß ist, daß die Exegese nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern mit den übrigen theologischen Disciplinen in einem unauflöslichen, organischen Zusammenhange steht, daß namentlich in der Dogmatik, so wie in der Moral ihre höchsten, aber zugleich ferneren und mittelbaren Zwecke, Interessen oder Zielpuncte liegen. Es ist wahr, daß die höchste Aufgabe der Exegese ist, den christlichen Glauben in seiner vollen ewigen Wahrheit, seinem inneren Zusammenhange aus der Schrift zu erkennen, und die zeitliche und subjective Form der biblischen Darstellung von dem wesenhaften Inhalte zu unterscheiden. Das alles wird unsrer Seits gern zugestanden. Aber damit sind auch unsere Zugeständnisse am Ende. Zweierlei müssen wir dagegen ganz entschieden tadeln und bestreiten: Das Erste ist, daß der Verf. die eigenthümliche Aufgabe und Form der hermeneutischen Functionen, in ihrem Unterschiede von den dogmatischen, nicht gehörig erkannt hat. Die Exegese ist, als ein Besonderes in der Theologie, durchaus vor und außer aller Dogmatik vorhanden, und hat in ihrer Besonderheit, welche ja eben in der Theorie der Hermeneutik zu erörtern ist, keine andere Aufgabe, als den heiligen Schriftkanon nach seinem Inhalte und in seiner Form historisch zu verstehen, und als ein reines Factum philologisch auszulegen. Das theologische Moment, wodurch die Exegese der heil. Schrift sich von der allgemeinen Philologie unterscheidet und eine philologia sacra wird, ist nur dies, daß sie auf dem apologetischen Beweise von der Wahrheit des Christenthumes überhaupt und von der Nothwendigkeit des heil. Schriftkanons insbesondere beruhet, und das Interesse hat, an ihrem Theile zur Zustandebringung der Theologie überhaupt, insbesondere aber der systematischen Theologie, wesentlich beizutragen, —

aber nicht als ein schon vollendetes theologisches, namentlich dogmatisches, sondern als ein rein philologisches oder historisches Verständniß der heil. Schrift, welches allen weiteren Operationen der Theologie wesentlich zum Grunde liegt. Die Aufgabe, das Christenthum völlig zu verstehen, ist die Aufgabe der gesammten Theologie, nicht der Exegese, die nur ein einzelnes nothwendiges Element darin ist. Indem der Verf. die Grenzen der hermeneutischen Wissenschaft verkennt, ist er in Gefahr, aus ihr fast die ganze Theologie zu machen. Es erklärt sich daraus die Aufnahme von Untersuchungen, welche in der Hermeneutik nicht an ihrem Orte sind. Damit hängt ein Zweites zusammen, was wir tadeln müssen, nemlich die gewissermaßen gleichgültige und gar nicht eingehende Behandlung der, wie der Verf. sie nennt, niederen Operationen der Exegese. Diese sollen nach seiner Meinung von dem Ausleger überwunden werden. Dies kann doch verständiger Weise nur soviel heißen, daß der Ausleger die eigentlich philologischen und historischen Functionen mit wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Sicherheit ausüben soll. Aber eben hiezu soll die Hermeneutik die theoretische Anleitung geben, und sich gar nicht scheuen, dabei ins Einzelne einzugehen und mit allem Fleiße die philologischen Operationen im Zusammenhange zu betrachten. Was der Verf. hierüber sagt, ist mehr nur nebenbei, und die besten Gedanken darüber werden bei ihm, so oft sie auftauchen, durch den Strom dogmatischer Beziehungen und Betrachtungen gleichsam verschlungen.

Der Hermeneutik ist früher viel geschadet worden dadurch, daß man der Exegese zu enge Grenzen setzte und sie nöthigen wollte, sich mitten in der Theologie alles theologischen Denkens und Interesses zu enthalten. Auf dem Wege, den der Verf. einschlägt, drohet ihr die entgegengesetzte Gefahr, ungebührlich erweitert zu werden,

und über der Theologie die Philologie als ihren charakteriſtiſchen Inhalt zu verlieren.

Sacra scriptura num eodem modo interpretanda sit quo reliquos antiquitatis libros interpretari solemus? Commentatio, quae in certamine literario a summe reverendo Theologorum ordine in Universitate Ludovico-Maximilianea Doctoris honore ornata est. Scripsit Clemens Laurentius Gratz. Campoduni 1832. 8. Sectio 1. de diversis interpretandi litteras ss. generibus; Sectio 2. de legibus, ab interpretatione reliquorum antiquitatis librorum plane alienis, quae in ss. litteris interpretandis specialiter observandae sunt. Hier wird das römiſch-katholiſche Princip nach der Beſtimmung der tridentiniſchen Synode gerechtfertigt, und zwar auf die gewöhnliche Weiſe.

2.

Zur neuteſtamentlichen Lexikographie und Grammatik gehört I. A. Henr. Tittmanni de synonymis in Novo Testamento liber secundus, post mortem auctoris edidit, alia eiusdem opuscula exegetici argumenti adiecit Guil. Becher AA. M. Lips. 1832. 8. Die Sammlung enthält folgende vier academiſche Programme Tittmanns: 1) Lexici synonymorum N. T. Cap. XI. idque ultimum vom J. 1831. Hierin werden die Synonyma *ὑποτάσσεσθαι* und *πειθαρχεῖν*, ſodann *βοηθεῖν*, *ἀντιλαμβάνεσθαι* und *ἐπιλαμβάνεσθαι*, ferner *ἐναντίοι*, *ἐχθροί*, *ἀντιδιατιθέμενοι*, *ἀντιλέγοντες*, *ἀντίδικοι*, *ἀντικείμενοι* und *ἀντιτασσόμενοι*, ferner *ἀχρεῖοι* und *ἄχρηστοι*, und endlich *βόσκειν* und *ποιμαίνειν* erörtert. 2) Disputatio de loco Matth. 10, 34. 35. et Luc. 12, 49—51. Weihnachtsprogr. 1830. Das Beachtungswertheſte darin ſind die grammatiſchen Unterſuchungen über den Gebrauch und Sinn des Infinitivs in dem Satze *ἦλθον βαλεῖν πῦρ εἰς τὴν γῆν* (Tittmann meint, der Infinitiv ſtehe hier nicht *τελικῶς*, ſondern *ἐκβατικῶς*), und über das *καὶ τί θέλω, εἰ ἤδη ἀνήφθη* bei Lukas

(es ſey zu überſetzen: et quid vellem, si (ignis) iam accensus esset? in dem Sinne, erat iam accensus ille ignis, quum ista diceret Dominus, neque id ipse Dominus aut mirabatur, aut factum nolebat, sed ita, ut debebat, factum intelligebat). 3 und 4) De usu particularum in N. T. Capp. 2. Zwei Programme, zu Oſtern und Pfingſten 1831. Erörtert werden hier die Partikeln ἵνα, ὅπως, (ὡς) ὥστε. Tittmann liebte die rationelle Behandlung der neuteſtam. Grammatik. Sämmtliche Programme ſind ſchätzbare Beiträge zur Förderung und Vollendung dieſer Richtung.

Siehe auch Bindſeil Erklärung der Redensart βαπτίζειν τινὰ εἰς τὸ ὄνομά τινος in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 410 ff.

3.

Für die Kritik des N. T. bringt weder die in Holland angefangene neue Ausgabe von Wetſteins neuem Teſtamente, noch die neue münchner Ausgabe des neuteſtamentlichen Textes von Anton Jaumann einigen Gewinn.

Das letztere Werk: Novum Testamentum Graece. Ad optimorum librorum fidem recensuit Antonius Iaumann, Gymn. Neoburgens. Rector, nec non seminar. ibid. reg. Director, cum selecta lectionum varietate. Monachii 1832. 8. täuſcht in ſofern durch ſeinen Titel, als man nach dem gewöhnlichen Sinne der Worte: ad optimorum librorum fidem recensuit, eine neue Recenſion des Textes nach neuen Collationen der beſten Codices erwarten könnte. Da der Herausgeber nichts weiter gethan hat, als vorzugsweiſe nach Tittmann's Ausgabe, mit Benutzung der Ausgaben von H. Stephanus, Griesbach, Matthäi, Gratz und Knapp, und mit Berückſichtigung der lat. Vulgata irgend einen in der katholiſchen Kirche nicht anſtößigen Text zu Stande zu bringen, ſo hätte er höchſtens ſagen dürfen: ad optimarum editionum fidem recognovit. So weit mir die Vergleichung möglich geweſen iſt, ſcheint

sowohl die Textesbestimmung, als auch die Auswahl der varia lectio in einem hohen Grade willkührlich gemacht zu seyn und dabei kein bestimmtes kritisches Princip zum Grunde gelegen zu haben. Indeß ist es immer dankenswerth, wenn in der katholischen Kirche durch wohlfeile Ausgaben für die Verbreitung des Grundtextes gesorgt wird.

Das holländische Werk führt den Titel: **Novum Testamentum Graecum — — opera et studio I. I. Wetstenii. Tom. I. continens quatuor evangelia. Editio altera aucta et emendata curante Iohanne Anthonio (Ioanne Antonio) Lotze (in Amsterdam). Rotterodami ex officina Allartiana. 1831. 4.** Das erste Heft dieses ersten Bandes, zugleich Ankündigung des Unternehmens, enthält nur die Prolegomena des ersten Theiles, und aus dem zweiten Theile des wetsteinschen Werkes die animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum N. T. necessariae, das eine wie das andere mit den Anmerkungen von Semler (aus dessen Ausgaben der wetsteinschen Prolegomena und libelli ad crisin et interpret. N. T.) und den eigenen des Herausgebers.

Man fragt, wozu das Unternehmen? Das wetsteinsche Werk ist selten und doch immer noch sehr brauchbar, dem gelehrten Exegeten und Kritiker unentbehrlich. Die Prolegomena freilich und die libelli ad crisin et interpret. sind durch Semlers Ausgaben noch überall leicht zu haben. Aber die varia lectio und der exegetische Commentarius sind nur in dem Werke selbst zu finden, und dieses kann nicht ein Jeder haben. Allein es fragt sich, ob es rathsam sey, das ganze Werk, auch mit seinem unbrauchbaren textus receptus, neu abdrucken zu lassen? Die wetsteinsche varia lectio ist verbraucht, und in die neuen, vollständigeren Sammlungen übergegangen. Was Griesbach und andere nicht aufgenommen haben, ist auch wenig beachtungswerth, und wenn daran gelegen ist, so genügt es, das Ausgelassene in einer wohlfeilen Ausgabe

zu sammeln. Das Wichtigste, noch jetzt Brauchbare im wetsteinschen Werke ist der exegetische Apparat. Der Verf. will ihn ganz abdrucken lassen. Das ist recht gut, aber das gegenwärtige Bedürfniß verlangt mehr, verlangt eine gut geordnete Sammlung und verständige Auswahl sämmtlicher Observationen aus den Classikern und den Rabbinen, und eine Fortsetzung und Vermehrung derselben. Es ist schwer zu sagen, was sich der Herausgeber bei seinem Unternehmen Zweckvolles gedacht hat. Er beschneidet die wetsteinschen Prolegomena, läßt weg, was Wetstein über seine Geschichte in Basel nach des Herausgebers Ansicht Leidenschaftliches geschrieben hat. Aber gerade dies gehört zur Geschichte und Kenntniß der persönlichen Seite des wetsteinschen Werkes, und kein Freund der Litteratur wird sich dergleichen gern nehmen lassen. Der Herausgeber gebraucht die Prolegomena und animadvers. als Text für Semlers und seine eigenen kritischen Observationen; er verbessert, ergänzt Wetstein aus dem, was die neueren Forschungen Richtigeres und Vollständigeres gebracht haben. Aber wer Wetstein gebraucht, weiß, daß die Kritik über ihn hinaus ist, und wer den gegenwärtigen Standpunct der Kritik will kennen lernen, greift lieber nach Werken, die ihn vollständiger und authentischer belehren, als des Herausgebers doch immer nur fragmentarische Nachträge. Wozu also das Unternehmen? Es ist überhaupt mißlich, Werke, die nicht mehr völlig im Leben und Gebrauch der Zeit sind, wieder abdrucken zu lassen. Wir wollen vorwärts, nicht rückwärts; und bei dem Vorwärts ist es gut, so behende und durch verbrauchtes und unbrauchbares Gepäck aus der Vergangenheit so wenig behindert als möglich zu seyn. Endlich aber müssen wir beklagen, daß der Herausgeber durch die höchst fehlerhafte Latinität seinen Beruf zur Herausgabe eines kritischen Werkes sehr schlecht beurkundet hat. Es ist ärgerlich, alle Augenblicke auf Schnitzer zu stoßen. Man sehe

besonders die Vorrede. Es sind meist Versehen, welche keine Entschuldigung mit Setzer und Corrector zulassen.

Ein Gewinn für die Kritik ist Rettigs Recension des lachmannschen N. Testaments in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 861 ff.

4.

Die Erscheinung von zwei lateinischen und zwei deutschen Uebersetzungen des N. T. veranlaßt mich zu folgenden Bemerkungen.

Es kommt wohl vor, daß man diesen Zweig der exegetischen Kunst geringer achtet, als die anderen. Aber dies ist Unrecht.

Die vollkommene Uebersetzung ist die Vollendung der exegetischen Kunst. Sie setzt alle Functionen der exegetischen Forschung voraus, ist die Bewährung derselben, und zugleich die reinste und objectivste Form der exegetischen Darstellung. Wer das N. T. nicht richtig übersetzen kann, hat es auch nicht wahrhaft verstanden.

Außer diesem rein wissenschaftlichen Werth und Zweck hat die Uebersetzung noch einen kirchlich-practischen. Dies gilt freilich nur von der deutschen. Denn an der lateinischen hat wenigstens die kirchliche Praxis der protestantischen Kirche kein unmittelbares Interesse. Sie dient nur der theologischen Wissenschaft, sofern sie noch lateinisch redet. Ihr Hauptzweck ist, zur exegetischen Forschung in lateinischen Commentarien die entsprechende Form der Uebersetzung zu geben. Ist der Gebrauch der lateinischen Sprache in der Theologie eine heilsame Zucht und Uebung des Geistes, ist die lateinische Sprache als Sprache eines allgemeineren Gelehrtenverkehrs zur Zeit noch unentbehrlich, so dürfen auch lateinische Uebersetzungen der Bibel nicht fehlen. Bei den deutschen Uebersetzungen kommt aber ganz besonders in Betracht, daß die evangelische Kirche sie von der Wissenschaft verlangt als fortschreitende, im-

mer reinere Darstellung der exegetischen Forschung für das Volk, und, was damit zusammenhängt, als nothwendige Ergänzung und Vollendung der lutherschen Kirchenübersetzung. Eben hierin liegt meines Erachtens der Hauptgrund, warum jede neue deutsche Uebersetzung sich so viel als möglich an die lutherische anschließen muß.

Um von den neuesten deutschen Uebersetzungen zuerst zu sprechen, so hat sowohl Dr. Böckel: das Neue Testament übersetzt, und mit kurzen Erläuterungen und einem historischen Register. Altona 1832. 8., als auch Dr. de Wette im dritten Theile seiner Bibelübersetzung (die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, zweite umgearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1832. 8.), der die Bücher des N. T. enthält, — sich soviel als möglich an den Geist und Ton der lutherschen Uebersetzung anzuschließen gesucht. Es thut dies jeder auf seine Weise, und es ist sehr natürlich, daß es dem einen hier, dem andern dort besser gelingt, beizubehalten, leise oder stark zu ändern. Die Uebersetzung von Dr. de Wette ist in dieser neuen Ausgabe ganz allein von ihm; also auch in Einem Geiste und aus Einem Stücke. Sie unterscheidet sich von der von Dr. Böckel äußerlich durch Andeutung der vornehmsten varia lectio nach Griesbach, und auswählende Angabe verschiedener Auslegungen. Dr. Böckel hat seine Uebersetzung für das Volk durch kurze Erläuterungen und ein historisches Register brauchbarer zu machen gesucht. Dies ist sehr dankenswerth. Der Verf. bereut jetzt die Kürze der Anmerkungen. Aber eben die Kürze bewahrt vor dem Einmischen subjectiver Erklärungen, welche dem Leser zu sehr vorgreifen. Entweder ganz kurze Anmerkungen — oder ganz ausführliche Erörterungen und Entwicklungen, ein Mittleres scheint weniger rathsam.

Die beiden lateinischen Uebersetzungen (zugleich neue Handausgaben des griechischen Textes) sind: Novum Te-

stamentum Graece, nova versione latina donatum, ad optimas recensiones expressum, selectis variis lectionibus perpetuoque librorum argumento instructum, addita tertia Pauli ad Corinthios epistola, edidit M. Fr. Aug. Adolph. Naebe, Doct. Priv. in Academia Lips. Lips. 1832. 8. und Novum Testamentum Graece et Latine. Ex recensione Knappiana, adiectis variis Griesbachii et Lachmanni lectionibus. Edidit Adolfus Goeschen, verbi divini ad aedem Ergastuli Cellensis minister. Praefatus est Fridericus Lücke Dr. Lips. 1832. 8.

Bei der erſteren fragt man, wozu der apokryphiſche Anhang? Der Verf. kann die Abſicht nicht haben, dem apokryphiſchen Machwerke irgend ein Anſehen zu verſchaffen. Er ſagt, er habe es gethan, ut curiosis harum rerum lectoribus satisfieret. Aber dafür ſind die Schriften von Whiſton, Rink und andern. Beide Ueberſetzer beabſichtigen eine Ueberſetzung im ſtrengeren Sinne. Die von Göſchen hält ſich daran mit faſt zu ſtrenger Conſequenz, und wird dadurch zuweilen unlateiniſch und unverſtändlich. Ueberhaupt wäre derſelben etwas mehr Rundung und Leichtigkeit des Styles zu wünſchen geweſen. Hie und da ſtößt man auf beſonders gewählte Ausdrücke, welche den bibliſchen Begriff dunkel machen. Wozu zum Beiſpiel *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* durch Ioannis patefactio überſetzt? Das gewöhnliche, gleichſam techniſch gewordene revelatio wäre klarer und richtiger geweſen. Luk. 17, 2. ſcheint der Verfaſſer das *μύλος ὀνικός* in ſeiner Zweideutigkeit haben ausdrücken wollen. Aber iſt mola asinaria auch zweideutig? Auch ſcheint die Conſtruction dieſer Stelle: si mola asinaria collo eius circumposita sit, atque deiectus sit u. ſ. w. dem Originale zu ängſtlich nachgebildet und doch nicht genau. Im Original iſt das Präſens. Die Collationen des knappiſchen Textes (der nur nicht recensio, ſondern in Erinnerung an Knapps Praefatio pag. 4. recognitio hätte genannt werden ſollen) machen

die Ausgabe auch für den brauchbar, der die Uebersetzung, welche bescheiden und bequem unter dem Texte steht, nicht berücksichtigt. Die angehängten chronologischen Tabellen von der Geburt Christi an bis zum Tode des Apostels Johannes sind um so dankenswerther, da sie synchronistisch sind. Die Rubriken sind: Imperatores Romani, Principes Iudaeorum, Procuratores Romani, Pontifices maximi, Acta Christi et Apostolorum. Scripta Apostolorum. Was die letztere Rubrik betrifft, so hätte der Verf. bei Briefen, wie 1 Timoth., Jacobi, Judä, Johannis die Abfassungszeit entschiedener als unbestimmbar bezeichnen sollen. Vergl. des Verf. Bemerkungen zur Chronologie des neuen Testaments in den theologischen Studien und Kritiken 1831. S. 701 ff.

5.

Unter dieser Nummer fassen wir zusammen Commentarien und Paraphrasen, Einleitungsschriften über einzelne Bücher, und Dissertationen über einzelne Stellen des N. T.

Von Dr. Paulus exegetischem Handbuche über die drei ersten Evangelien sind erschienen der zweite Theil und von dem dritten die erste Abtheilung. Heidelb. 1831 und 1832. 8. Bis zur Leidensgeschichte. S. Uebersicht in den theol. Studien und Kritiken 1831. S. 905 ff. Der Verf. nimmt in diesen Theilen nicht selten auf Olshausens Commentar polemische Rücksicht.

H. A. W. Meyers (Pastors zu Harste bei Göttingen) Kritisch exegetischer Commentar über das Neue Testament, erste Abtheilung, die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas umfassend, (als erste Abtheilung des zweiten Theiles von dem früher schon angezeigten Werke: Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt, und einer neuen

deutschen Uebersetzung und einem kritischen und exegetischen Commentare,) Göttingen 1832. 8.

In der Form kurzer Scholien wird der Text kritisch, grammatisch, historisch erläutert. Der Verf. benutzt mit selbstständigem Geiste und gebildetem exegetischem Urtheile die besten älteren und neueren exegetischen Werke, auch die griechischen Interpreten, besonders Euthymius; dabei läßt er es im Einzelnen nicht an eigenthümlichen und neuen Auffassungen fehlen. Die Darstellung ist klar und einfach, und das Werk besonders Jüngeren um so mehr zu empfehlen, da es zum Studium und Gebrauch größerer exegetischer Werke und des gesammten exegetischen und kritischen Apparats verständig anleitet und zu eigenem Nachdenken anregt.

In der Vorrede erklärt sich der Verf., sofern davon in der Exegese die Rede seyn kann, zum Systeme des biblischen Rationalismus. Was er darunter zu verstehen scheint, ist am Ende die Denkweise jedes verständigen Theologen. Der Name ist nicht glücklich gewählt, er ist aber auch dem Verf. selbst gleichgültig. Aber, wenn der Verfasser den Schluß aufstellt, „daß, wenn es unbestritten sey, daß die Gottheit nicht bloß auf das Physische, sondern auch auf das Psychische fortwährend einwirke, auf das letztere aber, weil der Mensch ein freies Wesen sey, nur nach dem Grade der Receptivität des geistigen Individuums, auch unzweifelhaft seyn müsse, daß die Offenbarung nichts anderes sey, als ein Product der Vernunft, deren Producität (?) durch das geistige Einwirken der Gottheit nach Maaßstabe der Empfänglichkeit gesteigert war": so ist der Vordersatz gewiß richtig, aber die Folgerung falsch. Es folgt nur, daß die Offenbarung Gottes in ihrer geschichtlichen Erscheinung dem jedesmaligen Grade der vernünftigen Empfänglichkeit entspreche. Der Verf. verwechselt das causale, constitutive Princip der Offenbarung, die allemal die Kraft Gottes ist, der sich nur durch sich selber offenbaren kann, mit der organischen und aller-

dings auch kritischen Kraft des empfangenden Menschengeistes, der, wenn er die Kriterien der wahren und falschen Offenbarung nicht in sich hätte, niemals vor Täuschung und Verwechselung sicher seyn könnte. Aber folgt daraus, daß ich z. B. ein gutes Gedicht von einem schlechten zu unterscheiden vermag, daß ich auch sofort ein gutes Gedicht zu machen im Stande bin, oder gar das gute gemacht habe? — Dies nur nebenbei, um dem achtbaren Verf. bemerklich zu machen, daß sich der große Streit der Zeit auf die Weise nicht abmachen läßt. Lieber hören wir den Verf. in dem Nachtrage über die Leseart οὐ Matth. 24, 2. disputiren. Was er, im Falle οὐ für echt gehalten wird, gegen die fragende Stellung des Satzes sagt, scheint auch mir richtig. Aber, wenn er die Buchstaben ου als ursprüngliche Schreibart beibehaltend daraus das locale οὗ macht, und den Zusammenhang und Sinn so angiebt: „Wo Ihr dieses alles (befindlich) sehet, — wahrlich ich sage Euch, hier wird kein Stein auf dem andern bleiben u. s. w.": so trage ich Bedenken beizustimmen, einmal, weil so der Gedanke im höchsten Grade müssig scheint, sodann weil bei Matthäus das ἀμὴν λέγω ὑμῖν sonst nie als Zwischensatz vorkommt, sondern als Anfang eines Satzes und zwar als ein sehr stark intonirender, endlich, weil οὗ wohl schwerlich mit folgendem ὧδε statt des regelmäßigen ἐκεῖ vorkommen möchte. —

Ueber einzelne Stellen in den drei ersten Evangelien siehe: Ueber Matth. 2, 23. Dr. Gieselers Abhandlung Stud. und Krit. 1831. S. 588 ff., dem ich völlig beistimme, über die Versuchungsgeschichte Usteri's Beitrag zur Erklärung derselben in den Studien und Kritiken 1832. S. 768 ff., über Matth. 5, 3 — 5 Tholucks Abhandlung über den Mangel an Uebereinstimmung unter den Auslegern des N. T. ebendas. S. 325 ff. und über die Parabel vom ungerechten Haushalter Zyro's Abhandlung in den Stud. und Krit. 1831. S. 776 ff.

Zur Kritik über das Evangelium des Matthäus insbesondere gehören: Recentiores de authentia Evangelii Matthaei quaestiones recensentur et diiudicantur, simulque exponitur ratio earum quaestionum apologetica. Scripsit Rud. Ernest. Klener, Gottingensis. Gotting. 1832. 4., eine von der hiesigen theol. Facultät gekrönte Preisschrift, und: Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Eine kritische Abhandlung von Fr. Ludwig Sieffert, der Philosophie und Theologie Doctor und der letzteren außerordentlichem Professor an der Universität zu Königsberg. Königsberg 1832. 8.

Es war vorauszusehen, daß die etwa seit einem Jahrzehend angeregten Zweifel über die Authentie des heutigen griechischen Matthäus zu einer Reihe von Untersuchungen für und wider, und am Ende zu dem immer allgemeiner anerkannten Resultate führen würden, daß die im engern Sinne des Wortes apostolische Authentie des heutigen griechischen Matthäus aufzugeben sey. Als die hiesige theol. Facultät die oben bezeichnete Preisfrage stellte, war die betreffende Litteratur schon ziemlich angewachsen, aber noch sehr zerstreuet. Man wünschte eine klare und genaue Uebersicht der bisherigen Untersuchungen und eine kurze Beurtheilung derselben. Der Verf. der gekrönten Preisschrift hat nach dem Maaße seiner Kraft nicht nur diesen Theil seiner Aufgabe sehr verständig gelöst, sondern auch die Frage über das apologetische Moment der Untersuchung richtig beantwortet. Das Resultat ist kurz dieses, der Apostel Matthäus kann der Verfasser des heutigen griechischen Matthäus nicht seyn. Wenn auf die Weise die unmittelbare apostolische Authentie des Evangeliums und somit der bisher behauptete höchste Grad kanonischer Auctorität aufgegeben werden muß, so fallen beide doch nur bis auf den Punct, auf welchem Lukas und Markus stehen. Dies ist von der einen Seite allerdings ein Verlust, von der andern

aber iſt es ein Gewinn für die ſynoptiſche Kritik, welche, wenn Matthäus auf einer Linie mit Markus und Lukas ſteht, leichter und ſicherer operiren kann, und kein Hinderniß mehr findet, den hie und da unleugbaren Vorzug der Relationen bei Lukas oder Markus unbefangen anzuerkennen.

Zu demſelbigen Reſultate führt die Unterſuchung von Sieffert. Die Abhandlung gehört zu den ausgezeichnetſten auf dieſem Gebiete, auch in ſofern, als ſie mit dem innigſten chriſtlichen Intereſſe große Unbefangenheit der kritiſchen Forſchung verbindet. Was in der Vorrede über Recht und Grund der freien kritiſchen Forſchung geſagt wird, iſt mir aus der Seele geſchrieben, und ein erfreuliches Zeichen der zunehmenden Ausgleichung falſcher Gegenſätze in der Theologie. Nachdem der Verf. die neuere kritiſche Litteratur über Matthäus kurz berührt und die Nothwendigkeit einer vollſtändigen Erörterung des kritiſchen Problems gezeigt hat, prüft er *zuerſt* die Zeugniſſe der Tradition über den Urſprung des Evangeliums. Das Reſultat iſt, „daß das heutige griechiſche Evangelium nicht unmittelbar von dem Apoſtel Matthäus herrühre, daß es indeſſen mit dem allgemein bezeugten aramäiſchen Evangelium des Matthäus in einem nahen Verhältniſſe geſtanden habe.“ *Dann* folgt die innere exegetiſche Kritik, deren Reſultat iſt, daß das heutige Evangelium von keinem Apoſtel, als unmittelbarem Zeugen des Lebens Jeſu, geſchrieben ſeyn könne. Der Schluß der Unterſuchung ſucht das Verhältniß des heutigen griechiſchen Matthäus zu dem urſprünglichen aramäiſchen näher zu beſtimmen. Am wahrſcheinlichſten ſey das erſtere als eine Erweiterung eines im Weſentlichen unverſehrt erhaltenen apoſtoliſchen Textes anzuſehen, der aber nicht mehr nachgewieſen werden könne. —

Wir ſtimmen dem Verf. faſt in allen Puncten bei. Aber wenn er meint, Cap. 9, 9 ff. ſey von dem unbekannten Sammler die Berufungsgeſchichte des Zöllners Levi,

welche Lukas und Markus erzählen, mit der Berufung des Zöllners und nachherigen Apostels Matthäus verwechselt worden, so scheint uns dies zu kühn. Es ist viel leichter anzunehmen, daß Matthäus auch Levi geheißen habe, als daß die Berufungen beider Männer bis zur Verwechselung gleich gewesen seyen. — Herr Sieffert bekennt sich zu denen, welche behaupten, daß Jesus nach Johannes das Herrenmahl einen Tag vor dem damaligen ersten Paschatage gehalten habe, und die drei ersten Evangelien über den Tag jener Feier und den Todestag Christi im Irrthum seyen. Bei einem so schwierigen Probleme ist nie allgemeine Uebereinstimmung zu erwarten. Es ist dies ein Fall, wo die Verschiedenheit subjectiver Standpuncte in der Forschung ihr Recht behauptet. Wer anders meint, als der Verf., ist darum noch nicht befangen. Wenn ich eine exegetische Ausgleichung der Differenz auf Seiten des Johannes versucht habe, so hat dieser Versuch eben so viel Recht, als die entschlossene Kühnheit derer, welche die Differenz für unauflöslich halten und die Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien in diesem Stücke daran geben. Jener Versuch beruhet auf der wohlbegründeten Voraussetzung, daß ein Irrthum der vulgären evangelischen Tradition, die unsren drei ersten Evv. zum Grunde liegt, über einen so allgemein interessanten, und gewiß sehr früh viel besprochenen Punct, wie der Tag des Herrenmahles und der Todestag Christi, nicht wahrscheinlich sey. Es werden viele mit mir dieses gute Vorurtheil für die drei ersten Evangelien theilen, und wenn ich sage, daß man auch in der Schätzung des johanneischen Evangeliums zu weit gehen könne, so ist diese vorsichtige Rede bei mir gewiß unverfänglich.

Herr Dr. Schleiermacher hat in dieser Zeitschrift (1832 Heft 4. N. 1.) die Kritik der Evv. des Matthäus und Markus mit einem neuen Versuch über das bekannte Zeugniß

des Papias bei Eusebius K. G. 3, 39. bereichert a). Die bekannten Worte: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος* sollen den Sinn haben, daß Matthäus Reden Christi zusammengeschrieben habe und zwar in hebräischer Sprache; nachher aber habe ein Jeder, so gut er vermochte, diese Schrift erläutert, d. h. insbesondere zu den Reden und Aeußerungen Christi die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzugefügt, unter denen sie gesprochen seyen.

Eine solche *ἑρμηνεία* sey eben unser griechischer Matthäus, wenigstens zum Theil, und es lasse sich diese Entstehungsart desselben theilweise exegetisch nachweisen. — Auf ähnliche Weise wird das Zeugniß über die Schrift des Markus erklärt, und zwar so, daß die Schrift, welche Papias oder der Presbyter, von dem er die Nachricht hatte, als eine schriftliche Abfassung der Predigt des Petrus beschreibt, nicht unser heutiges Markusevangelium selbst, sondern nur dessen Grundlage sey. Jene Schrift sey ein Werk des Markus, des Hermeneuten des Petrus, unser Evangelium dieses Namens aber die Sammlung eines unbekannten Mannes, der auch wohl mehr benutzt habe, als die Sammlung jenes Dolmetschers Petri.

Ich bin mit dem Grundgedanken der schleierm. Ansicht von dem Ursprunge unsrer drei ersten Evv. im Allgemeinen völlig einverstanden. Aber ich zweifle, ob insbesondre die Stelle des Papias über Matthäus so Bestimmtes zu Gunsten jener Ansicht aussagt. Die Frage ist wohl sehr natürlich: wie hat Eusebius, der den ganzen Papias im Zusammenhange vor sich hatte, jene Stellen genommen und verstanden? Daß er das Zeugniß über Markus von

a) In der Regel werde ich die exegetischen Abhandlungen in unserer Zeitschrift nur an ihrem Orte anzeigen. Ich mache aber hier eine Ausnahme, um dem verehrten Freunde meine Bedenklichkeiten gegen seine Ansicht mitzutheilen.

dem heutigen Evangelium des Markus verſtand, zeigen die Worte, womit er es einleitet: *ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣ περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων.* Wenn er nachher ſagt: *περὶ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται*, ſo ſcheint er in den folgenden Worten des Papias um ſo mehr nur ein Zeugniß über das, was ihm als Matthäusevangelium galt, gefunden zu haben, als er mit den Meiſten der Meinung war, daß unſer heutiger Matthäus eine griechiſche Ueberſetzung des aramäiſchen ſey. Indeß Euſebius kann ſich irren, und es wäre nicht das einzige Mal, daß er Stellen älterer Väter falſch verſtanden, oder nicht genau genug unterſucht hätte. Rechtfertigt ſich alſo die Auslegung des Euſebius nicht durch die Stellen ſelbſt, ſo iſt ſie eben falſch. Allein, wenn wir die Stelle über Matthäus mit den Worten des Papias über Markus im Zuſammenhange betrachten, ſo ergiebt ſich, daß Papias, wie er das Markusevangelium als eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* bezeichnet, ohne damit zu meinen, daß dieſe *σύνταξις* nur aus Reden Jeſu beſtanden habe, denn er ſagt ja vorher ausdrücklich, daß daſſelbe ſowohl *τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ λεχθέντα*, als *πραχθέντα* enthalten habe, eben ſo auch das Evangelium des Matthäus in hebräiſcher Sprache a potiori ein *σύγγραμμα τῶν λογίων (κυριακῶν)* nennt, ohne daran zu denken, daß die Schrift, die er meint, nichts weiter enthalten habe als Reden ohne hiſtoriſche Unter- und Zwiſchenlage. Ich würde mich keinen Augenblick bedenken, z. B. das Evangelium des Johannes ein *σύγγραμμα τῶν κυριακῶν λογίων* zu nennen, und Niemand würde glauben, daß ich die von Johannes erzählten äußeren hiſtoriſchen Verknüpfungen nicht mitmeinte. Bei dieſer uns allerdings nicht ſehr geläufigen Bezeichnung der Evangelien darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß Papias, oder vielmehr der Presbyter, dem er folgte, die nachher herrſchend gewordene Bezeich-

nung durch εὐαγγέλιον noch nicht kannte. — Nennt nicht auch Lukas 1, 4. den Inhalt seines Evangeliums die λόγοι, in denen Theophilus unterrichtet war? — Ich gebe zu, daß ἡρμήνευσε an sich von Erklärungen und auslegenden Erweiterungen verstanden werden kann. Aber wenn doch ein Gegensatz wie ἑβραΐδι διαλέκτῳ vorhergeht, so scheint natürlicher, das ἡρμήνευσε hierauf, als auf συνεγράψατο zu beziehen. So oft die Alten von dem hebräischen Matthäus sprechen, haben sie den Gegensatz des griechischen im Sinne. Und wenn Hieronymus de vir. ill. 3. sagt, Matthäus habe sein Evangelium in Judäa für die Judenchristen hebräisch geschrieben, — quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est, so scheint er dies nicht ohne Rücksicht auf die Stelle des Papias bei Eusebius, die er gewiß kannte, geschrieben zu haben. Wollte Papias sagen, was er nach Schl. gesagt hat, so lagen andere Ausdrücke, wie ἀναπληροῦν und dergl. viel näher. Ja ich glaube gar nicht, daß Papias in diesem Falle das ἑβραΐδι διαλέκτῳ so hervorgehoben hätte, und mit dem jedenfalls sehr unbestimmten und zweideutigen ἡρμήνευσε und der in der That überkurzen Rede überhaupt abgekommen wäre. Warum sperrt man sich gegen die gewöhnliche Auslegung der Stelle, welche den guten historischen Sinn giebt, daß es zur Zeit des Papias oder des Presbyter Johannes noch keine stehende griechische Uebersetzung und meinetwegen auch Ueberarbeitung des hebräischen Matthäus gegeben habe? Daß vor unsern drei ersten Evangelien verschiedene griechische Bearbeitungen der hebräischen Evangelientradition vorhanden gewesen, bezeugen selbst unsere Evangelien in den Abschnitten, die sie mit einander gemein haben.

Was die Stelle über Markus betrifft, so gestehe ich, daß mir die Beschreibung, welche der Presbyter von der Schrift des Markus macht, nichts zu enthalten scheint, was auf den heutigen Markus nicht im Wesentlichen paßte.

Das οὐ μέν τοι τάξει, und das ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν schickt sich auch zu dem jetzigen Markus. Dem κατὰ Μάρκον kann ich die Bedeutung, welche Dr. Schleiermacher zu Gunsten seiner Ansicht annimmt, nicht geben. Es scheint mir ausgemacht, daß die Alten, indem sie die Evangelien mit κατά überschrieben, an nichts als den Verfasser derselben gedacht haben. Die Ueberschrift des johanneischen Evang. setzt dies außer Zweifel. Aber unstreitig ist das Markusevangelium, wenn es so entstanden ist, wie in jener Stelle des Papias angegeben wird, in seinem Verhältnisse zu Matthäus und Lukas ein noch nicht gelöstes Räthsel. Ich bin bisher immer mehr geneigt gewesen, der Tradition des Papias einiges von ihrem Glauben zu entziehen, nemlich was das Verhältniß des Ev. zu Petrus betrifft. Doch gestehe ich, daß ich damit gar noch nicht auf dem Reinen bin, und Dr. Schleiermachers Vermuthung gern annehmen würde, wenn ich mich überzeugen könnte, daß zu Papias Zeit das Ev. des Markus nur erst in seiner Grundlage, seiner Embryonengestalt, vorhanden gewesen ist.

Ueber das Evangelium des Johannes haben wir einen neuen apologetischen Versuch bekommen an der von der haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums gekrönten Preisschrift von C. Victor Hauff: die Authentie und der hohe Werth des Evangeliums Johannis, mit Rücksicht auf neuere Einwendungen, für Wahrheit suchende Bibelfreunde. Nürnberg 1831. 8.

Die Preisfrage verlangte im Interesse für die Kirche eine populäre Schrift, wodurch ungelehrte Freunde der Bibel wegen der in Anspruch genommenen Authentie eines so theuren Schatzes des apostolischen Alterthumes auf die überzeugendste Art beruhigt werden könnten. In diesem Sinne ist die Schrift von dem in der theol. Litteratur bereits rühmlichst bekannten Verf. gearbeitet und wahrhaft

preiswürdig. Die Angriffe auf die Aechtheit des johanneischen Evang. werden mit Ruhe und Klarheit vorgelegt und widerlegt. Bei allem Interesse an dem Ev. des Joh. wird doch die zweifelnde angreifende Kritik der Neueren vor dem Volke nicht verlästert, und obwohl nicht verkannt wird, daß sie einem Theile nach aus gewissen Schwächen und Einseitigkeiten hervorgegangen ist, so wird doch auch gezeigt, wie redliche, Wahrheit liebende Forschung den Zweifel nicht umgehen könne, und wie Angriff und Zweifel, je freier sie hervortreten können, desto nützlicher seyen und zu größerer Gewißheit und Sicherheit des Glaubens führen. Die Vertheidigung enthält nichts Neues, über manches denkt Ref. anders, aber das hindert ihn nicht, die Schrift als eine wohlgerathene und brauchbare dem christlichen Volke zu empfehlen.

Einen sehr verständigen und dankenswerthen Anfang zur Erörterung des dem Johannes eigenthümlichen Lehrbegriffs macht die Schrift von Theodor Holm, Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Lüneburg, 1832. 8. Solche Versuche bedürfen keiner weiteren Rechtfertigung, sie sind in der weiteren Entwicklung der biblischen Theologie nothwendig. Der Verf. beschränkt vielleicht etwas zu vorsichtig sein Quellengebiet auf den Prolog des Evangeliums und die Briefe. Daß er die Apokalypse ausschließt, geschieht mit gutem Rechte. Aber, was das Evangelium betrifft, so ist bei aller Unmittelbarkeit des Zeugnisses unverkennbar, daß Johannes in einer besonderen, subjectiven Auffassung begriffen ist. Würde sonst zwischen den Reden Christi im Evangelium und den Briefen eine so auffallende Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks Statt finden? Eben die eigenthümliche Art, wie Johannes Christum in seinem Evangelium darstellt, wie er die Reden und Thaten Christi auswählt und componirt, — ist als ein besonderes Moment in dem Lehrbegriffe des Apostels zu betrachten.

Aber noch in einer andern, mehr unmittelbaren Art hätte das Evangelium Quelle für die Darstellung des Verf. seyn können. Johannes durchwebt seine Geschichte an einigen Stellen mit seinen Betrachtungen, Cap. 2, 21. 22. 3, 32 ff. (?) 12, 37 ff. Diese Stellen sind gleich dem Prolog zu achten, und waren von dem Verf. zu den unmittelbaren Quellen zu rechnen. Der Verf. stellt die Lehre des Apostels nach einem dreifachen Hauptmomente dar: 1) das Verhältniß der Menschheit zu Gott ohne Christum, die Nichtgemeinschaft mit Gott; 2) Christus nach seinem Verhältnisse zu Gott und zur Menschheit, der Fleisch gewordene Logos; 3) das Verhältniß der Menschheit zu Gott durch Christum, das Werden der Gottesgemeinschaft. Diese Hauptmomente scheinen im Allgemeinen richtig gefaßt zu seyn; aber die Begründung und Durchführung läßt manches vermissen. Auch glaube ich, daß die Hauptsätze sich einfacher und in einer mehr authentischen Form ausdrücken lassen. Indessen es ist eben ein erster Versuch, den der Verf. gemacht hat. Der Versuch ist aber von der Art, daß wir den Verf. auffordern, ihn recht bald zu wiederholen und uns in einem größeren Werke den johann. Lehrbegriff, besonders im Verhältnisse zu dem paulinischen, zu erörtern. Da hier die Aufgabe entsteht, das Verhältniß zu bestimmen, in welchem der apostol. Lehrbegriff zu seinem wesentlichen Inhalte, der Lehre Jesu im Evangelium des Johannes, stehet, so ist der Gegenstand um so schwieriger, aber die richtige Lösung der interessanten Aufgabe um so verdienstlicher.

Die Abhandlung von Prof. Dieck in Halle über die Perikope von der Ehebrecherin im Ev. Joh. vom juristischen Standpuncte, Studien und Kritiken 1832. S. 791 ff., ist eine willkommene juristische Hülfe.

Nur im Vorübergehen werde bemerkt, daß durch die neue Ausgabe des Commentars des Origenes von Dr. C. H. Ed. Lommatzsch: Origenis in Evang. Ioannis Com-

mentariorum ex nova Editionum Coloniensis et Parisiensis recognitione etc. etc. Pars 1 et 2. Berolini 1831. 1832. 8., der Gebrauch dieſer älteſten Auslegung des Evangeliums, die wir haben, bequemer und allgemeiner gemacht worden iſt.

Die Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel, als ſelbſtſtändiger Nachtrag zu der allgemeinen Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche von Dr. Auguſt Neander. Erſter Band. Hamburg 1832. 8. kann zum Theil als ein reichhaltiger hiſtoriſcher Commentar über die Apoſtelgeſchichte und die apoſtol. Briefe betrachtet werden. Ohne allgemeinen hiſtoriſchen Ueberblick und pragmatiſche Verknüpfung der einzelnen Momente des apoſtol. Zeitalters giebt es keine gedeihliche Exegeſe der Apoſtelgeſchichte und der apoſtol. Briefe. Und Schriften, welche auf eine ſo gründliche und geiſtige Art dazu verhelfen, wie jene, müſſen von dem Exegeten mit beſonderem Danke aufgenommen werden. Eine genauere Recenſion des Werkes nächſtens!

In derſelben Beziehung iſt hier zu erwähnen: Der Apoſtel Paulus. Zweiter Theil, oder das Leben des Apoſtels Paulus. Von Karl Schräder. Leipzig 1832. Auch hier manches Eigenthümliche. Aber zuſammengefaßter würde die Darſtellung anziehender geworden ſeyn; es wird zu viel daneben geredet. Im Einzelnen vermiſſe ich die nöthige Behutſamkeit und Ruhe; manches ſcheint mir zu heftig und übereilt. Und im Ganzen habe ich mich mit der mehr modernen Auffaſſung und Beurtheilung des großen Apoſtels und ſeiner Zeit nicht befreunden können. Dadurch, daß das Tiefe auf die Oberfläche gelegt, und das Concrete und Poſitive im Alterthume in allgemeine Abſtractionen der neueren Zeit verwandelt wird, wird nichts wahrhaft erklärt. Der Verf. mag ſein gutes

Recht haben, von dem Wunderbaren im Leben des Apostels alle materialistische Ansicht fern zu halten. Aber man kann jene Dinge sehr geistig betrachten, ohne die alte Welt in die moderne zu verwandeln. Am Schlusse des Buches steht eine kurze Schilderung des Apostels, worin über der ausgezeichneten Persönlichkeit des Mannes fast vergessen wird, daß er doch eben nur ein Werkzeug und zwar ein recht demüthiges Werkzeug eines höheren Geistes war. Einzelne Ausdrücke in dieser Schilderung sind von der Art, daß nicht viel fehlt, so hat Paulus das Christenthum erst erfunden.

Sehr dankenswerth ist die Erörterung einiger wichtiger chronol. Puncte in der Lebensgeschichte des Apostels Paulus, mit besonderer Hinsicht auf die Epistel an die Galater und auf die neuesten Forschungen. Von Dr. Heinr. Aug. Schott. Jena, 1832. 8. Ergänzung, Erläuterung und Berichtigung der betreffenden Abschnitte in des Verf. Isagoge historico-critica in libros N. F. sacros. Die neueren Untersuchungen über die Chronologie des Lebens Pauli von Schrader, Köhler und Göschen werden benutzt und geprüft. Schraders und Köhlers Hypothesen, die eine völlige Umwälzung der bisherigen Chronologie bezweckten, werden hier ruhig erörtert und abgewiesen. Der Verf. vertheidigt die Meinung, daß die Reise Pauli nach Jerusalem Gal. 1, 18. dieselbe sey, von der AG. 9, 23 ff. die Rede ist, und unter der Reise Gal. 2, 1 die dritte der AG. Cap. 15. verstanden werden müsse. Die Abfassung des Briefes an die Galater wird in das Jahr 54—56 gesetzt, und diese Behauptung, sammt der Folgerung daraus, daß das Bekehrungsjahr des Apostels nicht früher als 37 und nicht später als 39 angenommen werden könne, gegen entgegenstehende Meinungen vertheidigt. Zuletzt wird das Todesjahr des Apostels genauer untersucht, und eine zweite römische Gefangenschaft des-

selben behauptet. Der letztere Punct wird wohl streitig bleiben, und ich gestehe, daß auch des Verf. Gründe mich nicht überzeugt haben.

Was die paulinischen Briefe betrifft, so haben wir auch dießmal von L. Usteri's Entwicklung des paul. Lehrbegriffs wieder eine neue Ausgabe anzuzeigen und zwar die vierte, durchaus verbesserte und größtentheils umgearbeitete. Zürich 1832. 8.

Die Schrift ist in dieser neuen Ausgabe um ein Bedeutendes vermehrt worden. Ob die zunehmende Ausführlichkeit rathsam ist? Was zur Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs wesentlich gehört, soll nicht fehlen: Erweiterungen dieser Art kann man nur loben. Die aufmerksame Benutzung neuer exegetischer Schriften und der Reichthum exegetischer Erörterungen sind eine Zierde des Buches. Aber sollte die Menge von dogmatischen und religionsphilosophischen Excursen und Expositionen aus neueren Schriften wirklich ersprieslich seyn? Ich fürchte, daß sie, je häufiger und weitläufiger, desto mehr die rein historische, objective Auffassung stören, und den Leser zerstreuen. Der Verf. erklärt in der Vorrede, in der ersten Ausgabe sey die paul. Theologie (?), namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpuncte der neueren, besonders der schleiermacherschen Dogmatik, aufgefaßt, und in die Form derselben gegossen; die Exegese sey zu sehr von der Dogmatik beherrscht, und die Eigenthümlichkeit und Stufe des Apostels Paulus zu wenig in Rechnung gebracht worden. — Refer. ist mit diesem Bekenntniß nicht unzufrieden. Aber, wenn ich recht verstehe, was in der Vorrede weiter zu lesen ist, und was hie und da in der Schrift selbst ziemlich stark hervortritt, so fürchte ich, daß der Verf. in dieser neuen Ausgabe bei der Vereinigung der Exegese und Dogmatik, welche er mit dem Bewußtseyn des Unterschiedes für das wissenschaftliche

Princip seiner Arbeit erklärt, der authentischen Form und Einfachheit der biblischen Lehren noch mehr Eintrag gethan hat, als bisher. Die exegetische Exposition ist zwar äußerlich vorherrschend, aber in der inneren Auffassung wird die Schrift immer mehr Dogmatik, und wenn Schleiermacher auf dieser Seite bisher fast allein herrschte, so theilt er jetzt die Herrschaft mit Marheineke und Rosenkranz. Bei dem allen ist die Schrift auch in dieser Gestalt ausgezeichnet durch die Frische und Bildung des Geistes, und selbst, wenn man das behauptete Princip nicht gelten läßt, sehr brauchbar, und ein Damm gegen die geistlose Flachheit, welche den größten Apostel nicht selten in und außer der Exegese gemißhandelt hat.

Neu ist der Schluß der Einleitung, die Rechtfertigung des Ganges und der Eintheilung. Umgearbeitet ist die Darstellung des Verhältnisses des *νόμος* zur *δικαιοσύνη*. Eben so sind der Abschnitt von der Erlösung des einzelnen Menschen, und die Darstellung der paul. Lehre von der Gemeinschaft des heil. Geistes und von Christo, als dem Haupte der Gemeinde, dem Ebenbilde des unsichtbaren Gottes und dem Erstling der ganzen Schöpfung theils umgearbeitet, theils erweitert. Die Nachträge sind vermehrt, und der Anhang hat zwei Beiträge bekommen: 1) zur Bestimmung der Begriffe *πνεῦμα*, *πίστις*, *νοῦς*, *ψυχή*, *φρένες*, *καρδία* und 2) zur Pneumatologie (Lehre von den Engeln und Dämonen). Diese Beiträge sind sehr schätzbar. Der Prüfung des Einzelnen müssen wir uns hier enthalten. Bei dem ersten hätte das Programm von Dr. Olshausen Berücksichtigung verdient.

Ueber sämmtliche pauliniſche Briefe, mit Einschluß des Briefes an die Hebräer, ist J. Calvins Commentar in einer neuen Auflage erschienen:

Ioannis Calvini in omnes Pauli Apostoli Epistolas atque etiam in Epistolam ad Hebraeos Commentarii ad editionem R. Stephani accuratissime exscripti. Halae 1831.

1832. 2 Voll. 8. mit einer Dedication an den Engländer Long Esq., der das Unternehmen freigebig unterstützte, so daß die beiden Bände nur 1 Thlr. 16 Ggr. kosten, und einer Vorrede von Dr. Tholuck, worin das Unternehmen gerechtfertigt wird. Wir wünschen, daß die neue Ausgabe des für seine Zeit ausgezeichneten, und für die logische und tiefere theologische Seite der Auslegung immer noch sehr brauchbaren Commentars dazu beitragen möge, das, was der neueren Exegese zum Theil abgehet, die Concentration und Verständigkeit des christlichen Geistes, wodurch die Reformatoren sich auszeichneten, unter uns aufzufrischen und zu befördern. Nur darf dabei nie vergessen werden, daß unsre Aufgabe ist, mit der Rückkehr zum Alten, was gut ist, lebendigen Fortschritt zum Besseren zu verbinden. In wiefern der Abdruck genau ist, habe ich nicht Zeit gehabt zu untersuchen.

Der Brief an die Römer erfreuet sich fortwährend einer lebhaften exegetischen Durchforschung von verschiedenen Seiten.

Dr. Paulus hat ihn in Verbindung mit dem Briefe an die Galater nach seiner bekannten exegetischen Manier ausgelegt in folgender Schrift:

Des Apostels Paulus Lehr-Briefe an die Galater- und Römer-Christen. Wortgetreu übersetzt mit erläuternden Zwischensätzen, einem Ueberblicke des Lehrinhalts und Bemerkungen über schwerere Stellen. Heidelberg 1831. 8.

„Der Ueberblick des pauliniſchen Lehrbegriffs über göttlich gewollte Rechtschaffenheit aus Ueberzeugungstreue, nach den Briefen an die Galater- und Römerchristen, als Harmonie des Evangeliums und der Denkglaubigkeit", — erörtert auf die bekannte Weise die Begriffe der paul. πίστις und δικαιοσύνη und deren Zusammenhang. Ich gestehe, mich auch nach dieser Darstellung mit des Verf. Erklärungsweise nicht vertragen zu können, eben um

des exegetischen Gewissens willen. Man kann vollkommen denkglaubig seyn, und doch anders auslegen. Die Denkglaubigkeit, wonach Dr. Paulus auslegt, beruhet augenscheinlich auf dem ethischen kantischen Princip. Diese Art hat ihr Recht zu seyn, noch jetzt. Aber wozu der Zorn und die Bitterkeit über andere und frühere Arten der Denkglaubigkeit, die eben so ihr Recht haben und nach meiner exegetischen Ueberzeugung zum Theil objectiver sind als jene? —

Den Commentar über den Brief Pauli an die Römer von L. J. Rückert, Leipz. 1831. 8., rechne ich unbedenklich zu den ausgezeichnetsten exegetischen Arbeiten der neuern Zeit. Die Vorrede verbreitet sich lehrreich über die Haupterfordernisse der Auslegung. Die Auslegung müsse zuerst philologisch seyn; dazu gehöre tüchtige Sprachwissenschaft, Geschichte, Logik, Phantasie. Das letztere wird denen auffallen, welche alles, was mit der Phantasie zusammenhängt, für verbotene Waare halten, und unter der Phantasie sich nur etwas Gesetzloses denken. Der Verf. bemerkt aber ganz recht, ohne Phantasie sey unmöglich, sich in die Denkweise der alten Zeit und des Schriftstellers zu versetzen. — Der Verf. verlangt ferner, daß der Exeget unbefangen sey, den Commentar nicht mit ungehörigen Dingen anfülle, — und endlich methodisch verfahre, d. h. die richtige Auslegung genetisch entwickle. — Man muß dem Verf. nachrühmen, daß er diese Gesetze nicht bloß für Andere geschrieben, sondern selber mit allem Fleiße befolgt hat. — Dem „fortlaufenden" Commentare folgen am Schlusse die einleitenden Abhandlungen, eine Anordnung, welche beliebig ist, und eben so viel für sich hat, als die entgegengesetzte, weil Einleitung und Exegese einander voraussetzen.

Der Commentar ist ausführlich, ohne weitschweifig zu seyn; im Gegentheil ist die Darstellung meist interessant. Gründliche grammatische Erörterung verbunden mit dia-

lektischem Geschicke in der Entwicklung des Zusammenhanges und der Bestimmung der einzelnen Begriffe trifft in der Regel den wahren Sinn, oft auf einem ganz neuen Wege. Der innere Grund und Zusammenhang der paulinischen Lehre ist dem Verf. geläufig. Die dogmatischen Hauptpuncte des Briefes werden mit tieferem Geiste verständig erörtert. Gern bemerkt man das Streben nach Unbefangenheit und Objectivität; auch die Bescheidenheit, welche die Grade der Gewißheit in der Auslegung zu unterscheiden weiß und sich bescheidet, nicht alles ausmachen zu können, verdient besonderes Lob. Aber hie und da will es bedünken, als thue sich der Verf. auf seine exegetische Objectivität etwas zu viel zu Gute und streife dabei ein wenig an jene Denkweise, der es theologisch einerlei ist, was der Apostel gesagt hat. So bleibt er Cap. 5, 15. bei der Anklage, daß es dem Apostel über seinen Gegenstand an der rechten Klarheit fehle, stehen: das theologische Interesse würde weiter gegangen und mit der richtigen Auslegung auch die Rechtfertigung des Apostels gefunden haben. Eben so wird der Verf. bei Cap. 9, 5. aus lauter theologischer Unbefangenheit oder Gleichgültigkeit philologisch befangen. Er übersieht, daß, wenn ὁ ὢν ἐπί u. s. w. auf Christus zu beziehen wäre, als Gegensatz zu ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, eben dies τὸ κατὰ σάρκα eine ganz andere und zwar bestimmtere Form des Gegensatzes fordert, als hier folgt, daß nach paulinischer Analogie in einem solchen Gegensatze nicht θεός, sondern υἱὸς τοῦ θεοῦ und ein τὸ κατὰ πνεῦμα zu erwarten gewesen wäre.

Zu populärem Gebrauche ist bestimmt: J. Fr. Geißlers (Pfarrers in Franken) Brief des Apostels Paulus an die Christen zu Rom, übersetzt und erläutert für denkende Freunde des Christenthums. 2 Theile Nürnberg, 1832. 8. Die Erläuterun-

gen verdienen hie und da auch von dem gelehrten Ausleger beachtet zu werden.

Die umschreibende Uebersetzung des Briefes Pauli an die Römer. Nebst der Vorrede Luthers zu diesem Briefe. Von Dr. A. Tholuck. Zweite, umgearbeitete Auflage. Berlin, 1831. 8., kann hier keiner ins Einzelne gehenden Beurtheilung unterworfen werden. Aber im Allgemeinen vermissen wir die sorgsame Kunst, die Gedanken im Sinne des Schriftstellers auszubilden und zu verknüpfen. Die Paraphrase verträgt eben so wenig, als die Uebersetzung, deren Erweiterung sie nur ist, fremde, wissenschaftliche Kunstausdrücke, welche der Verf. namentlich Cap. 5, 12 ff. zu reichlich gespendet hat. Die erste Ausgabe war frei davon. —

Von dem unerfreulichen Streite zwischen Dr. Fritzsche in Rostock und Dr. Tholuck in folgenden Schriften: 1) Ueber die Verdienste des Herrn Consistorialraths und Professors Dr. A. Tholuck um die Schrifterklärung. Ein Sendschreiben an ihn und ein Beitrag zur wissenschaftlichen Erklärung des Briefes an die Römer. Von Dr. Carl Fr. Aug. Fritzsche, ordentl. Professor der Theologie in Rostock. Halle 1831. 8. 2) Beiträge zur Schrifterklärung des Neuen Testam. Zugleich eine Würdigung meines Commentars zum Briefe an die Römer von Dr. Tholuck. Halle 1832. 8. 3) Präliminarien zur Abbitte und Ehrenerklärung, welche ich gern dem Herrn Consistorialrath Dr. Tholuck gewähren möchte, und Bitte an das Publicum, mir durch Lösung einiger Preisaufgaben hierzu behülflich zu seyn. Von Dr. C. Fr. A. Fritzsche. Halle 1832. 8. 4) Noch ein ernstes a) Wort an den Dr. Fritzsche in Ro-

a) Hoffentlich das letzte in dieser Sache!

ſtock als Beilage zu deſſen zweiter Streitſchrift von Dr. A. Tholuck. Halle 1832., — hat das theologiſche Publicum zum Theil hinlängliche Kunde, und wird durch den umſtehenden Chorus der Partheizeitungen noch mehr davon unterhalten werden. Die Streitenden ſelbſt aber werden nicht verlangen, daß man hier von der perſönlichen Seite ihres Streites, die eben die traurige iſt, weitere Notiz nimmt. Sie haben ſelber dafür geſorgt, daß man aus ihren Streitſchriften noch mehr lernt. Aber es wäre beſſer geweſen, wenn der wirkliche Gewinn für die Wiſſenſchaft auch ohne den bitteren und anſtößigen Streit gebracht worden wäre. Dr. Fritzſche hat in Tholucks Commentare Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten nachgewieſen, die nicht zu leugnen ſind. Dr. Tholuck geſtehet Vieles von dem, was der Gegner tadelt, ein. Ueber manches läßt ſich ſtreiten und wird die Verſchiedenheit der Meinung immer bleiben. In einigen Stükken hat er gegen den Gegner Recht behalten. Dr. Tholuck konnte immer etwas einräumen, ohne zu fürchten, daß ſeine wirklichen Verdienſte um die Auslegung des Briefes an die Römer von den Unpartheiiſchen verkannt werden würden. Wenn man anerkennt, daß die tiefere theologiſche Forſchung nur dann vollkommen iſt, wenn ſie mit der gehörigen philologiſchen Schärfe und Genauigkeit verbunden iſt, und wiederum daß die grammatiſche Schärfe und Sicherheit allein nicht hinreicht, um den Zuſammenhang und inneren Gedankengrund der heil. Schrift zu erforſchen, ſo wird man die Wahrheit, die in der Mitte liegt, getroffen haben, und beide Streitende werden kein Bedenken tragen, dieſen Satz anzuerkennen. Auf Einzelnes einzugehen, iſt hier der Ort nicht. Ich habe aus den beiden Hauptſchriften gern gelernt. Die Disputationen über ἱεροσυλεῖν, τὸ δοκίμιον, βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα und ἐπ᾽ ὀνόματι, θεοστυγεῖς und θεομισής, über

בָּעֵת חַזֶּה Gen. 18, 10. Röm. 9, 9., über Röm. 3, 25. 26. u. dergl. m. verdienen alle Beachtung.

In dem Versuche einer pneumatisch hermeneutischen Entwicklung des 9ten Kapitels im Briefe an die Römer. Nebst einem Anhange. Von J. T. Beck, evangel. Stadtpfarrer und Oberpräceptor zu Mergentheim. Stuttgart, 1833. 8., ist zwar der Ausdruck pneumatisch-hermeneutische Entwicklung neu und ungewöhnlich, aber die Sache ist bekannt. Der Verf. will die Elemente der Exegese, das philologische und theologische, — d. h. die theologische Entwicklung des wesentlichen Glaubensstoffes in der Schrift, — verbunden wissen. Er beschreibt die pneumatische Auslegung, wie er sie nennt, (im Anhange: Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung, aus der Tübing. Zeitschrift für Theologie 1831. 3 Heft von neuem abgedruckt) auf die Weise, daß er sagt, „sie gehe aus von dem organischen Zusammenhange des Schriftganzen, wie er sich abschließt im Christenthume, suche daher in der individuellen Physiognomie, welche die reine Hermeneutik (d. h. die logische und philologische Erörterung) bei den einzelnen Stellen ihr in das Licht stellt, die bestimmten Züge des messianisch theologischen Charakters auf und ermittele derselben so ihre wesentliche Bedeutung in der inneren Oekonomie des göttlichen Geisteswirkens; lege also nichts willkührlich Sinnbildliches oder Mystisches hinein, sondern evolvire aus dem speciellen Typus den generellen und aus diesem jenen in ihrer organischen Durchdringung." Nach diesem Grundsatze erörtert er das 9te Capitel des Briefes an die Römer. Es fällt auf, daß er Cap. 10 und 11, welche doch genau mit Cap. 9 zusammenhangen, nicht dazu nimmt. Das Capitel wird in sechs Abschnitte zerlegt: 1) Israel, wie es ist und wie es war. V. 1—6. 2) Specielle Theodicee. Wie stimmt die Wirklichkeit mit

dem ursprünglich theokratischen Nationaltypus? Beantwortet aus dem ursprünglichen Charakter der israelitischen Theokratie. V. 8—14. 3) Juridische Frage: Kann die göttliche Wahlfreiheit vom Standpuncte des Rechts in Anspruch genommen werden? Beleuchtet aus dem inneren Wesen der göttlichen Erwählung, und dem Offenbarungscharakter der geschichtlichen Entwicklung. V. 14 — 18. 4) Ethische Frage: Wie steht es mit der menschlichen Zurechnungsfähigkeit? Vom Standpuncte des metaphysischen und moralischen Verhältnisses zwischen Menschen und Gott. V. 19—23. 5) Historisches Correlat. Die messianische Gegenwart! In ihrer kanonischen Begränzung und Vollendung. V. 24—29. 6) Specielle Schlußfolge der bisherigen Induction. Das Verhältniß der ethischen und jüdischen Welt zum Christenthume zusammengefaßt in seinem psychologischen Grunde, gegenüber dem theokratischen. V. 30 bis ans Ende. An diesem Faden entwickelt und erörtert der Verf. das Einzelne philologisch und, um in seiner Sprache zu reden, pneumatisch. In beiderlei Hinsicht enthält die Abhandlung viel Interessantes und Anregendes. Nur hätten wir gewünscht, daß die Darstellung einfacher, anspruchsloser und klarer wäre! Wozu die neuen Ausdrücke für bekannte Dinge? und die vornehme philosophische Sprache für die populäre Denkweise der Schrift?

Einen neuen Versuch über die schwierige Stelle 1 Kor. 11, 10. beginnt das Weihnachtsprogramm der hiesigen Universität v. J. 1831.: **D. I. Pottii Commentatio I. in locum Paulinum 1 Cor. XI, 10.** Diese erste Abtheilung erörtert die Worte *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς.* Nachdem die verschiedenen Vermuthungen und Auslegungen über die Stelle nach Classen geordnet und beurtheilt worden sind, giebt der verehrte Verf. folgende Auslegung: **Mulierem oportet servare ius seu potestatem in caput suum, scl. eo, quod**

illud velo obtegat, ita ut apostoli mens, si quid videmus, fuerit fere haec: Mulieri obvelandi capitis sui, sicque illud, alieno adspectui subtractum, sibi quasi maritoque servandi ius competere, atque tuendum esse, quominus apertum veluti publici iuris evadat, virique in vultum mulieris maritatae lumina iactent. Aber bei allem Scharfſinn in der Entwicklung dieſer Interpretation kann ich mich doch nicht entſchließen beizuſtimmen. Genauere Beurtheilung iſt erſt möglich, wenn die Part. 2 erſchienen ſeyn wird.

Den drei erſten Capiteln des Briefes an die Galater iſt das ſeltene Glück zu Theil geworden, von einem Philologen und zwar von Gottfried Hermann exegetiſch behandelt zu werden: Memoriam I. A. Ernestii d. XII Sept. hor. IX solemni oratione — — concelebrandam indicit Godofr. Hermannus. De Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus. Lips. 1832. 4. Das Recht des Philologen zur neuteſtamentlichen Exegeſe iſt, zumal wenn dabei chriſtliches Intereſſe vorausgeſetzt wird, ein gutes und den Theologen heilſames Recht. Aeltere und neuere Exempel vom Gebrauch dieſes Rechtes ſind ſehr rühmenswerth. Der Vorzug einer gewiſſen Unbefangenheit auf jener Seite iſt unleugbar. Und was Hermann von der nimia theologorum diligentia in singulis prope verbis ſagt, iſt ſehr beherzigungswerth. Aber wie wenig die gerühmte Unbefangenheit der Nichttheologen und die ausgezeichnetſte claſſiſche Philologie, wenn ſie nicht mit einer vertrauten Bekanntſchaft mit dem bibliſchen Inhalte und dem chriſtlichen Alterthume verbunden ſind, ausreichen, um das Neue Teſtament zu erſchließen, davon giebt dieſes Programm ein merkwürdiges Beiſpiel. Nachdem der berühmte Verf. zwiſchen religio und pietas unterſchieden hat und zwar ſo, daß, wie er ſagt, religionis est opinari de sanctis, was nach dem Vorhergehenden nichts anderes ſeyn kann, als einen eingebildeten Glauben haben, pietatis, non opinari, d. h. das Heilige, als ein Unbegreifliches,

ohne irgend ein Meinen darüber, beſcheiden verehren, — bezeichnet er die neuteſt. Schriftſteller als pii und religiosi zugleich. Worauf dieſe Unterſcheidung in philologiſcher Hinſicht beruhe, weiß ich nicht. Der Verf. giebt keinen Beweis. Er iſt aber ſo wohlwollend, die Apoſtel wegen ihrer Religioſität mit der traurigen Nothwendigkeit zu entſchuldigen, daß alle poſitive Religion oder Offenbarung einen ſogenannten Glaubensinhalt habe. Er meint, das Chriſtenthum habe leider unter Juden und Heiden ohne jene apoſtoliſche religio oder Glaubenslaſt nicht gut fortkommen können, und die Apoſtel hätten deßhalb ein großes Gewicht darauf gelegt, ſo daß, wie er ſagt, non dubitandum est, quin multo maxima pars primorum Christianorum sicut hodie non pauci, Apostolici illi verius, quam Christiani, credendo, quod facile est, quam pie casteque vivendo, quod difficile, deo se probatum iri existimaverint. Auf die Weiſe leitet der Verf. den Brief an die Galater in Beziehung auf deſſen Hauptthema, die πίστις, ein. — Das alles iſt für den Theologen neu, aber auch eben ſo unwahr! Man muß mit dem Inhalte des N. Teſtam., ſo wie mit allem, was ältere und neuere philoſophiſche Forſchung über das Weſen der Religion und des Glaubens zu allgemeiner Anerkenntniß gebracht hat, völlig unbekannt ſeyn, um ſich dergleichen beikommen zu laſſen. Hier heißt es: Lies das neue Teſtament unbefangen und du wirſt alles anders finden.

Nachdem der Verf. den Inhalt des erſten Cap. kurz angegeben hat, erörtert er die Stelle 2, 2. und erklärt, κατὰ ἀποκάλυψιν könne nicht heißen: secundum admonitionem (?) divinam, ſondern müſſe, weil in jenem Falle κατά τινα ἀποκάλυψιν ſtehen müſſe, und Apgſch. 15, 2., welche Reiſe doch hier gemeint ſey, von keiner ἀποκάλυψις die Rede ſey, ſo überſetzt werden, explicationis causa, i. e. ut patefieret inter ipsos, quae vera esset Iesu doctrina. Allein bei der Beſchaffenheit der Apoſtelgeſchichte

iſt ihr Schweigen kein Grund. Ich will nicht leugnen, daß κατά mit dem Accuſativ den Zweck bezeichnen kann, vergl. 2 Kor. 11, 21., aber gewiß iſt, daß nach pauliniſchem Sprachgebrauch ἀποκάλυψις immer etwas anderes iſt, als explicatio. Würde nicht, wenn Hermann Recht hätte, hinter κατὰ ἀποκάλυψιν ſtatt καὶ ἀνεθέμην ein ἵνα oder dergleichen als Exegeſe ſtehen müſſen? Die Nothwendigkeit, daß nach der gewöhnlichen Auslegung τινά ſtehen müſſe, geſtehe ich nicht einzuſehen. Ich wünſchte, daß dieſe philologiſche Seite näher erörtert wäre. — Cap. 2, 5.: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ will Hermann wegen des beſtimmten τῇ ὑποταγῇ, und weil Paulus, wie AG. 16, 3. lehre, doch zuweilen nachgegeben habe, ſo gefaßt wiſſen, daß Paulus von ſich rühme, se ne horae quidem spatium Iesu obsequio illis (fratribus non genuinis) segniorem fuisse. Aber daß AG. 16, 3. gegen die gewöhnliche Auslegung der Stelle nichts beweiſe, iſt ſchon von Dr. Winer Comment. ed. 3. p. 57. richtig bemerkt worden. Der Artikel bei ὑποταγῇ weiſt nur darauf hin, daß eine beſtimmte Art von Unterwerfung, nemlich in Betreff des moſaiſchen Geſetzes, gemeint iſt. Wäre das obsequium Iesu gemeint, ſo würde dies näher beſtimmt ſeyn, eben weil die nächſte Beziehung auf etwas anderes hinweiſt. Wie ſoll man ſich auch jene Auslegung im Zuſammenhange denkbar machen? Wich Paulus den falſchen Brüdern im Gehorſam gegen Chriſtum nur damals nicht, als er in Jeruſalem war? Oder wie denn hier auf eine beſondere Weiſe? Ueberhaupt aber war Paulus gar nicht geneigt, den falſchen Brüdern ein beſonderes obsequium Iesu beizulegen, ſo daß er nöthig gehabt hätte, ihnen darin beſonders nachzueifern. — Bei 2, 6. ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι iſt Hermann geneigt eine Apoſiopeſis anzunehmen, etwa ſo: quid metuerem. Aber wegen des folgenden ἐμοὶ γὰρ οἱ

δοκοῦντες κ. τ. λ. worin eine offenbare Reassumtion liegt, scheint es mir immer noch gerathener, die Worte von οποῖοι an bis λαμβάνει in Parenthese zu denken, und eine Anakoluthie ex confusione duarum constructionum in dem ungenauen populären Briefstyle anzunehmen.

Die Stelle 2, 15 ff. trennt Hermann von der Disputation des Paulus mit Petrus. Er meint, wären die Worte Fortsetzung jener Rüge gegen Petrus, so würde der Apostel καὶ ἡμεῖς geschrieben haben. Ich kann das nicht einsehen. Die Hauptsache aber ist, wie konnte Paulus an die Galater, welche wenigstens einem großen Theile nach Heidenchristen waren, wenn er doch die Figur der Communication gebrauchte, ohne Einschränkung schreiben: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί?

Was der Verf. zu den Worten 2, 19. ἐγὼ — διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον bemerkt, daß nemlich διὰ νόμου nicht das Gesetz Christi seyn könne, scheint mir richtig. Dagegen trage ich Bedenken, seiner Erklärung von 3, 1.: Quis vos fascinavit, quibus ante oculos praedictio fuit Christi in crucem sublati, was auf Jes. 53, 12. anspielen soll, — beizutreten. Eben so hat Rettig in den Studien und Kritiken Jahrg. 1830. Heft 1. S. 96 ff. die Stelle zu erklären gesucht. Ich verkenne die Schwierigkeit nicht, die andere gewöhnliche Auslegung aus dem Sprachgebrauche zu rechtfertigen. Aber wie kann von einer Weissagung, wie Jes. 53., gesagt werden, es sey darin den Galatern κατ' ὀφθαλμούς Jesus als der Gekreuzigte vorher beschrieben? Auch muß ich zweifeln, daß Paulus in der oratorischen Invective so ohne weitere Einleitung und Nebenbestimmung auf eine alttestamentliche Weissagung hingewiesen haben soll, welche wohl den Wenigsten gleich vor Augen war. Wenigstens wird man zugeben, daß, wenn Paulus die evangelische Verkündigung unter den Galatern meint, die scheltende Frage viel natürlicher und begreiflicher ist.

Man wird begierig ſeyn zu erfahren, wie Hermann über die ſchwere Stelle 3, 20. urtheilt. Er bewundert die Noth und Mühſeligkeit, welche ſich die Theologen mit der Stelle machen: Quae verba si ab aliquo profano scriptore posita essent, nemini cuiquam in mentem venisset, dubitari de eorum sententia posse. Adeo simplicia, adeo plana, adeo ad vim ratiocinationis necessaria sunt. Nunc, quoniam in Novo Testamento leguntur, alia potius omnia, quam id quod solum possunt, significent? Und nun? Die Worte, heißt es, können nur heißen: interventor autem non est unius: Deus autem unus est. — Nunc interventor si dicitur non esse unius, id quid tandem aliud est quam, interventor ubi sit, duos minimum esse oportere inter quos ille interveniat? Der Zweck und Zuſammenhang dieſer Worte, heißt es weiter, werde beſonders durch den Schluß ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν klar, und ſey dieſer: Wenn der Mittler nicht Eines ſey, Gott aber nur Einer, ſo ſey bei Gott kein interventor denkbar; esset enim is, qui intercederet inter Deum et Deum, quod absurdum est. Paulus habe dieſe leichte Concluſion ausgelaſſen. Es beziehe ſich aber der ganze Satz eben darauf, daß Paulus für die Behauptung, daß das zwiſchen der abrahamitiſchen Verheißung und deren Erfüllung durch Chriſtum inmitten liegende Geſetz nur interimiſtiſche Geltung gehabt habe, und jetzt geltungslos ſey, zweierlei als Grund angebe: 1. daß das Geſetz nur ein Hinzugekommenes ſey, und nicht zum Teſtamente gehöre; 2. daß das Geſetz nicht, wie jenes Teſtament, von Gott ſelbſt gegeben ſey, ſondern durch Engel gebracht worden ſey und zwar durch die Hand eines Interventors. Hieran aber ſchließe ſich der Satz, interventori, quod interventor non sit unius, non esse locum apud Deum, qui unus sit, utpote testator, cuius unius ex voluntate nemine intercedente haereditatem capiat haeres.

Der Verf. fügt hinzu, Paulus wolle gar nicht davon

reden, inter quos esset interventum, sed an esset interventum; er wolle gar nicht lehren, daß Moses der Mittler zwischen Gott und dem jüdischen Volke gewesen sey: dies habe sich von selbst verstanden und sey hier fremd; sondern eben dies, daß das Gesetz ein Mittleres sey und weder zur Verheißung noch zur Erfüllung gehöre. Wenn Paulus sonst Mosen und Christum Mittler nenne, und beide in dieser Hinsicht einander gegenüberstelle — namentlich im Briefe an die Hebräer (der aber nicht paulinisch ist) und 2 Tim. 2, 5. —, so geschehe das in einem andern Sinne, μεσίτης sey hier der, qui voluntatis divinae declarationem ab Deo ad homines perferat. Wenn Christus nach Paulus vorzugsweise der Mittler sey, so erkläre sich eben daraus, warum er ihn im Galaterbriefe zum σπέρμα Abrahams mache und zum alleinigen Erben, zwischen dem und dem alleinigen Testator, nemlich Gott, keine Intervention statthaft sey, was Paulus eben in jener fraglichen Stelle sage.

Es ist hier nicht der Ort, in alle einzelne Momente dieser scharfsinnigen Exposition einzugehen. Nur folgende bescheidene Bedenklichkeiten erlaube ich mir: 1. Ich kann mich immer noch nicht überzeugen, daß Paulus in jener Stelle dem Gesetze den göttlichen Ursprung absprechen soll, und zwar deshalb, weil es ἐν χειρὶ μεσίτου gegeben sey, und in Beziehung auf Gott von keinem interventor die Rede seyn könne. Das Gesetz erscheint dem Apostel vielmehr überall als ein von Gott gegebenes und in der Entwicklung der göttlichen Heilsöconomie nothwendiges, als eine wahre Offenbarung Gottes, s. 3, 21—24. 2. Offenbar bezeichnet in der streitigen Stelle der Ausdruck μεσίτης ohne alle Zweideutigkeit, nicht ein Mittleres in der Zeit a), sondern, wie in allen übrigen Stellen,

a) Denn so heißt es p. 11.: Nimirum, quod paulo ante in seminis appellatione consulto fecit, eam, ut in alium signifi-

diejenige Perſon, wodurch die Offenbarungen Gottes den Menſchen vermittelt werden. Moſes wird eben in dieſer Hinſicht auch außer dem N. T. der Mittler genannt zwiſchen Gott und den Menſchen. Wenn nun der Schriftſteller unmittelbar, nachdem er in dieſem Sinne geſagt hat, daß das Geſetz durch einen Mittler gegeben ſey, fortfährt ὁ δὲ μεσίτης u. ſ. w., ſo kann er den Begriff nur in dieſem ſelbigen Sinne nehmen, alſo ſo, daß der Begriff Mittler eine Zweiheit, Zweitheiligkeit in ſich ſchließe. Und, wenn er dann hinzufügt, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, ſo führt der logiſche Zuſammenhang nicht darauf, daß bei Gott keine Mittlerſchaft Statt finde, d. h. zwiſchen Gott und Gott, ſondern nur darauf, daß Gott in der Mittlerſchaft eine Seite ſey. Der Verf. ſagt ganz recht, es müſſe dann heißen ὁ δὲ θεὸς ὁ εἷς. Aber eben weil hier Ausdruck und logiſcher Zuſammenhang nicht in Uebereinſtimmung ſind, der Gedanke, auch wenn der Ausdruck richtig wäre, willkührlich abgebrochen und nicht ausgeführt iſt, und weil der ganze Satz eben ſo müſſig, als im Zuſammenhange unverſtändlich iſt, bin ich immer noch der Meinung, er ſey eine läſtige Gloſſe. Auch die hermannſche Erklärung genügt nicht. Sieht man aber den Aufwand von intrikatem Scharfſinne, den der berühmte Verf. aufbietet, um der Stelle irgend einen Sinn — und am Ende welchen? — abzuzwingen, ſo wird wenigſtens das klar, daß er keine Urſache hatte, die Theologen wegen der Noth, die ſie ſich mit der Stelle machen, zu verſpotten. Die Zeit wird lehren, ob die bloße Philologie geeigneter iſt, das Kreuz wegzuſchaffen, als das geſammte theologiſche Denken.

---

catum detorqueret, id ei hic nescio an imprudenti potius quam scienti in nomine interventoris acciderit, quod ambiguitate vocabuli deceptus sic posuit, ut, si severius exigimus, interventor intelligendus sit is, qui tempore medius est.

Ich muß wohl um Verzeihung bitten, daß ich einem kleinen Programme ſo viel Raum in dieſer kurzen Ueberſicht eingeräumt habe. Aber der Name des berühmten Verfaſſers wird es, wenn nicht rechtfertigen, doch entſchuldigen. Die Exegeſe des N. T. verdankt mittelbar dem großen Philologen ſo viel, daß ſie es nie vergeſſen darf und wird. — Wir Theologen pflegen es uns zu einer beſondern Ehre zu rechnen, wenn es zumal ſo berühmten Philologen gefällt, zu uns herabzuſteigen. Aber dieſe Beſcheidenheit hat ihre Grenzen. Unmöglich kann man die ſtolze Zuverſicht gut heißen, womit Hermann nach ſolchen Proben der Behandlung des neuteſtam. Textes beſonders den Theologen, die er supranaturales nennt, von Seiten der Philologie einen Interventions-, ja am Ende Vernichtungskrieg ankündigt. Er ſchilt diejenigen, welche im Chriſtenthum noch etwas mehr finden, als was Matth. 12, 31. 32. (ſoll wohl heißen 22, 37 ff., denn die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geiſt wird Hrn. Hermann ſo wenig gefallen, wie manches andere) geſchrieben ſteht, welche den chriſtlichen Glauben in den Schriften der Apoſtel für das Licht der Welt halten, und ſich mit einer verſchwiegenen Gefühlspietät nicht begnügen. Gewiß iſt die chriſtliche Lehre ſehr einfach, aber eben ſo tief. Das Evangelium iſt mehr als Geſetz, und der Glaube mehr als ein ſtummes Gefühl! — Obſcuranten, kindiſche und weibiſche Vernunfthaſſer, Fanatiker und Abergläubige mag er befehden, — der Krieg iſt leicht und der Sieg heut zu Tage ſehr wohlfeil. Aber er ſollte wiſſen, daß jene ernſtere und tiefere Theologie, welche die Arbeit des Denkens liebt und treibt, und der Weisheit von heute und geſtern, meinetwegen auch von Kant, die Weisheit Chriſti und der Apoſtel vorzieht, — mit jener lucifuga natio nichts zu thun hat, und von jeher eine wahre Freundin und Bundesgenoſſin der Philologie geweſen iſt. Die Philologen verſtehen ihren Vortheil ſchlecht, wenn ſie dieſe

Theologie mit ihren Gegnerinnen links und rechts vermischen und unter beliebigen Titeln verfolgen. Diese Theologie kennen sie nicht? Sie ist aber vorhanden und am Tage. Sie nehmen keine Notiz davon oder verstehen sie nicht? — Nun gut, so sollen sie auch nicht so in Bausch und Bogen darüber absprechen.

Zur Exegese des Briefes an die Kolosser vergleiche Dr. Schleiermachers Erklärung von Kol. 1, 15—20. in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 497 ff.

Von den Vorlesungen des sel. Dr. Flatt über die paulinischen Briefe sind erschienen die Vorlesungen über die Briefe an den Timotheus und Titus, nebst einer allgemeinen Einleitung über die Briefe Pauli. Nach dem Tode des Verf. herausgegeben, mit Anmerkungen und einer Darstellung der Untersuchungen über die Aechtheit und Abfassungszeit der Pastoralbriefe vermehrt von seinem Neffen, M. Christ. Friedr. Kling, Diaconus in Waiblingen. Tübingen 1831. 8.

Die Auslegungsweise von Flatt ist bekannt, s. Jahrg. 1830. S. 440 ff. Der Herausgeber hat durch die Anmerkungen und die ausführlichen Untersuchungen über die Aechtheit und Abfassungszeit der Pastoralbriefe der Arbeit einen besondern Werth gegeben. In diesen Untersuchungen werden die neueren Forschungen benutzt, die einzelnen Momente für und wider übersichtlich geordnet und beurtheilt, und so das Resultat gewonnen, daß sämmtliche drei Briefe ächt, daß 1 Timoth. und Titus um ein Beträchtliches vor AG. 28., und 2 Timoth. gegen Ende der einzigen römischen Gefangenschaft Pauli geschrieben seyen. Ich will den Streit nicht erneuern. Der zweite Timotheus und Titus sind mir unzweifelhaft gewiß und scheinen auch mir nicht nach der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben zu seyn, eben weil mir eine

zweite mehr als problematisch ist. Aber was den ersten Brief an den Timotheus betrifft, so hat mich eine kürzlich wiederholte Lectüre von neuem bedenklich gemacht, und ich bin auf den Gedanken gerathen, ob nicht darin, obwohl eine pauliniſche Grundlage, ſpätere Zuſätze und Erweiterungen aus kirchlichen Satzungen und Ordnungen, die man ſo gern apoſtoliſche nannte, wenigſtens an apoſtoliſche anſchloß, anzuerkennen ſeyn möchten. Namentlich möchte dies Cap. 3, 1 ff., 2, 8 ff., 5, 3 ff. der Fall ſeyn. Dieſer Gedanke iſt noch nicht ausgetragen und reif in mir. Ich behalte mir vor, ihn nach einiger Zeit weiter zu entwickeln und zu begründen. — Die angefügte Charakteriſtik des Apoſtels Paulus von Dr. Flatt hat manches Intereſſante, aber gerade eine ſolche mehr anatomiſche Charakteriſtik genügt jetzt nicht. Die Sache iſt reif genug, um anders als in der Form von abgeriſſenen Obſervationen vorgetragen zu werden.

Während wir ſchon lange auf Dr. Bleek's Commentar über den Brief an die Hebräer vergebens warten, erſcheint Dr. Kuinöls Commentarius in Epistolam ad Hebraeos. Lips. 1831. 8.

Die exegetiſche Methode und Art iſt weſentlich dieſelbe, wie in den früheren Werken Kuinöls. Aber unverkennbar iſt die größere grammatiſche Strenge, die man früher vermißte. In den Prolegomenis erklärt ſich der Verf. für diejenigen, welche den Brief nicht für pauliniſch halten. Der Verf. ſey ein unbekannter Judenchriſt, ein Alexandriner, ein Schüler des Apoſtels Paulus. Die Vermuthung, daß Apollos der Verf. ſey, ſucht er dadurch zu widerlegen, daß die Tradition unter den Verfaſſern des Briefes Apollos gar nicht nenne, und daß der alexandriniſche Verfaſſer auch ein jeder andere als Apollos ſeyn könne. Allein, wenn die Alten, welche doch eben auch nur Vermuthungen über den Verfaſſer hatten, auf den Apollos nicht kamen, was beweiſt das? Man kann frei-

lich sagen, bei solchem Mangel an Datis sey besser, nichts wissen zu wollen. Aber wenn doch, wie Bleek zeigt, gerade für Apollos so vieles spricht, warum soll man sich der Vermuthung entschlagen? warum nicht das Wahrscheinliche nehmen, wenn es sich darbietet? — Auch in Betreff der Leser, an welche der Brief ursprünglich gerichtet ist, enthält sich Dr. Kuinöl aller Vermuthung. Alles, was bisher darüber gesagt ist, hält nach seiner Meinung nicht Stich.

Der erste Brief Petri mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs, ausgelegt von Wilhelm Steiger. Berlin 1832. 8. Vergl. G. Seyler: Ueber die Gedankenordnung in den Reden und Briefen des Apostels Petrus. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 44 ff.

Die Schrift von Steiger ist „dem theologischen Committee der evangelischen Gesellschaft in Genf" gewidmet, von welcher der Verf. jüngst als Professor an der neuen theologischen Facultät daselbst berufen ist. Der Verf. ist bekannt als entschiedener Gegner der rationalistischen und als eifriger Vertheidiger der ältern kirchlichen Theologie. Aus diesem Geiste ist die Auslegung des ersten Briefes Petri hervorgegangen. Das Eigenthümliche seiner Methode ist die Verbindung dogmatischer und praktischer Erörterungen mit den exegetischen Operationen. Ueberall dogmatische, zuweilen auch moralische und politische Porismata, und nie ohne gehörige Polemik! Man muß den Verf. wegen der fleißigen Benutzung früherer Auslegungen, und des gebildeten, oft sehr scharfen exegetischen Urtheils loben. Aber wenn jeder Commentator es sich zur Pflicht macht, gelegentlich nicht bloß den ganzen apostolischen, sondern auch kirchlichen Lehrbegriff mit allen Gegensätzen und praktischen Beziehungen zu erörtern, — wohin gerathen wir? Sollen wir wieder zurück in die Zeit, wo Humel, ein Prediger in Bern (Ende des 17.

Jahrh.), über den Brief an den Philemon sechs Alphabete theologischer Expositionen schrieb und darin die ganze Theologie abhandelte? Wer sieht nicht, daß auf die Weise die Exegese ihre eigenthümliche theologische Stellung verliert und über den vielen dogmatischen Ausläufereien (Excursionen) am Ende vergißt, zu Hause zu bleiben? Nicht zu gedenken der Geschmacklosigkeit und Weitschweifigkeit, die sich der exegetischen Darstellung zu bemächtigen drohet. Diesem ancien regime muß man sich aus allen Kräften widersetzen.

In der Einleitung waren wir begierig zu sehen, wie der Verf. das auffallende Verhältniß des ersten Briefes Petri zu dem Briefe des Jakobus und mehrern paulinischen Briefen, welches de Wette Einl. S. 328 ff. tabellarisch darstellt, erklären würde. Er leugnet zuvörderst, daß mehr als ferne und zufällige Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdruckes zwischen jenem Briefe und Jakobus Statt finde. Auch die verwandten Stellen der pauliniſchen Briefe beschränkt er. Nur die Stellen in den Briefen an die Epheſier und Koloſſer läßt er gelten. Dies allerdings auffallende Verhältniß erkläre sich aber, meint er, aus der Individualität des Petrus, Fremdes leicht aufzufassen und zu verarbeiten, und aus der Voraussetzung, daß Petrus die Briefe Pauli überhaupt gekannt und gelesen habe. Was das Letztere betrifft, so beruft er sich besonders auf 2 Petri 3, 15 ff. Aber die letztere Stelle beweist für den nichts, dem dieser Brief zweifelhaft ist. Mir ist es überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß Petrus pauliniſche Briefe gelesen. Der Verf. meint, Markus könne der Mittelsmann gewesen seyn; er stimmt auch Hug bei, der es für wahrscheinlich hält, daß Petrus, als er an die kleinasiatischen Christen schreiben wollte, sich zuvor mit den pauliniſchen Briefen an dieselben bekannt gemacht habe. Aber das alles ist reine Vermuthung. Sieht man die fraglichen Stellen genauer an, so hätte der Verf.,

der die übrigen aus dem Wege räumt, auch von diesen recht gut sagen können, die Aehnlichkeit sey zufällig und unbewußt. Nach meiner Meinung ist die Aehnlichkeit als eine dem Petrus bewußte und auf Gebrauch der betreffenden Briefe beruhende überall oder nirgends anzuerkennen. Wird sie anerkannt, so scheint mir das Räthsel immer noch nicht gelöst zu seyn. — Was der Verf. über die Bezeichnung der Leser sagt, namentlich über den Begriff der christlichen Diaspora, dem stimme ich völlig bei.

Annotatio ad Epistolam Iacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Scripsit Matth. Schneckenburger, Philos. Dr. Ecclesiae Herimontanae Diaconus. Stuttg. 1832. 8.

Schade, daß diese Schrift lateinisch geschrieben ist. Der Styl ist unbeholfen und unerfreulich. Der Verf. entschuldigt sich selbst deshalb in der Vorrede. — Desto ausgezeichneter ist der Inhalt der Schrift. Einer sorgsamen und genauen, bei aller Kürze vollständigen, ja reichen Auslegung des Einzelnen folgen die Abhandlungen, die man einleitende zu nennen pflegt. In diesen ist der Verf. am eigenthümlichsten. Er hält den Brief für ächt und zwar für das Werk des Apostels Jakobus Alphäi, der als Sohn der Schwester der Mutter Jesu ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου genannt werde. Er sucht zu beweisen, daß der Brief sehr früh, nemlich vor der Apostelversammlung AG. 15., von Jerusalem aus an kleinasiatische Judenchristen geschrieben sey, und auf paulinische Lehre und deren Mißbrauch noch gar keine Rücksicht nehme. Es wird mir schwer, dem Verf. darin beizustimmen, da der Brief nach Inhalt und Form auf mich ganz den Eindruck einer spätern Zeit macht, in der das christliche Leben schon anfing, in Gegensätze zu verfallen. Aber ich verkenne das Gewicht der Gründe, welche der Verf. für seine Meinung anführt, gar nicht, und mache ganz besonders aufmerksam auf die gelehrte und scharfsinnige Art, wie der Verf. Cap. 2. den Statum lectorum internum et externum aus dem Zusammenhange

jüdiſcher Vorurtheile und Irrthümer der Zeit zu erklären ſucht.

Ueber die Apokalypſe begnüge ich mich, meinen Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die geſammte apokalyptiſche Litteratur. Bonn 1832. 8. kurz anzuzeigen. Das Eigenthümlichſte darin iſt die Darſtellung der apokryphiſch-apokalyptiſchen Litteratur. Die Reſultate der Forſchung über die Apokalypſe ſind nicht neu, aber ſie ſind durch neue Forſchungen gewonnen. Ich bekenne mich zu denen, welche die apoſtoliſch johanneiſche Authentie des Buches aufgeben, ſeine Kanonicität aber unter den gehörigen Beſchränkungen feſthalten. Vielleicht iſt die Geſchichte der Auslegung der Apokalypſe nicht ohne Verdienſt, und der Verſuch einer Theorie ihrer Auslegung und ihres Gebrauches, womit das Werk ſchließt, nicht unwillkommen. — Vergleiche den Aufſatz von Meyer: Vermiſchte Bemerkungen über die Apokalypſe, in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 596 ff.

6.

Ich habe noch kurz diejenigen Schriften anzuzeigen, welche in mehr oder weniger unmittelbarer Beziehung zur Exegeſe des neuen Teſtamentes ſtehen, entweder als nächſte Hülfsmittel dazu, oder als unmittelbare Ausflüſſe daraus.

Vor allen gehört hierher der ſo eben erſchienene Codex apocryphus Novi Testamenti. E libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus. Opera et studio Ioannis Caroli Thilo, Phil. et Theol. Doctoris, huiusque in Academia Fridericiana Halensi Professoris. Tom. I. Lips. 1832. 8.

Man kann den apokryphiſchen Codex des N. T. als Schatten des kanoniſchen anſehen. Wie ſehr die hiſtoriſche und linguiſtiſche Kritik, und eben ſo die Auslegung

des letzteren durch die Kenntniß des ersteren unterstützt wird, ist hinlänglich bekannt. Eine neue Ausgabe war längst Bedürfniß. Es ist schon ein Verdienst, ein solches Werk zu unternehmen. Die Ausführung entspricht allen billigen Erwartungen. Gleich ausgezeichnet durch gewissenhaften Fleiß, wie durch erfahrne und umsichtige Kritik, ist die neue Ausgabe ein ruhmwürdiges Denkmal der deutschen Theologie. Gerade dieser erste Theil, die apokryphischen Evangelien enthaltend, auch eine Darstellung des Evangeliums des Marcion nach Hahn, und eine Beschreibung und Untersuchung der in Beziehung auf das Evangelium des Johannes so sehr merkwürdigen Erscheinung in dem Codex Evang. Ioannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus, wovon zuerst der selige Bischof Münter Kunde gab, — ist für die Exegese und Kritik des N. T. von besonderer Wichtigkeit. Ich begnüge mich aber hier, die neutestamentlichen Exegeten auf das Werk aufmerksam zu machen.

Auf die Wichtigkeit Philo's für die Auslegung des N. T. macht von Neuem aufmerksam Wilh. Scheffer (in Acad. Marburgensi Philos. Dr. Theol. Lic. et Prof. P. E. Seminarii Philippini Maior) in seinen Quaestionibus Philonianis, Part. 1. de ingenio, moribusque Iudaeorum per Ptolemaeorum saecula. Marburgi 1829. 8. und Part. 2. de usu Philonis in interpretatione Novi Testamenti. Marb. 1831. 8. Hieher gehört besonders die Particula 2. Die Abhandlung zerfällt in folgende drei Capitel. Cap. 1. de aevo Christi, Apostolorum et Philonis, Entwicklung der entfernteren Beziehungen. Cap. 2. Christus, Apostoli et Philo, näher mit einander verglichen. Zuerst das Aehnliche, Verwandte, dann das Verschiedene. Das Resultat ist, es finde zwischen Philo und dem N. T. allerdings eine Analogie Statt, aber mehr nur, was das γράμμα, als was das πνεῦμα betrifft. Die Zusammenstellung: Christus: ὁ σωτήρ, τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Apostoli: ὑπη-

ρέται Χριστοῦ, οἰκονόμοι τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ. Philo: σοφός, συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου — iſt eben ſo wahr, als ſinnreich. Cap. 3. folgt dann die nähere Beſtimmung des usus Philonis in interpretatione N. T.; zuerſt der usus historicus, dann grammaticus, dogmaticus und elocutorius (oder was die Methode und Art der Darſtellung betrifft). Von allen Gebrauchsarten reichliche und paſſende Beiſpiele. Bei dem usus dogmaticus, der doch am Ende mit dem historicus zuſammenfällt, ſofern er genau genommen dogmenhiſtoriſch iſt, werden die drei Begriffe φῶς, πνεῦμα und ζωή näher erörtert. Wir loben die verſtändige Schrift beſonders deshalb, weil ſie, was augenſcheinlich iſt, nicht verkennt, nemlich bei aller Aehnlichkeit die Verſchiedenheit zwiſchen Philo und dem neuen Teſtamente.

In einem ganz anderen Sinne iſt August Gfrörers (Bibliothekars in Stuttgart) Kritiſche Geſchichte des Urchriſtenthums 1. Bd. 1. und 2. Abtheilung; auch unter dem Titel: Philo und die alexandriniſche Theoſophie, oder von dem Einfluſſe der jüdiſch-ägyptiſchen Schule auf die Lehre des Neuen Teſtaments. Stuttgart 1832. 8. geſchrieben. — Das Buch gehört nur in ſo fern hieher, als es brauchbare Materialien und Zuſammenſtellungen für die Auslegung derjenigen Stellen und Seiten des N. T., welche mit der alexandriniſchen, namentlich philonianiſchen Theoſophie in Berührung ſtehen, enthält. Beſonders beachtenswerth iſt die Unterſuchung des zweiten Theiles, worin der Beweis geführt wird, daß die Grundzüge der philonianiſchen Theologie viel älter ſeyen, als er ſelbſt, daß ſie längſt in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet, und endlich, daß jene alexandriniſche Theoſophie bereits zur Zeit Jeſu und der Apoſtel auch in Judäa einheimiſch geweſen. Die Vorrede bezeichnet den Geiſt und die Abſicht des Werkes, zum warnenden Exem-

pel der Zeit. Wenn nicht das Jahr 1831 darunter stände, so würde ich glauben, sie wäre zur Zeit Voltaires und seiner Genossen geschrieben und Uebersetzung irgend eines französischen Products der Art. Fortan rühme sich Niemand, wir hätten jene Zeit hinter uns. Der kurze Inbegriff der Geschichte des Christenthums, den der Verf. gibt, ist dieser: Die drei Lebensquellen oder Triebfedern des Christenthums — das, wie schon hier zu verstehen gegeben wird, aus der alexandrinischen Theosophie erwachsen ist — sind: Hoffnung, Furcht und Auctoritätsglauben. In der ersten Periode, in den ersten Jahrhunderten der Kirche, habe die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, das sogenannte Jenseits, geherrscht und das Christenthum verbreitet und gehalten; in der zweiten, bis zur Reformation, die Furcht vor der Hölle, dem Teufel; in der dritten, bis auf die neueste Zeit, die Kraft der Gewohnheit. Wer kann das lesen ohne Aerger? Aber ohne Furcht liest es gewiß jeder. Die Widerlegung ist jedem Wort an die Stirn geschrieben.— Des Verf. Schuld freilich ist es nicht, daß das Christenthum noch bestehet. Erst wenn alle so kalt und historisch herzlos die große Erscheinung des Christenthums betrachten wollten, wie er, hat die Herrschaft des Evangeliums ein Ende. Aber so lange noch Menschenherzen schlagen, und redliche Wahrheitsforscher in der Geschichte unseres Geschlechts mehr finden, als eine Geschichte von Lüge, Thorheit und Unverstand, — hat es keine Noth. Der einst sprach, daß die Pforten der Hölle seine Gemeinde nicht überwältigen werden, wird, wie bisher, so ferner dafür sorgen, daß der Beweis des Geistes und der Kraft seinem Evangelium nicht fehle, und alle Kunst und Wissenschaft — selbst die feindselige und kalte — nur dazu dienen, sein Wort in seiner ewigen Wahrheit zu verherrlichen! — Vergl. über Philo Creuzers Abhandlung zur Kritik der Schriften des Juden Philo in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 3 ff.

Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, aus rein biblischem Standpuncte entwickelt von Dr. Anton Theodor Hartmann. Hamburg 1831. Ein interessantes und in der Zeit nothwendiges Problem! Der gelehrte Verf. sucht es auf die Weise zu lösen, daß er in dem allgemeinen Theile, der eigentlichen Erörterung des Gegenstandes, in dem ersten Abschnitte von dem göttlichen Ansehn der kanonischen Bücher des A. T. vor und zu den Zeiten Christi und der Apostel handelt, die Folgen des jüdischen Glaubens an den göttlichen Ursprung des A. T. (oder eigentlich die Elemente dieses Glaubens) erörtert, und den Einfluß jenes Glaubens auf die geschichtliche und religiöse Auffassung des A. T. bestimmt. In dem zweiten größern Abschnitte beschreibt er die religiösen Anstalten und jüdischen Auslegungen des A. T. seit dem babylonischen Exile bis zur Zerstörung Jerusalems. Hier wird von der synagoga magna, dem synedrium magnum, den gottesdienstlichen Versammlungen der Juden, den Synagogen, der religiösen Erziehung der Juden, den öffentlichen Schulen nach dem babylonischen Exile, den Ergänzungen des biblischen Textes durch das mündliche Gesetz, und endlich von der grammatischen, der allegorischen, der typischen und kabbalistischen Interpretation des A. T. unter den Juden gehandelt. Der zweite oder der besondere Theil enthält kurze erläuternde Anwendungen der gewonnenen Resultate insbesondere auf die Lehre von dem Messias. Alles mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit, reicher Belesenheit in den Quellen und der neueren betreffenden Litteratur. Besonders schätzbar sind die Erörterungen der verschiedenen Interpretationsweisen der Juden, namentlich der typischen. Die archäologische Seite des Buches ist die bedeutendste. — Das einleuchtende Resultat ist, daß zwischen dem alten und neuen Testamente der innigste Zusammenhang Statt finde. Aber obwohl

der Verf. hie und da in die inneren Momente dieses Zusammenhanges einzugehen bemühet ist, so gestehe ich doch, daß mir das Problem für das tiefere theologische Bedürfniß noch nicht genügend gelöst zu seyn scheint. Der Verf. hat mehr das Factum jenes innigen Zusammenhanges, als den Grund und die innere Nothwendigkeit desselben nachgewiesen. Geht man von dem neutestamentlichen Standpuncte aus, so scheint mir, daß die Grundbeziehung des neuen Testaments auf das alte die apologetische ist, d. h. es beruhet alles auf dem Gedanken der inneren Einheit und Zusammenstimmung der Offenbarungen Gottes. Diese Einheit und Zusammenstimmung mußte dem Juden nachgewiesen werden, wenn er sich von der Wahrheit oder Göttlichkeit des Christenthumes überzeugen sollte. Analog ist die neuere apologetische Beweisform, daß das Christenthum in Uebereinstimmung sey mit der allgemeinen oder Uroffenbarung in der Menschheit. Da die Juden diese vorzugsweise nur in der besondern Offenbarung des A. T. als factisch und rein entwickelt anerkannten, so mußte aller Beweis für die Wahrheit des Christenthums für sie auf das A. T. zurückgehen. Darin liegt etwas Nothwendiges und allgemein Gültiges, ein wesentliches Element des christlichen Glaubens noch jetzt. So weit ist nichts schwierig. Die Hauptschwierigkeit macht die besondere Art, wie im N. T. jener Gedanke ausgeführt und der Zusammenhang mit dem A. T. nachgewiesen wird. Wir finden, daß die neuere wissenschaftliche Auslegung des A. T. nicht selten und zwar mit Recht gegen die Deutung des A. T. im Neuen Protest einlegt. Die Frage ist, wie dieser Zwiespalt der neueren wissenschaftlichen Auslegung mit der mehr und weniger typischen und allegorischen im N. T. anzusehen, zu heben oder zu beseitigen sey? Diese Frage hat der Verf. in ihrer Schärfe und Bedeutung nicht erkannt und so ein Hauptmoment des Problems unaufgelöst gelassen. Unter-

geordnet, aber nicht minder wichtig ist die Betrachtung, wie namentlich der Apostel Paulus, obwohl er einen scharfen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testamente aufweist, doch die Einheit und Uebereinstimmung beider festhält. Dies würde auf den Begriff des Unterschiedes zwischen der vollkommenen, vollendeten und der unvollkommenen und vorbereitenden Offenbarung geführt haben. Und nun, wenn gezeigt worden wäre, wie bei allem Gegensatze dieser Art doch eine höhere Einheit und Uebereinstimmung gedacht werden könne und im N. T. gedacht worden sey, würden diejenigen, welche etwas einseitig paulinisch den Unterschied des A. und N. T. verfolgen und übertreiben, widerlegt worden seyn. Wäre der Verf. von solchen Gesichtspuncten ausgegangen, so würde seine Untersuchung mehr Einheit, Uebersicht und Resultat gewonnen haben, und die einzelnen Theile hätten sich mit mehr Nothwendigkeit entwickelt.

In dem Anhange zum ersten Theile beurtheilt der Verf. die neueren hermeneutischen Theorien vom Standpunct des grammatisch-historischen Princips, wie es Keil bestimmt hat a).

---

a) Ich lasse es mir gern gefallen, daß mein Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte 1813. 8. S. 711. von dem Verf. für verfehlt und zur Begründung einer neuen hermeneutischen Theorie für ungenügend erklärt wird. Ich selbst halte die Schrift für eine Jugendarbeit, die ihre großen Mängel hat. Es hat ein Jeder das Recht, die darin versuchte Theorie aus dem Princip der christlichen Philologie zu bestreiten. Ich gebe auch gern zu, daß die Begründung des Princips in dieser Form mir nicht gelungen ist. Aber Wahres ist eben darin, daß die neutestamentliche Exegese eine wahre Philologie ist, nur in einer besonderen Modification, die ich die christliche nannte. Es ist aber genug, wenn man festhält, daß die Auslegung der heiligen Schrift, allgemein wissenschaftlich betrachtet, auf keinen andern Principien beruhe, als die Auslegung jeder andern Schrift des Alterthums, daß sie aber als eine theologische ohne christliche

Die Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament und zur Erklärung einiger schwieriger Stellen von Matthias Schneckenburger. Stuttgart 1832. 8. enthalten schätzbare Untersuchungen

---

Ueberzeugung von dem Worte Gottes in der Schrift und ohne lebendiges Interesse für die christliche Kirche nicht geübt werden könne. Aber wenn der Verf. sagt, ich hätte „die Wissenschaft der Hermeneutik von dem kirchlichen Glauben und einem schwärmerischen Gefühle, als sicheren Leitern, abhängig gemacht," so lasse ich mir das nicht gefallen, weil es nicht wahr ist, und ich so etwas weder jemals gedacht, noch geschrieben habe. Ich habe im Kampfe mit einer unlebendigen, gemein empirischen grammatisch historischen Auslegung, die darauf ausging, alle wesentlichen Ideen des N. T. als leere, äußere Zeitformen aus den Resultaten der Exegese zu verbannen, und die Schrift verstanden zu haben glaubte, wenn sie die äußere Schaale und die äußere Beziehung dargelegt hatte, — die Forschung aus der Tiefe des christlichen Geistes und die Nothwendigkeit geltend gemacht, die Schrift mit christlichem Glauben und ungetheiltem lebendigem Geiste auszulegen. Aber ist der christliche Glaube ein schwärmerisches Gefühl und eine kirchliche Orthodoxie? Und wie soll man verstehen, ich hätte beides in meinem Princip zusammengepackt, was doch ganz verschieden und sogar im Streit ist? Ich habe, indem ich die frühere kalte und kahle Art bestritt, hie und da zu heftig und mit jugendlichem Uebermuthe und Unerfahrenheit gesprochen. Aber nie ist mir der Unsinn, daß die Hermeneutik an einem schwärmerischen Gefühle und dem kirchlichen Glauben sichere Leiter habe, in den Kopf und in die Feder gekommen. Ausdrücklich habe ich das mystische und kirchliche, sammt dem dogmatischen Princip bestritten und verworfen. Hat der Verf. diese Stellen nicht gelesen? Er gesteht, daß ich hie und da der Wahrheit die Ehre gegeben, aber das soll nur in unbewachten Augenblicken geschehen seyn. Was für eine Kunst der Auslegung ist denn das? Was ich Wahres sage, ist mir wider Willen und Verstand entfallen, nur das Unwahre, ja Unsinnige habe ich mit wachem Verstande geschrieben! Heißt das einen Schriftsteller verstehen und ruhig beurtheilen? — Dies sind Worte der Nothwehr gegen ungerechte Angriffe. Was ich in meinem Buche Irriges wirklich gesagt habe, gebe ich hiermit gern Preis.

1. über die Chronologie der Leidenswoche. (Der Verf. setzt den Todestag Christi auf den 15. Nisan, d. h. 14. Abends bis 15. Abends, läßt Christum den 16., 17. und 18., also drei volle Tage, im Grabe ruhen, und nimmt an, daß Christus am 19. erstanden sey.) Vergl. damit Rauch über das letzte Paschamahl, die Zeitbestimmung desselben, des Lebens und des Todes Jesu, theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 537 ff. 2. Bemerkungen über das Verhältniß zwischen Matthäus und Lukas, in besonderer Beziehung auf de Wette's Einleitung. (Zum Vortheil des Lukas; Matthäus sey nicht selten abhängig von Lukas, willkührlich und unhistorisch pragmatisirend.) 3. Andeutungen möglicher Zweifel an dem apostolischen Ursprunge des Evangeliums Matthäi. (Eine Fortsetzung von Nr. 2.) 4. Uebersetzung und Erklärung von Matth. 11, 12 u. 19. (Vers 12.: Von Johannes des Täufers Tagen an bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, d. h. wird gewaltthätig behandelt, und Gewaltige, d. h. Feinde, rauben es weg, d. h. verhindern seinen Eintritt. V. 19. Und so ist die Weisheit von ihren eigenen Kindern [den Juden] gemeistert worden.) 5. Vom ungerechten Haushalter. (Der Hauptgedanke sey: die menschenfreundliche Anwendung des Guts, der Treue im Kleinen, Anvertrauten, welche zur Verwaltung des wahrhaftigen Eigenen fähig macht, — gegenüber der früheren eigensüchtigen Ungerechtigkeit.) 6. Das Evangelium Johannis und die Gnostiker. (Der Verf. erklärt daraus, daß Johannes sein Evangelium gegen gnostische Bestrebungen der Zeit gerichtet habe, die eigenthümliche Art der Auslassungen wichtiger Momente im Leben Jesu. Johannes habe ausgelassen, wovon er gnostische Mißdeutung gefürchtet habe. Ich kann mich nicht damit befreunden, weil mir der Zusammenhang des Evangeliums dafür viel zu einfach erscheint, und die Auslassungen sich anderweitig genügend erklären. Der Haupteinwurf, den man

dem Verf. machen wird, ist der, daß seine Erklärungsmomente von dem ausgebildeteren Gnosticismus, der die evangelische Geschichte schon gemißbraucht hatte, hergenommen sind, das johanneische Zeitalter aber nur die Keime desselben kennt.) 7. Die Pharisäer, Religionsphilosophen? oder Ascetiker? (Antwort: Ursprünglich entschieden das letztere, und auch das erstere nie als Pharisäer.) 8. Die Pfingstbegebenheiten. (Die gewöhnliche Erklärung, exegetisch die allein richtige. Versuch, die traditionelle Umgestaltung der ursprünglichen Begebenheit in die vorliegende Form zu erklären. Aber, da dies Bedenken hat, so wird auch versucht, das wunderbare Factum durch analoge Erscheinungen auf dem Gebiete des Somnambulismus denkbar zu machen. Verschieden von Olshausen wird das Wunder als ein Hörwunder dargestellt.) 9. Mildere Ansichten mehrerer Juden vom neu entstandenen Christenthume. (AG. 4, 38. 39. 23, 9. 19, 13 ff.) 10. Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen. (AG. 14, 15—17. 17, 23 ff. Röm. 1. u. 2. werden als Hauptstücke der natürlichen Theologie des Apostels ausgelegt, und nach Vergleichung besonders mit ähnlichen Aussprüchen bei Philo wird behauptet, Paulus möge von der hellenischen Bildung in Alexandrien nicht unberührt geblieben seyn. Aber muß Paulus das alles von Andern haben und aus der Ferne?) 11. Bemerkungen über Röm. 8, 18 ff. (Die Tholuck'sche Erklärung von der Verklärung der Natur wird gerechtfertigt, besonders durch die Construction des Zusammenhanges. Aehnlich Usteri's Beitrag zur Erklärung der κτίσις Röm. 8, 19 ff. in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 835 ff.) 12. Uebersetzung und Erklärung von 2 Kor. 5, 1—5. (Paulus spreche hier von der Sehnsucht nach einem verklärten Leibe nach dem Tode des sinnlichen.) 13. Aphorismen über den Brief an die Epheser, mit besonderer Beziehung auf de Wette's Einleitung. (Das Hauptmoment

ist, daß der Brief — ein enkyklischer, an kleinasiatische Christen gerichtet — die Tendenz habe, die Hauptwahrheiten des Christenthums in der Form der kleinasiatischen Tiefkenntniß (wozu der sonderbare Ausdruck für das klare und bekannte Gnostik?) darzustellen, um den Erkenntnißtrieb vor Abirrungen, denen er leicht ausgesetzt war, zu bewahren, und ihn auf das Praktische hinzuleiten. Der Brief lag bei der Abfassung des Briefes an die Kolosser vor Augen, und ist in der römischen Gefangenschaft vor dem Briefe an die Philipper geschrieben, wie dieser vor denen an die Kolosser und den Philemon.) 14. Nachtrag über die kolossischen Verführer, vergl. Beilage zu des Verf. Schrift über das Alter der jüdischen Proselytentaufe. (Bewährung der Ansicht, daß die Irrlehrer jüdische Proselytenmacher waren. Vergleiche des Verfassers Aufsatz darüber in den Studien und Kritiken 1832. S. 840 ff.) 15. Der Brief an die Hebräer und der an die Laodicener. (Zum Theil für, zum Theil gegen die Hypothese von Stein, daß der Brief an die Hebräer der Kol. 4, 16. genannte Brief an die Laodiceer sey, vergl. Stud. und Krit. 1831. S. 910.) 16. Ueber die Abfassungszeit der Briefe an die Thessalonicher. (Gegen Schraders Ansicht, daß beide Briefe erst nach dem Briefe an die Römer geschrieben seyen; die Widerlegung ist sehr einleuchtend.) 17. Anfrage über 1 Timoth. 1, 3. (Der Verf. will lesen: καθὼς παρεκάλεσά σε, προσμείνας ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος (oder πορευόμενον) εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶ κ. τ. λ. So würde also Paulus an frühere ähnliche Aufträge bei der Reise des Timotheus nach Makedonien Apgsch. 19, 22. 23. 20, 1. erinnern. Soll einmal conjecturirt werden, so würde ich πορευόμενον vorziehen. Aber würde nicht Paulus in diesem Falle die Erinnerung bestimmter gefaßt haben? Ein τότε oder πότε im Vordersatz und Vers 18 ein οὕτως καὶ νῦν oder dergleichen würde nicht fehlen dürfen. Auch müßte man annehmen, daß die Instruction nach Makedonien kurz vor

der Abfassung dieses Briefes gegeben wäre. Sonst wäre die Erinnerung daran entweder gar nicht, oder ausführlicher gegeben. Wozu aber eine Erinnerung daran, da doch wohl der gegenwärtige Fall und das Verhältniß der neuen Instruction, die der Verf. doch auch auf die ephesinische Gemeinde bezieht, ganz anderer Art waren? Auch kann ich nicht glauben, daß Paulus, wenn er sagen wollte, was der Verf. wünscht, πορευόμενον von σέ durch einen Satz getrennt hätte, der, zumal in der Participialform, vor παρεκάλεσα, etwa mit einem ἐγώ verstärkt, stehen müßte.) 17. Die zwei schwierigsten Stellen des N. T. (Gal. 3, 20. Zuerst gegen Sacks Erklärung s. Stud. und Krit. 1831. S. 921.; dann eigene Erklärung, die darauf beruhet, daß Paulus in der Stelle dem Gesetz einen minderen Werth beilege, einen geringeren göttlichen Ursprung. Aber das ist unmöglich, oder Paulus müßte im Briefe an die Galater anders gedacht haben, als im Briefe an die Römer. Jede wahre Offenbarung Gottes ist im gleichen Maaße von Gott. Engel und Mittler sind auch im N. T. — Jakob. 4, 5. Mit Recht gegen Gebsers Erklärung. Der Verf. nimmt διὸ λέγει als erklärenden Gegensatz zu ἡ γραφὴ λέγει, und πρὸς φθόνον adverbialiter in der Bedeutung von eifersüchtig zu ἐπιποθεῖ, so daß der Sinn entsteht: Eifersüchtig liebt Gottes Geist, der in Euch wohnt, d. h. er will Euch ganz: Ihr sollt nicht getheilt seyn zwischen ihm und der Welt, nicht weltlich stolziren. — Ich könnte dieser Erklärung beitreten, denn der Mangel an einem entsprechenden alttest. Citate stört mich nicht. Aber φθόνος für ζῆλος will mir nicht einleuchten, und obwohl ich zugebe, daß πρὸς φθόνον adverbialiter und ἐπιποθεῖν ohne einen Accusativ des Objects stehen könne, so glaube ich doch, daß ein näher bestimmendes Verbum nicht hätte fehlen dürfen, und daß, da ἐπιποθεῖν mit πρός in der Bedeutung von contra verbunden werden kann, die Beziehung von πρὸς φθ. auf ἐπιποθεῖ in dieser Art die na-

türlichſte iſt. Auch hat der Verf. erſt viele Zwiſchengedanken nöthig, um das folgende διὸ λέγει damit zu vermitteln. Dergleichen zum Theil ganz willkührliche Einſchiebſel aber machen die Auslegung verdächtig. Ich kann mir nicht anders helfen, als daß ich die Stelle für corrupt halte.) 18. Ueber den theologiſchen Charakter und die Abfaſſungszeit des Briefes Jakobi. S. den lat. Commentar des Verf. 19. Scholien zum Briefe des Judas. (Der Verf. des Briefes iſt der Apoſtel Judas. Scholien zu V. 4 — 11. 13. 14. 19. Der Brief iſt nach Kleinaſien geſchrieben. Die Irrlehrer waren Juden, ähnlich wie die in Koloſſä, aber Gegner der θρησκεία ἀγγέλων.) 20. Aphorismen über den Antichriſt in Beziehung auf Apok. 13, 5—8 und 2 Theſſ. 2. 3. 4. (Der mehr reale, äußerlich geſchichtliche Begriff des Antichriſts in der Apokalypſe ſey mit der mehr ethiſchen Auffaſſung in den johann. Briefen vereinbar. Allerdings in der Entwicklungsgeſchichte der neuteſtamentlichen Begriffe überhaupt; aber auch in einem und demſelben — bereits geiſtig ausgewachſenen Schriftſteller? Der Verf. meint, Johannes der Evangeliſt finde ja ſchon im Leben Chriſti den Antichriſt im Judas, 13, 2. 17, 12. Aber es fehlt der techniſche Ausdruck, und eben, weil der Evangeliſt den Begriff des Gegners Chriſti ſo viel allgemeiner faßt, als der Apokalyptiker, und jede bewußte Gegnerſchaft gegen Chriſtum als ſataniſch darſtellt, iſt ſein Begriff vom Antichriſt ein anderer, als in der Apokalypſe. — Die Vergleichung der Stelle aus dem Psalterium Salomonis 8, 20 ff. und 2, 29 — 35. iſt intereſſant und lehrreich für die Geſchichte jenes Begriffes. Auch iſt beachtenswerth die mehr myſtiſche Richtung, daß in dem Antichriſt der Teufel ſelbſt erſchienen ſey. Vergl. Theodoret. Epitom. div. decr. 13. p. 300. und 4 Esr. 5.) — Ich kann dem Verf. nicht in allem beiſtimmen; ja ich bin meiſt anderer Meinung. Aber eigenthümlicher Geiſt und Gelehrſamkeit machen die Schrift zu den empfehlenswertheſten.

Dr. Schulz: Die christliche Lehre vom heil. Abendmahle, nach dem Grundtexte des N. T. 2te Aufl. 1831. 8. Der exegetische Werth dieser Schrift ist allgemein bekannt und anerkannt.

Die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift. Ein exegetisch-historisch-dogmatischer Versuch; nebst Kritik aller von Anfang der Kirche bis auf die neueste Zeit darüber öffentlich bekannt gemachten Lehrmeinungen, der protestantischen Kirche zur Prüfung überreicht von Dr. Fr. W. Lindner, Prof. der Katechetik und Pädagogik in Leipzig. Leipzig 1831. 8.

Der Haupttheil der Schrift ist exegetischer Art. Außer den locis classicis über das Abendmahl werden gelegentlich auch andere Stellen des N. T., z. B. Joh. 1, 1 ff. erörtert. Er meint, Johannes habe nicht die Theosophen seiner Zeit zu gewinnen getrachtet, er habe die Einheit der Offenbarung des λόγος τοῦ θεοῦ im A. und N. Testam. nachweisen wollen. Darin scheint das Wahre angedeutet, aber nicht ausgeführt. Was des Verf. exegetische Ansicht von den das Abendmahl betreffenden Stellen anlangt, daß nemlich dasjenige, was Christus den Gläubigen im Abendmahle zur Speise der Seele gebe, nichts anderes sey, als die Vergebung der Sünden, so gestehe ich, nicht beistimmen zu können; der exegetische Beweis ist dem Verf. nach meiner Ueberzeugung nicht gelungen. Die Worte τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου u. s. w. sind zu mächtig.

Von der Schrift: Baptismatis Expositio biblica, historica, dogmatica. Scripsit Conr. Stephanus Matthies. Berolini 1831. 8. gehört hieher der erste (exegetische) Theil p. 9. — 156., worin der Verf. zuerst von der jüdischen Proselytentaufe, dann von der johanneischen und zuletzt der christlichen Taufe handelt, und was diese betrifft, die drei Momente, institutio divina, forma, und finis atque

effectus, beſonders betrachtet. Der Verf. iſt der Meinung, daß es vor Johannes und Chriſtus eine jüdiſche Proſelytentaufe gegeben habe. Er unterſcheidet eine frühere und ſpätere Taufe des Johannes; der erſteren zufolge taufte er auf den zukünftigen Meſſias, die letztere bezog ſich auf den erſchienenen, den Johannes der Täufer in Jeſu anerkannte, ſeitdem er Jeſum getauft hatte. Das Hauptmoment der erſten und urſprünglichen johanneiſchen Taufe ſey die μετάνοια, mit der Beziehung auf den kommenden Meſſias, geweſen, in der chriſtlichen, welche die Vollendung der Idee der Taufe enthalte, das Moment der Sündenvergebung und die Beziehung auf den dreieinigen Gott. Wie aber die johanneiſche Taufe ſchon in der jüdiſchen als innerer Keim, als verborgene innere Seite enthalten geweſen ſey, ſo ſey auch in der johanneiſchen Taufe die chriſtliche ſchon angedeutet, die Buße ſchließe als ihr poſitives Moment die Sündenvergebung in ſich und die Idee des kommenden Meſſias, worauf die johanneiſche Taufe ſich bezogen, ſey in der Trinitätsbeziehung der chriſtlichen Kirche nur zu ihrer vollen Wahrheit und Expoſition gelangt.

Die Methode des Verf. iſt auch in der Exegeſe die der hegelſchen Conſtruction. Aber richtig iſt der innere Fortſchritt des Inſtituts von ſeinen Keimen im Judenthume bis zur chriſtlichen Vollendung aufgefaßt.

Anzeige-Blatt.

Hävernick, H. A. C., Commentar über das Buch Daniel. gr. 8. 40 Bogen stark. Preis 3 Thlr. Hamburg, bei Fr. Perthes.

Die Weissagungen des Propheten Daniel sind in unsern Tagen so allgemein für ein untergeschobenes Product einer spätern Zeit gehalten worden, daß kein Resultat der neueren Kritik fester zu stehn schien als dieses. Und doch hängt von dieser Frage so vieles ab; denn ist dieser Prophet unächt, dann ist Christus selbst in einer Täuschung befangen gewesen (Matth. 24, 15.). Wohl war es daher höchst zeitgemäß, daß von den Vertheidigern des christlichen Offenbarungsglaubens in der neuesten Zeit die Rechtfertigung der Aechtheit des Daniel und der Wahrheit seiner Weissagungen unternommen wurde. Professor Hengstenberg hat kürzlich mit seltenem Scharfsinn und reicher Gelehrsamkeit die Authentie jenes Propheten in Schutz genommen. Hier erhält die theologische Welt einen Commentar zu den angefochtenen Weissagungen, welcher dieselben als göttliche Weissagungen vindicirt. Dies ist das Hauptverdienst dieses gelehrten Mannes, aber nicht das einzige, vielmehr ist das Werk vorzugsweise philologisch und antiquarisch gearbeitet, so daß auch derjenige, welchen die religiösen Streitfragen bei Erklärung des Propheten weniger interessiren, eine reiche Ausbeute finden wird: denn nicht bloß Sammlungen aus anderen Arbeiten, sondern fast durchgängig eigene Untersuchungen liegen hier vor. — Der Preis ist, bei dem großen Umfange des Werkes, niedrig gestellt.

Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie in Dorpat. 1r Band. gr. 8. 24 Bogen stark. Preis 1 Thlr. 12 Gr. Hamburg, bei Fr. Perthes.

Inhalt: Kleinert, über die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der Bücher Esra und Nehemia.

Sartorius, Vertheidigung der lutherischen Abendmahlslehre wider die reformirte und katholische.

Sartorius, Vertheidigung der lutherischen Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo.

Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauche. gr. 8. Hamburg, im Verlage von Friedrich Perthes.

Dieses Werk, die Frucht einer vieljährigen Forschung und Arbeit, hat eine doppelte Bestimmung. Eines Theils soll es Jedem, der für deutsche Sprache und Dichtung Theilnahme fühlt, den schönsten und während dreier Jahrhunderte allein ununterbrochen fortgebildeten Theil vaterländischer Poesie in seinem lebendigen Zusammenhange sowohl mit der Geschichte des deutschen Volkes und der evangelischen Kirche, als mit dem Ganzen der geistlichen Dichtung aller Zeiten und Völker anschaulich machen. Dann aber ist es auch anzusehen als Versuch eines praktischen allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs, und als Probegesangbuch, welches sowohl den kirchlichen Behörden, als den einzelnen Gelehrten, die sich mit dieser hochwichtigen Angelegenheit beschäftigen, übergeben und zur Beherzigung empfohlen wird. In dieser doppelten Beziehung schien eine solche Arbeit lange ein wahrhaft vaterländisches Bedürfniß zu seyn, und für beide Zwecke ist das Werk mit den erforderlichen Nachweisungen und rechtfertigenden Erklärungen ausgestattet, wie ein Aktenstück, das mit seinen Belegen zur Berathung den Berufenen vorgelegt wird. Es enthält in der Vorrede und ihren Anhängen eine Entwicklung des innern Zusammenhangs der Lieder des Gesangbuchs, als eines großen heiligen Epos der Nation, in vier Liederkreisen, deren jeder ein abgeschlossenes Ganze bildet und die in fortdauernder Steigerung sich aus einander entwickeln. Bei dieser Auseinandersetzung ist die Idee des christlichen Kirchenjahrs, so wie die Natur des christlichen Gottesdienstes auf eine neue Weise dargestellt. Zugleich wird in der Vorrede die Art entwickelt, wie ein solches Werk neben ähnlichen die verschiedenen Stadien der Prüfung und Vollendung durchgehen könne, damit daraus ein allgemeines nationales Werk hervorgehe. Hinsichtlich der vielbesprochenen Frage über die Behandlung des Textes, namentlich der älteren Lieder, sind feste Regeln beobachtet und von diesen selbst eine übersichtliche Rechenschaft abgelegt worden. Angehängt sind dem Werke erbauliche Nachrichten von den Liederdichtern, worin die Lieder, so weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfasser bekannt sind, aufgeführt und diese wie jene kurz charakterisirt werden. Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Gesangbuch und das Gebetbuch, welches außer den Gebeten auch diejenigen klassischen Lieder enthält, die sich mehr für den Privat- als den Gemeindegebrauch eignen. Dieses letztere folgt dem kirchlichen Gesangbuche Schritt für Schritt, und ist durchaus praktisch sowohl für die häusliche Erbauung, als die stille, oder vorbereitende oder begleitende, Andacht beim Gottesdienste eingerichtet. Wie die Lieder, so sind die Gebete nach dem streng durchgeführten Begriffe des Musterhaften oder Klassischen aus allen Theilen des evangelischen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichsten aus dem Schatze der frommen Begeisterung aller übrigen christlichen Völker und Kirchen, ausgewählt, dabei aber eben sowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangelisches einschleiche, als daß keine ächt-biblische Auffassungs- und Darstellungsweise ausgeschlossen werde. Das Ergebniß ist: daß unser deutsch-evangelischer Lieder- und Gebetschatz der Kern und Mittelpunkt ist, an den sich

das Uebrige anschließt; daß ein nicht übermäßig starkes Gesangbuch sich bilden lasse, — dieses Werk enthält 933 Nummern — welches das wahrhaft Musterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten und Völker vereinige; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, eine tröstende und erhebende Harmonie aller christlichen Herzen, so wie die innere Uebereinstimmung der Offenbarung des alten und neuen Bundes sich kund gibt. Endlich sind dem Werke noch einige ganz besonders schöne, eigenthümliche und leicht singbare Weisen, besonders aus der ältern Kirche — zum Theil von tausendjährigem Alter — beigefügt, welche manche Lücken unsers reichen Melodienschatzes sehr glücklich ausfüllen.

Dieses Werk ist den christlichen Vorstehern evangelischer Gemeinden und christlichen Hausvätern und Hausmüttern zugeeignet und ihnen die wichtige Angelegenheit eines solchen Kirchen- und Hausbuches ans Herz gelegt. Um die Anschaffung zu erleichtern, haben Herausgeber und Verleger ihre vereinten Bestrebungen dahin gerichtet, daß das Werk zu einem Preise geliefert werden könne, welcher bei solcher Bogenzahl, in gedrängter kostbarer Druckart, auf schönem Papier als möglichst billig angesehen werden kann.

Das Werk ist, eingeschlossen Vorrede, Anhänge, Register ꝛc., 69 Bogen stark; der Preis auf Druckpapier 2 Thlr. 20 Gr. Schreibpapier 3 Thlr. 16 Gr.

Bei Ed. Anton in Halle ist so eben erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Tholuck, Consist.R. Dr. A., noch ein ernstes Wort an den Dr. Fritzsche in Rostock; als Beilage zu dessen zweiter Streitschrift. gr. 8. geh. Preis 4 Gr.

Neue Verlags- und Commissionsartikel der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle, welche durch alle Buchhandlungen für beigesetzte Preise zu beziehen sind:

Aristotelia von Dr. A. Stahr. 2r Theil. Mit Zusätzen und Registern zum I. und II. Theile. Inhalt: I. Die Schicksale der Aristotelischen Schriften von Aristoteles bis auf Andronikos von Rhodos. II. Die vorhandenen angeblichen Briefe des Aristoteles. III. Ueber den Unterschied exoterischer und esoterischer Schriften des Aristoteles. IV. Sach- und Namenregister zum ersten und zweiten Theil. gr. 8. 1 Rthlr. 18 Gr. (1 Rthlr. 22½ Sgr.)

Auch unter dem Titel:

Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles. Von Dr. A. Stahr. Zweiter Theil.

Credner, K. A., Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 1r Band, die Evangelien der Petriner oder Judenchristen. 2 Rthlr. 6 Gr. (2 Rthlr. 7½ Sgr.)

Dathe, J. A., libri historici Vet. Test. Josua, Judices, Ruth, Samuel, Reges, Chronici, Esra, Nehemia et Esther. Ex recensione textus hebr. et versionum antiquar. lat. versi notisque philolog. et crit. illustrati. Edit. IIa. 8maj. 2 Rthlr. 12 Gr. (2 Rthlr. 15 Sgr.)

Gratii Falisci et Olympii Nemesiani carmina venatica cum duobus fragmentis de aucupio. Cum scripturae varietate et aliorum suisque commentationibus edid. R. Stern. 8maj. 1 Rthlr. 8 Gr. (1 Rthlr. 10 Sgr.)

Jourdain, Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische von den Scholastikern benutzte Commentare; eine von der Akademie der Inschriften gekrönte Preisschrift. Aus dem Französischen übersetzt, mit einigen Zusätzen und Berichtigungen und einem Namenregister von Dr. A. Stahr. gr. 8. 1 Rthlr. 20 Gr. (1 Rthlr. 25 Sgr.).

Programm der lateinischen Hauptschule im Waisenhause für das Schuljahr 1831—1832. Inhalt: 1. Briefe von Phalaris, aus der Sammlung *Φαλάριδος ἐπιστολαί* ausgewählt und aus dem Griechischen übersetzt von Friedrich Stäger. 2. Historische Nachrichten von der Schule. Von J. G. Diek, Professor und Rector. 4. geh. 6 Gr. (7½ Sgr.)

Ruge, A., Die Platonische Aesthetik. gr. 8. 1 Rthlr. 6 Gr. (1 Rthlr. 7½ Sgr.)

Schmidt, Max., Commentatio de pronomine graeco et latino. 4maj. geh. 20 Gr. (25 Sgr.)

Schmieder, K. C., Geschichte der Alchemie. gr. 8. 2 Rthlr. 8 Gr. (2 Rthlr. 10 Sgr.)

Schulbuch, neues französisches, mit einem vollständigen französisch-deutschen Wortreg. 10te Auflage. 8. 10 Gr. (12½ Sgr.)

Schulz, Dr. O., Schulgrammatik der lateinischen Sprache. 7te verbesserte Auflage. 10 Gr. (12½ Sgr.)

Splittegarb, C. F., Französisches Lesebuch für Anfänger. Nebst einer kurzgefaßten Grammatik und einem französisch-deutschen Wörterbuche. 10te Auflage. 10 Gr. (12½ Sgr.)

Thilo, Dr. J. C., Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa. Ein kritisches Sendschreiben an Herrn Consistorialrath Dr. Augusti zu Bonn. Mit einem Anhange mehrerer bisher unbekannter Homilien des Eusebius von Alexandrien. gr. 8. broch. 18 Gr. (22½ Sgr.)

Thomae Magistri sive Theoduli Monachi Ecloga vocum Atticarum. Ex recensione et cum Prolegomenis Fr. Ritschelii. 8maj. Charta impr. velin. 3 Rthlr. 12 Gr. (3 Rthlr. 15 Sgr.)

Wie Luther in unruhigen Zeiten und bei ansteckenden Krankheiten beruhiget und tröstet; eine Schrift für das christliche Volk und ein Spiegel für unsere Zeit, von Dr. Ernst Bernhardt. Mit einer Zugabe aus Zwingli's Schriften. 8. broch. 8 Gr. (10 Sgr.)

Von der theologischen Quartalschrift der Tübinger Professoren katholischer Facultät ist erschienen:

Das 4te Heft für 1832.

Inhalt: Abhandlungen.

Andenken an Friedrich von Schlegel. Von Staudenmaier.

Blicke auf die Kirche von Frankreich. Von Theiner.

Recensionen:

H. Schreiber, Moraltheologie. Von Mack.
De la Mennais: Défense de l'essai sur l'Indifférence.
Gerbet: Des Doctrines philosophiques.
— — Coup d'oeil sur la controverse chretienne.
} Von Gengler.

Das 1te Heft für 1833.

Inhalt: Abhandlungen.

Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften v. Herbst. — Ueber Justin Apologie I. c. 6 gegen die Auslegung dieser Stelle von Neander von Möhler. — Ueber den Begriff der Autorität der Kirche, von Hoffmann. — Ueber das Mysterium des Genitor und Genitus von Franz Baader.

Recensionen
von Schönweiler, Möhler, Lang.

Neue Verlagsbücher von Florian Kupferberg in Mainz, für 1832, welche in allen Buchhandlungen Deutschlands und der Schweitz zu haben sind.

Dahl (J. K.), die heilige Hildegardis, Aebtissin in dem Kloster Rupertsberg bei Bingen. Eine historische Abhandlung. gr. 8. Geheftet 6 Ggr. oder 24 kr.

Klee (Dr. H., Professor in Bonn), Encyclopädie der Theologie. gr. 8. Geheftet. 9 Ggr. oder 40 kr.

Möhler (Dr. J. J. A.), Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. gr. 8. Rthlr. 2 od. fl. 3. 36 kr.

Theiner (Dr. A.), Ueber Ivo's vermeintliches Decret. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts, und ins Besondere zur Critik der Quellen des Gratian. gr. 8. Geh. 12 Ggr. od. 54 kr.

Ankündigung.

Betreffend die Fortsetzung der

Kirchenzeitung für das katholische Deutschland,

herausgegeben mit mehreren katholischen Gelehrten

von

Dr. Sengler,

Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Marburg.

Die Kirchenzeitung hat sich in den bisherigen Jahrgängen ihrer Erscheinung, sowohl bei dem katholischen, als protestantischen Publicum, das von keinen Partheiinteressen geleitet, mit rücksichtsloser Hingebung an die heiligsten Interessen der Wahrheit die religiösen

und wissenschaftlichen Bestrebungen aufnimmt und beurtheilt, einer entschieden günstigen Aufnahme zu erfreuen gehabt.

Hierdurch bestimmt glaubt nun die Redaction einem vielfach geäußerten Wunsche des Publicums nach Erweiterung der Tendenz mit Rücksicht auf die Bedürfnisse und Anfoderungen der Gebildeten aller Stände in so weit entsprechen zu müssen, daß sie mit Anfang des nächsten Jahres einen besonderen Artikel diesem Zwecke widmen wird.

Die Bedeutung und Wichtigkeit, sowie die Anlage und Durchführung des Planes in diesem Artikel wird Unterzeichneter in dem Vorworte, womit er den nächsten Jahrgang eröffnen wird, auseinandersetzen, woran sich dann zugleich die erste Abhandlung über den Gegenstand selbst anschließen wird.

Mit dieser Erweiterung des Planes dieser Zeitschrift glaubt die Redaction auch zugleich den Wünschen und Anfoderungen der praktischen Geistlichen in so fern entgegen zu kommen, als in dem gedachten Artikel die wichtigsten Punkte der Religion und Theologie in einer populären Darstellung entwickelt werden sollen. — Nebst dieser Erweiterung wird aber die Zeitschrift ganz ihre bisherige Tendenz und ihren Grundcharakter behalten.

In der äußern Form dagegen sieht sich die Redaction aus vielen Gründen bewogen, eine Aenderung eintreten zu lassen.

Da sich nämlich die Redaction gleich im Anfange die Aufgabe gestellt hat, die sie bisher fortwährend zu lösen bestrebt war, durch gründlich-wissenschaftliche Entwicklungen sowohl in Abhandlungen, als in Kritiken tiefer in die religiösen Wahrheiten einzudringen und sie allseitig zu umfassen; so mußte es geschehen, daß die dadurch nothwendig gewordenen größeren Abhandlungen und Kritiken bei der bisherigen Form der Zeitschrift zu sehr auseinander gerissen und zerstückelt wurden. Dieser Mißstand kann aber nur dann beseitigt werden, wenn der Ausdruck „Zeitung" wegbleibt. Dieses soll nun auch mit dem Anfange des nächsten Jahres geschehen und die Zeitschrift unter dem Titel: Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, fortgesetzt werden.

Die Redaction ersucht alle Buchhandlungen, welche ihren Verlag aus dem gesammten Gebiete der katholischen, wie protestantischen Theologie, und der Religions- und Moral-Philosophie in dieser Zeitschrift recensirt wünschen, die betreffenden Bücher an die Redaction nach Marburg einzusenden.

Dr. Sengler.

Die Fortsetzung dieser Kirchenzeitung, die sich seithero ganz besonderer Auszeichnung erfreute, erscheint nun vom Januar 1833 an im Verlage des Unterzeichneten in gr. 8. in monatlichen Heften à 7 Bogen, auf schönem Papier mit farbigem Umschlag. Der Jahrgang von 12 Heften kostet Rthlr. 4. 12 Sgr. oder fl. 8.

Mainz, den 1. November 1832.

F. Kupferberg.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1833.
Sechster Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Abhandlungen.

1.

Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates,

oder

die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert,

dargestellt

von

Dr. C. Ullmann.

Vorwort.

Schon vor mehreren Jahren wurde ich durch die Erscheinung einiger Anekdota des Nicolaus von Methone, über welche in der Folge genauer gesprochen werden wird, veranlaßt, mich mit diesem ziemlich unbekannten, aber in mehreren Beziehungen merkwürdigen, Schriftsteller zu beschäftigen. Er schien nicht ungeeignet, um mit ihm und durch ihn den dogmatischen Standpunct der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert, also in der Zeit, wo im Abendlande die Scholastik im frischen vollen Aufblühen war, zu bezeichnen, und in diesem Sinn schrieb ich einen Aufsatz über denselben nieder. Durch nähere Berufsthätigkeit gänzlich in Anspruch genommen, konnte ich dieser Arbeit erst jetzt wieder meine Aufmerksamkeit zuwenden. Ich hielt es aber nun für angemessen, die Sache

etwas umfassender zu behandeln, und auch noch zwei andere Repräsentanten der dogmatischen Entwickelung der griechischen Kirche jener Zeit mit in die Betrachtung aufzunehmen, den Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates [a]; jener steht am Anfang, dieser am Schluß des zwölften Jahrhunderts, beide haben dogmatische Systeme, wenigstens was man damals so nennen konnte, geschrieben und beide sind von diesem Gesichtspunct aus noch nicht so ausführlich charakterisirt, als es von mir geschehen wird. Meine Absicht ist also, zunächst ein allgemeines Bild der geistigen Entwickelung jener Zeit zu geben, alsdann die beiden Dogmatiker Euthymius und Nicetas zu schildern, und endlich aus den neu herausgegebenen Stücken des Nicolaus von Methone das hervorzuheben, was für den Kirchen- und Dogmenhistoriker interessant und zur Charakteristik jener Zeit von Bedeutung ist. Bei dem letzten Theil, weil er manches weniger Bekannte oder auch vielen ganz Unbekannte [b] geben kann, werden wir am längsten verweilen.

---

a) Seit der Ausarbeitung dieses Aufsatzes ist durch den gelehrten Fleiß des Hrn. Prof. Tafel in Tübingen zweierlei zu Tage gefördert worden, was dem von mir behandelten Zeitalter angehört: 1) Eustathii Metropolitae Thessalonicensis Opuscula. Francofort. ad Moen. 1832. Indeß ist hiervon erst ein Theil erschienen und der zweite, der gerade auch einiges von Nicetas Choniates enthalten wird (Praefat. p. VIII.), ist mir bisher noch nicht zu Gesicht gekommen. 2) Ein Gratulationsprogramm des Hrn. Prof. Tafel, enthaltend: Annae Comnenae Supplementa historiam ecclesiasticam Graecorum seculi XI. et XII. spectantia. Tubing. 1832. Auf beide Schriften hoffe ich, falls es meine Zeit gestattet, später zurück zu kommen, wenn erst der 2. Theil des Eustathius von Thessalonich erschienen seyn wird.

b) Nicht mit Unrecht klagt Tafel in dem eben angeführten Programm über die Unbekanntschaft unserer Zeit mit der literärischen Entwickelung der Griechen im Mittelalter (was jedoch jetzt mehr vom theologischen Gebiete, als vom historischen und

Es ist, wie jeder weiß, nicht der Reiz des frischen geistigen Lebens und der kräftigen Bewegung, nicht der Reichthum neuer oder schöner Erscheinungen, nicht das Erhebende liebenswürdiger oder großer Charaktere, wodurch jener Zeitraum der griechischen Kirche den Beobachter anziehen kann. Wer nur dieß in der Geschichte sucht, mag seinen Blick abwenden von dem Bild, welches ich im Begriff bin, ihm vorzuhalten. Es ist auch immer erfreulicher und lohnender, ein Gemälde aus dem christlichen Alterthum, oder aus unserer Reformationszeit, oder aus der Periode, welche ihr bahnbrechend und lichtbringend voran ging, zu entwerfen. Dennoch wollte ich mich nicht abhalten lassen, dieses Bild zu zeichnen. Auch solche Zeiten wollen beschrieben seyn, und müssen beschrieben werden, sey es auch nur um der Vollständigkeit willen. Auch die Kenntniß solcher Erscheinungen enthält viel Belehrendes. Sie zeigt aufs Anschaulichste, daß nur der Geist es ist, der jederzeit lebendig macht, daß ohne freie, stets aus dem Born des Lebens geschöpfte, Entwickelung kein Gedeihen des religiösen, theologischen und kirchlichen Zustandes möglich ist, daß der Versuch, den rechten Glauben durch äußere Mittel zu fördern, nie eine erwünschte Wirkung haben kann, daß, als die Kaiser, statt durch

politischen gilt), und sagt, die Schuld davon liege nicht sowohl an den Griechen, die doch auch damals noch Beachtenswerthes geliefert hätten, als vielmehr an den hominibus doctis Europae occidentalis, qui laeto istarum litterarum fundamento, quod vir summus, Leo Allatius, Graeco-Romanus, Vaticanae praefectus, aliique illius aetatis non docti solum, verum etiam Maecenates condiderant, mirum quantum contenti, satis iam monumentorum habere arbitrabantur, ex quibus suam theologiae Graecorum medii aevi notitiam, si quidem eam omnino studio suo non dedignabantur, haurire possent. Unde factum est, ut paene iam inculta neglectaque iaceat illa disciplinae doctioris elegantiorisque pars, quae historiam theologiae Christianae orientalis comprehendit.

Frömmigkeit vorleuchtende, mit Weisheit das Wahre fördernde Herrscher zu seyn, es für ihre Pflicht hielten, grübelnde und disputirende Theologen zu werden, weder die Kaiser rechte Kaiser, noch die Theologen rechte Theologen mehr waren, und daß eine, wenn auch dem Inhalt nach rechtgläubige, doch ganz in äußere Fesseln geschlagene Theologie, nicht viel mehr wirkt, als eine ungläubige. Der griechischen Kirche, welche in ihrem Lehrbegriff die Elemente des christlichen Alterthums besitzt, fehlte es weder damals noch später an einer inhaltsvollen und bedeutenden Grundlage, aber sie hat in späterer Zeit, namentlich seit sie als gesonderte Gemeinschaft besteht, nichts gethan, um dieses reiche Erbgut rüstig und lebendig zu benutzen und zu verbessern, sey es durch Erweiterung oder durch Vereinfachung. Sie besitzt alles, was das christliche Alterthum besaß, aber sie besitzt es seit dem achten und neunten Jahrhundert fast nur als todten Schatz, nicht als lebendiges und belebendes Erzeugniß; sie ist im Herkömmlichen erstarrt und, während das Abendland ihre Schätze benutzte, saß sie nur in thatloser Ruhe dabei, sie zu hüten.

Wir haben Aehnliches in unserer Kirche nicht zu befürchten, weder jetzt, noch in Zukunft. Der Geist, aus dem sie geboren, ist in ihr zu gewaltig. Selbst das Alte — und wahrlich wir gehören nicht zu denen, die da sagen, das Neueste sey das Beste, und die nur überall auf die Meinungen einer ungebildeteren Vorzeit selbstgefällig herab sehen — auch das Alte, wo es sich geltend machen will, vermag es nicht bloß als Altes, sondern nur als Lebendiges, Ewigwahres, den Bedürfnissen des Geistes auch in der Gegenwart Entsprechendes. So können wir also ruhig, ohne niederschlagende oder bittere Vergleichung, vielmehr im freudigen und dankbaren Bewußtseyn des schöneren Zustandes, den wir genießen, auf eine Zeit zurückblicken, die uns als ihr Erbtheil die große War-

nung hinterlassen hat: Werdet nicht der Menschen Knechte! Wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß es eine Erstarrung nicht blos im Kirchlichen, sondern auch im Unkirchlichen geben kann, und daß nicht alle, welche jener entronnen sind, sich auch vor dieser zu bewahren wissen; denn Viele, die aufs eifrigste gegen das Beharren beim kirchlichen Buchstaben sprechen, geben sich einem Buchstaben anderer Art gefangen und haben nur die theologische Tradition mit einer verdünnten philosophischen vertauscht, die wissenschaftlich gewogen als Stehenbleiben beim Hergebrachten nicht besser ist, als jene.

1. Geistiger Zustand der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert.

Für die abendländische Kirche war das zwölfte Jahrhundert eine Zeit außerordentlicher Bewegungen im Staat, in der Kirche und im Gebiete der Wissenschaften, eine Zeit neubelebter Anregung und weitverbreiteter Gährung, in der sich eine neue Gestaltung für die Kirche vorzubereiten begann, wenn gleich dieselbe erst im Verlauf von Jahrhunderten heran reifte und zur Vollendung gedieh. Die päpstliche Hierarchie stand damals in der vollesten Blüthe; am Schlusse des elften Jahrhunderts durch den gewaltigen Geist Gregors in eherner Strenge befestigt, erreichte diese Macht am Schlusse des zwölften Jahrhunderts unter Innocenz III. ihren Gipfelpunct. Aber gerade in ihrer glänzendsten Blüthe lag der Keim der Vernichtung. Je äußerlich gewaltiger diese Herrschaft wurde, desto schroffer der Gegensatz gegen die Worte des Erlösers: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Je lastender sich der Druck auf Fürsten und Völker legte, desto mehr mußten die Kräfte sich stählen und

vereinigen, um ihn abzuschütteln. Damals stritten die Hohenstaufen mit deutscher Kraft für die Unabhängigkeit ihres Reiches, und in verschiedenen Gegenden des Abendlandes erhob sich eine Secte nach der andern und wirkte entweder in der Stille, oder kämpfte auch offen und stürmend gegen die römische Herrschaft, ja selbst die Kreuzzüge, anfänglich durch die Päpste hervorgerufen und im Interesse ihrer Macht unterhalten, schlugen zuletzt zum Nachtheil derselben aus. Im Gebiete der Theologie, welche damals so ziemlich alle Wissenschaft in sich befaßte und auf jeden Fall den Mittelpunct des geistigen Interesses bildete, bekämpften sich Scholastik und Mystik, philosophische und praktische Richtung. Sie traten in ihrer ganzen Strenge in Abälard und Bernhard einander gegenüber, sie gränzten dann auch wieder in vielfachen Abstufungen an einander und suchten sich auszugleichen in Männern, wie Richard von St. Victor a) und Bonaventura. Neben den philosophischen Theologen, die in verschiedene Schulen getheilt waren, und neben den contemplativen oder systematischen Mystikern, erscheint eine Reihe von Freunden des einfacheren, apostolischen, praktischen Christenthums gewöhnlich auch in mystischer Form, ein edles Ziel verfolgend, aber vielfach in ihrem Streben gehemmt oder von der rechten Bahn abgeführt durch man-

a) Außer den allgemein bekannten älteren und neueren Schriften über das religiöse und theologische Leben des Mittelalters ist unter den neuesten auszuzeichnen die schöne Schrift von Dr. Alb. Liebner: Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipz. 1832. Indem wir uns ein weiteres Urtheil über dieses sehr schätzbare Werk und einige andere neueste Monographien vorbehalten, sey hier nur bemerkt, daß keine einzelne Schrift und kein einzelner Mann die Darstellung der kirchlich-theologischen Entwickelung des Mittelalters erschöpfen kann und daß immer mehr ein Zusammenwirken verschiedener Kräfte für diesen Zweck zu wünschen ist.

nichfaltige, gar nicht abzuwehrende, Einwirkungen der Zeit. Oft brach der Eifer für die Reinigung der christlichen Kirche, durch beigemischte Leidenschaft getrübt oder durch die ungeheuere Macht der entgegenstehenden Hierarchie, mit welcher er zu ringen sich erkühnte, bis zum Fanatismus gesteigert, mit wildem Feuer hervor, wie bei Peter von Bruys, Heinrich von Lausanne und Arnold von Brescia, oft nahm er auch eine reinere, mildere Gestalt an, wie bei den von einem edleren evangelischen Geiste durchdrungenen Waldensern. Ueberall gingen, wenn auch bisweilen durch eine blutige Morgenröthe verkündet, Strahlen des Lichtes auf, überall erwachte ein neues geistiges Leben, dessen Entwickelung kein Bannstrahl, keine neu gestiftete Inquisition, kein Mönchsorden, kein Kreuzzug gegen Ketzer zu hemmen vermochte, bis alle verschiedenen Quellen und Bäche dieses neuen Lebens, in ihrem Fortlauf mehr und mehr geläutert, in einen Strom zusammen flossen, der sich in der Reformation eine große Bahn brach und ein eigenes Gebiet schuf.

Anders war es in der griechischen Kirche a). Während die abendländische in einer neuen, kräftigen Lebensentwickelung begriffen war, blieb die morgenländische, die in den früheren Jahrhunderten ihrer Schwester mit ruhmwürdigem Beispiel vorangegangen war, zuerst auf dem erreichten Höhepuncte stehen und versank dann immer mehr in Leblosigkeit und geistige Erstarrung. Die Cultur wanderte von den Griechen zu denen, die sie einst Barbaren genannt; während das westliche und nördliche Europa neu geboren wurde, starb das Morgenland eines

a) Kurze Schilderungen des damaligen kirchlichen und litterärischen, besonders theologischen Zustandes der Griechen findet man bei Gieseler K. Gesch. B. II. Abth. 2. S. 649—667 der 3. Ausg. und bei Baumgarten-Crusius Dogmen-Geschichte B. 1. S. 434—444. und wieder 519.

langsamen Todes. Denn als eigentliches geistiges und wissenschaftliches Leben kann doch das nicht bezeichnet werden, daß man bemüht war, die von den Vorältern ererbten Schätze des Glaubens und Wissens noch in einigem Gebrauche zu erhalten, daß es unter der höheren Geistlichkeit noch vielbelesene und vielschreibende Männer gab, wie Photius, daß noch einzelne Kirchenlehrer die exegetischen Ueberlieferungen des Alterthums wohl zu benutzen und auch mit einzelnem Neuen zu bereichern verstanden, wie Oecumenius und Theophylactus, oder zugleich, wie der späterhin zu schildernde Euthymius Zigabenus, aus der dogmatischen Rüstkammer der Alten eine neue Bewaffnung für den Kampf mit vielfältigen Häresieen zusammen zu setzen suchten. Das alles zeugt nicht von theologischem Leben, sondern umgekehrt vom Ersterben des höheren wissenschaftlichen Geistes, denn es wurde nichts frisch erzeugt und das Ueberlieferte war die Gränze des Forschens und Denkens. Was sich bei Chrysostomus hauptsächlich und Theodoret fand, pflanzte sich in der Exegese fort; Johannes von Damascus, der selbst schon vorzugsweise Sammler ist, hatte das Ziel in der Dogmatik gesteckt, und auch in der Philosophie gab es nur Meinungen, aber keine Denkweisen und Systeme. Wenn im Inneren der morgenländischen Kirche noch gestritten und dadurch ein Schein des Lebens erhalten wurde, so war es nicht sowohl Religion und Theologie, um die sich der Streit bewegte, sondern etwas ganz Aeußerliches, dem Cultus Angehöriges, die Bilderverehrung. Darüber waren Kaiser, Minister, Patriarchen, Mönche, Geistliche und Volk in heftiger Bewegung, das Innere und Wesentliche der christlichen Lehre aber ließ man als etwas längst Ausgemachtes, durch Kirchen- und Staatsgewalt unwiederruflich Bestimmtes auf sich beruhen. Die Formen des Alterthums waren noch da, aber was einst Leben gewesen, war jetzt Stein geworden. Auch die Polemik nach

außen konnte nicht fruchtbringend auf den inneren Zustand zurückwirken. Die morgenländische und abendländische Kirche hatten seit Jahrhunderten einen so höchst verschiedenen Entwickelungsgang genommen und waren nun besonders durch die in der letzteren sich ausbildende Hierarchie so scharf getrennt, daß weder die aus so großer Ferne geführte, fast nur auf unbedeutende Einzelnheiten sich beziehende gelehrte Polemik Geist und Interesse wecken, noch die späteren aus politischen Ursachen entsprungenen Vereinigungsversuche ein dauerndes Resultat der Annäherung hervorbringen konnten. So gingen die beiden Kirchen damals neben einander her, schon seit längerer Zeit innerlich geschieden und mistrauisch, durch die Kreuzzüge noch mehr verfeindet, durch fortwährende Polemik ihrer Gelehrten gereizt, ohne daß die eine von der andern eine wahre höhere Anregung empfing und die geistigen Vortheile zog, die an und für sich betrachtet eine der andern hätte gewähren können. Nur selten geschah es, daß ein Abendländer aus dem Morgenlande Kenntniß der griechischen Sprache und Litteratur mit herüber brachte; häufiger zeigte sich die Erscheinung, daß Sectirer, die in der griechischen Kirche verfolgt wurden, in der Stille nach den Abendländern wanderten, und hier, oft durch Drangsale geläutert, in veränderter Gestalt wieder auftraten, um in die neue religiöse Lebensentwickelung dieser Gegenden mit einzugreifen.

Die Kirchenlehrer, welche wir hier hauptsächlich schildern wollen, fallen in die Zeit, da im Abendlande die Scholastik in voller Blüthe stand. Wenn wir das Wesen der Scholastik vornehmlich in folgende Puncte setzen, daß man die überlieferten, kirchlich festgestellten Dogmen, ohne auf ihre letzten Gründe in der Schrift und den Bedürfnissen des menschlichen Geistes mit freier Kritik zurück zu gehen, als wesentliche Wahrheit anerkannte und durch eine der Kirchenlehre sich anschließende

Philosophie zu erläutern und zu begründen suchte, daß in der Constituirung des Inhaltes der Glaubenslehre überall das theoretische und speculative Interesse überwog und das praktische zurückdrängte, in der Form aber eine, wenn auch oft nur äußerliche, dialektische Methode angewendet wurde, so können Nicolaus von Methone, Nicetas Choniates und einige andere griechische Kirchenlehrer des Mittelalters etwa als Halb-Scholastiker bezeichnet werden, denn in einigen Beziehungen waren sie es, in andern nicht. Sie sind mehr theoretisch, als praktisch. Ihre Theologie besteht vorzugsweise darin, das kirchlich Ueberlieferte in der gegebenen Form streng zu bewahren und durch philosophische Darstellung zu stützen; bei der Widerlegung der Gegner wenden sie auch bisweilen eine gewisse Dialektik an; aber alles dieß geschieht nicht mit der Kraft und Entschiedenheit, nicht mit der bewußten Consequenz, wie bei den abendländischen Scholastikern; und wenn wir bei diesen zugleich das Vorherrschen des Aristotelismus zu den Eigenthümlichkeiten ihrer Denkart rechnen dürfen, so fehlt auch dieses Merkmal bei den Griechen, denn trotz einer gewissen Polemik gegen die Platoniker neigen sie sich doch weit mehr zum Platonismus, als zu irgend einer andern Philosophie. Im Allgemeinen aber mangelt ihnen das reichere geistige Leben, die eindringende philosophische Entwickelung, die wir bei den bessern Scholastikern finden. Diese setzen durch selbsteigene Geisteskraft den überkommenen Stoff in Bewegung, hauchen ihm neues Leben und frischen Geist ein; bei den griechischen Kirchenlehrern des Mittelalters aber bleibt es eine starre Masse ohne Lebensodem und Bewegung. Es ist ein großer Unterschied, ob wir ganz dieselben Sätze bei einem Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und andern Theologen des vierten Jahrhunderts, oder ob wir sie bei einem Griechen des Mittelalters lesen; dort ist es ein frischer Guß, der Lehrbegriff war im Werden,

die Ausdrücke hatten Neuheit, Leben und Bedeutung; hier war der Lehrbegriff schon zur äußerlichen Orthodoxie geworden, die Worte waren feststehende Typen und veraltete Schulformeln.

Man hat die griechische Kirche, besonders der katholischen gegenüber, häufig gepriesen, daß sie von der Scholastik frei geblieben ist. Dieß ist ein sehr zweideutiges Lob. Die Sache kann von einem doppelten Gesichtspunct betrachtet werden. Fassen wir allein die frühere, überhaupt vergangene Entwickelung der griechischen Kirche ins Auge, so liegt darin mehr eine Anklage. Denn was hat nun die griechische Kirche statt der Scholastik aufzuweisen? Nichts. Ihre Theologie blieb nicht darum von der Scholastik frei, weil sie dieser Richtung etwas Besseres und Höheres entgegen gesetzt hätte, wie es späterhin die Theologie der Reformatoren that, sondern weil es ihr an Lebensfülle und Triebkraft gebrach, um solche immerhin großartige Erscheinungen hervorzubringen. Sie blieb auf dem Puncte stehen, auf dem sich die sogenannte positive Theologie des Abendlandes vor dem Entstehen der Scholastik befand. Es fehlte auch ihr an einem Ansatz zur Scholastik nicht, aber sie war nicht im Stande, daraus eine neue Lebensgestaltung zu bilden; sie behielt den Niederschlag ohne den Geist. Blicken wir dagegen auf die Entwickelung der griechischen Kirche, die künftig möglich und zu hoffen ist a), so kann es allerdings für sie

a) Und warum sollten wir sie nicht hoffen? Hat sich doch in der Befreiung und begonnenen bürgerlichen Wiederherstellung Griechenlands das Walten der Vorsehung so unverkennbar geoffenbart, daß wir nicht zweifeln können, dieses Volk sey zu einer neuen, schöneren Gesammtentwickelung bestimmt. Diese können wir aber nicht denken ohne die Voraussetzung, daß die christliche Erkenntniß und Frömmigkeit und von dieser Grundlage aus die Sittlichkeit unter den Griechen ein höheres Leben gewinne. Noch ist nicht blos im bürgerlichen Leben, sondern

von großem Vortheil seyn, daß sie, wie vom Papstthum, so auch von der Scholastik nie beherrscht worden ist, denn nun braucht sie auch nicht erst die Fesseln zu überwinden, welche die katholische Kirche, wenn gleich nicht mit so beengendem Druck, wie im Mittelalter, immer noch trägt.

Eine merkwürdige Erscheinung, die wir aus den theologischen Schriftstellern der damaligen Zeit entnehmen kön-

---

auch in der Kirche vieles Hemmende da, und vielleicht wird erst in späterer Zukunft die griechische Kirche einen schöneren Tag erblicken, aber die Sonne wird nicht ausbleiben. Und wenn Griechenland von dieser Seite einer neuen Bildung entgegenreift, so ist höchstwahrscheinlich, daß dieselbe auch eine eigenthümliche Gestaltung annehmen wird vermöge des Zusammenwirkens griechischer Nationalität und alter Ueberlieferung mit neuerer europäischer, besonders deutscher Bildung, so daß die griechische Kirche dann wieder mehr als ein selbstständiger und handelnder Theil mitwirken könnte in der großen Entwickelung des Christenthums unter der Menschheit. Schöne Worte der Hoffnung spricht auch Neander in dieser Beziehung für die griechische Kirche aus in dem Progr. der Bibelgesellschaft v. 1830. S. 8 u. 9. Auch dürfen wir hier nicht unterlassen, auf eine gehaltreiche Rede hinzuweisen, welche ein holländischer Gelehrter, Hr. Prof. Kist, vor einiger Zeit beim Antritt einer kirchengeschichtlichen Professur zu Leiden gehalten hat: De Ecclesia Graeca, divinae providentiae teste. Es ist darin vieles Treffende über das Verhältniß der griechischen und römischen Kirche, ihre Trennung, versuchte Vereinigung, verschiedenartige Entwickelung, über die wunderbare Erhaltung und die Vorzüge der griechischen Kirche, so wie über ihre Hoffnungen für die Zukunft gesagt. Nur scheint uns der von seinem Gegenstande begeisterte Verfasser zu sehr Lobredner der griechischen Kirche, besonders im Mittelalter und namentlich der katholischen Kirche gegenüber geworden zu seyn. Wir verkennen die Auswüchse und das Drückende des mittelalterlichen Katholicismus nicht, aber die Erstorbenheit der griechischen Kirche ist doch schlimmer, und von der reineren Lehre, dem Bibelgebrauch, der wissenschaftlich-theologischen Bildung, der Liberalität und Duldung der griechischen Kirche in dieser Zeit sollte man nicht zu viel Rühmliches sagen.

nen, ist die Fortwirkung heidnischer Elemente unter den griechischen Christen. Die drei Dogmatiker, die wir in der Folge genauer betrachten werden, polemisiren gegen den fortwährenden Einfluß heidnischer Bildung und Religionsansicht. Euthymius Zigabenus beginnt sein System mit der Bestreitung des Polytheismus und Epicureismus a). Nicetas Choniates führt unter den Häretikern eine eigene Parthei der Heidnischgesinnten, der Ethnophronen, auf, welche er sehr ausführlich widerlegt und als solche bezeichnet, die zwar im Uebrigen mit den orthodoxen Christen übereinstimmten, aber dabei heidnische Meinungen und Gebräuche beibehielten b). Nicolaus von Methone widmet eine ganze Schrift der Bekämpfung der platonischen Philosophie und der Elemente heidnischer Weltanschauung, welche durch das Medium dieser Philosophie unter die Christen eindringen konnten und wirklich eindrangen c). Wir müssen hier zwar auch etwas auf den allgemeinen polemischen Geist und auf die Gewohnheit rechnen. Weil die älteren Kirchenlehrer gegen heidnische Religion und Philosophie polemisirt hatten, hielten diese späteren Theologen es für Pflicht, das nämliche zu thun. Aber ganz erklärt dieß die Sache gewiß nicht, besonders nicht die Ausführlichkeit und Lebhaftigkeit der Widerlegung. Ohne Zweifel wirkten außer dem Heidenthum, das schon ohnedieß in der menschlichen Natur liegt, gewisse Bestandtheile heidnischer Denkweise unter den griechischen Christen immer noch fort. Derselbe

---

a) Panoplia Pars I. tit. 1. pag. 7—10. Ich citire nach dem Abdruck in der Bibl. Patr. maxima tom. XIX.

b) Thesaur. Orthodoxiae Lib. IV. cap. 42. pag. 143—147. Ebenfalls in der Biblioth. max. tom. XXV.

c) *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*, wovon später besonders die Rede seyn wird. Man vergleiche zunächst besonders die Einleitung zu dieser Schrift.

Himmel, dieselbe Sprache, zum Theil auch dieselbe Bildung durch die classischen Schriftsteller des alten Griechenlands verband sie mit ihren Vorältern. Sollte nicht auch in der religiösen Bildung sich etwas fortpflanzen? Wir finden ja die nämliche Erscheinung auch in Italien, nicht blos im Mittelalter oder unmittelbar vor und zur Zeit der Reformation, sondern, man kann sagen, bis in die neueste Zeit. Das Christenthum wird dort immer bald mehr bald minder ethnisirt. Nicolaus von Methone fürchtet diesen Einfluß besonders von der classischen Bildung a); insofern nicht ganz mit Unrecht, als man von ihr dasselbe sagen kann, was Baco von der Philosophie sagt. Ein oberflächliches Studium des classischen Alterthums kann wohl zur ausschließlichen Verehrung des Künstlerisch-Schönen und Heroisch-Kräftigen hinführen und dadurch von dem einfachen, demuthvollen, äußerlich unscheinbaren Christenthum ablenken b); aber ein tieferes Studium, welches eben auf die Aneignung des wahrhaft Menschlichen gerichtet ist, wird vom Heidenthum zum Christenthum zurückführen, weil dieses in der ganzen Erscheinung und Thätigkeit Christi eine Verklärung des Menschlichen durch alle Verhältnisse enthält, wie dieß in solcher Reinheit und heiligen Hoheit weder in der Religion, noch in der Geschichte irgend eines vorchristlichen Volkes nachzuweisen ist. Aber um das Christenthum in dieser Beziehung dem Geiste des classischen Alterthums gegenüber in seiner ganzen göttlich-menschlichen Erhabenheit darzustel-

---

a) Nicol. Methon. Refutatio. pag. 2 u. 3.

b) Den Widerspruch zwischen der christlichen Gesinnung und einer falschen Schätzung der hellenischen Bildung, so wie die Erfahrungswahrheit, daß diese nicht zu jener gelangen lasse, drückt auch der Apostel Paulus in kurzen, aber bedeutungsvollen Worten aus, 1. Cor. I, 22. 23: *Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν· ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον . . . ἔθνεσι μωρίαν.*

len, dazu gehörte nicht blos eine trockene Wiederholung fest gewordener dogmatischer Formeln, sondern dazu war erforderlich eine lebendige, frisch aus der Quelle geschöpfte, in den Geist eindringende und aus kräftiger Seele fließende Darstellung des Christenthums. Diese fehlt bei allen damaligen Dogmatikern und Polemikern der griechischen Kirche. Statt der Begeisterung finden wir bei ihnen abgenutzte Betrachtungen, wie sie von einem Geschlechte der Theologen auf das andere forterbten und von Buch zu Buche wanderten. Unter solchen Umständen mußte unter jenem Volke, das im Heidenthum seine Blüthe gefeiert hatte und seine schönsten Erinnerungen daran knüpfte, immer ein Rückfall befürchtet werden, und zwar des Volkes in den gröberen heidnischen Aberglauben, der Gebildeten in ein verfeinertes Heidenthum.

Das Gesagte wird zum Theil noch anschaulicher und bestimmter begründet werden, wenn wir die Haupterscheinungen in der Lehrentwickelung der griechischen Kirche des zwölften Jahrhunderts genauer betrachten.

2. Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates.

Um nicht länger bei allgemeinen Bemerkungen stehen zu bleiben, wollen wir sogleich einige Männer dieses Zeitalters, welche für die Darstellung der Lehre von Wichtigkeit sind, einzeln charakterisiren. Es könnte Michael Psellus der Jüngere a), gestorben ungefähr ums Jahr 1100, als

a) Ueber diesen jüngeren Michael Psellus, so wie über die ganze im Staat und in der Gelehrsamkeit berühmte Familie der Psellen ist bekanntlich die Hauptschrift Leo Allatius de Psellis et eorum scriptis diatriba, wieder abgedruckt in Fabricii Biblioth. graec. vol. V. p. 1—65. Die theologi-

Repräsentant der Wissenschaft seiner Zeit aufgeführt werden; er besaß einen bedeutenden Umfang verschiedenartiger Kenntnisse, sammelte das Gegebene zum Theil mit Geschick und Beurtheilung und trug dazu bei, den geistigen Erwerb der Vorzeit bei seinem Volke im Leben zu erhalten; allein Spuren selbstständiger Hervorbringung in Philosophie und Theologie finden wir bei ihm nicht mehr, und wenn wir darauf überhaupt bei der damaligen Generation der Griechen verzichten müssen, so ist Psellus auch nicht einmal als dogmatischer Sammler wichtig genug, um hier Gegenstand einer besonderen Betrachtung zu werden. Als eigentliche Dogmatiker sind in dieser Periode Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates zu nennen. Diese Männer bilden gleichsam die Einfassung, wenn wir ein Bild des Nicolaus von Methone entwerfen wollen, denn der eine blühte am Anfang, der andere am Schlusse des Jahrhunderts, in dessen zweite Hälfte Nicolaus wahrscheinlich a) fällt, und

schen Schriften des jüngeren Psellus bestehen hauptsächlich in einigen exegetischen Arbeiten über alttestamentliche Bücher, namentlich über das hohe Lied und die Psalmen (Vergl. darüber Schröckh Kirch. Geschichte Th. 28. S. 318.), in einer Abhandlung über die Trinität und die Person Christi, in einem Buch über die sieben ökumenischen Synoden, welche die griech. Kirche anerkennt, in Erörterungen über Stellen des Gregor v. Nazianz, über chaldäische Orakel und Lehrmeinungen, über Tugenden und Laster, den Nomokanon u. s. w. Mehreres davon ist in gebundener Rede abgefaßt; einige wichtigere unter seinen theologischen Werken z. B. gegen Eunomius, theol. Fragen und Antworten an Michael Ducas, über den theol. Charakter u. a. sind noch nicht gedruckt. Unter den Schriften allgemeineren Inhaltes ist auch eine über das Goldmachen und, wenn sie dem Michael Psellus mit Recht zugeschrieben wird, über das Podagra. Vgl. Cave Hist. liter. t. II. p. 136. ad ann. 1050. Oudin. Commentar. de scriptor. eccles. t. II. p. 646 sqq.

a) Sein Zeitalter ist zweifelhaft; weiter unten werden darüber Erörterungen folgen.

da es uns hier zunächst um den Stand der Lehrentwickelung zu thun ist, mögen diese Männer zuerst geschildert werden, um neben ihnen dem Nicolaus seine Stelle anzuweisen.

Euthymius Zigabenus oder Zigadenus a),

---

a) Ueber Euthymius Zigabenus sind im Allgemeinen folgende Schriften zu vergleichen: Cave Histor. liter. vol. II. p. 198. ad ann. 1116. Du Pin Hist. eccles. vol. X. p. 184. Oudin. Commentar. de script. eccl. t. II. p. 979. Leo Allatius de consensu utriusque eccl. Lib. II. c. 10. Fabricius Biblioth. gr. vol. VII. p. 460. d. ältern Ausg. Matthaei in praefat. ad Euthym. Zigab. Commentar. in Evangel. Lips. 1792., besf. p. 7 ff. Hamberger's zuverläss. Nachrichten. Th. IV. S. 80. Schröckh Kirch. Gesch. Th. XXVIII. S. 306 ff. Th. XXIX. S. 332. Gieseler K. Gesch. B. II. Abth. 2. §. 92. S. 649. d. 3. Ausg. Die Schreibart des Namens des Euthymius ist bekanntlich verschieden; bald wird er Ζυγαβηνός oder Ζιγαβηνός, bald Ζυγαδηνός oder Ζιγαδηνός genannt. Hentenius nennt ihn sogar Zigabonus. Bisweilen wird das Wort in den Handschriften mit einem großen, dann wieder mit einem kleinen Anfangsbuchstaben geschrieben. Wir würden besser über die Richtigkeit der Schreibart urtheilen können, wenn wir den Ursprung des Beinamens zuverlässig wüßten. Matthäi in der Vorrede zu seiner Ausgabe des euthymischen Commentars über die Evangelien, sagt darüber S. 7: Quibus nomina plura recentiorum Graecorum nota sunt, ii norunt, etymologiam illorum nominum valde esse impeditam. In hoc nomine autem *Τ* oriri potuit ex ζυγός, *Β* ex βαίνω, *Δ* ex δέω. Unde *Ι* venerit, nemo facile hariolabitur. Ich glaube, daß es unpassend und vergeblich ist, den Namen auf diese Weise ableiten zu wollen. Wahrscheinlich ist derselbe aus irgend einer Localität entsprungen, dem Orte, wo Euthymius geboren oder früher als Mönch gebildet wurde. Er wird auch bisweilen Εὐθύμιος μοναχὸς ὁ ζιγαδηνός genannt. Indeß befinden wir uns hier wieder in Unwissenheit, da ein bestimmter Ort, wovon der Name abgeleitet werden könnte, nicht bekannt ist. Matthäi zieht nach den Handschriften, die ihm bekannt geworden, die Schreibart Zygadenus vor. Der Ort würde dann der Analogie gemäß wohl Zygados geheißen haben.

der in einem Kloster a) bei Constantinopel lebte und wenigstens um das J. 1118 noch nicht gestorben war, muß sich unter seinen Zeitgenossen einen nicht geringen Ruf als Glaubenslehrer erworben haben, denn nicht nur erhielt er von dem Kaiser Alexius Comnenus den Auftrag zur Anordnung eines polemisch-dogmatischen Lehrgebäudes, von dem nachher die Rede seyn wird, sondern die Tochter dieses Kaisers, die gelehrte Anna Comnena bezeichnet ihn auch als vollendeten Grammatiker und Rhetoriker, und rühmt, daß er mit der Glaubenslehre vertrauter gewesen, als irgend ein anderer b). Aber gerade dieser Ruhm des Euthymius Zigabenus ist der sprechendste Beweis von der theologischen Dürftigkeit der griechischen Kirche seiner Zeit. So wohlfeil, wie er, haben sich wenige, hat sich vielleicht niemand den Namen eines Dogmatikers erworben. Wer sich nicht durch den Augenschein überzeugt hat, möchte es kaum glauben; aber in der That war es nicht viel mehr als bloße Fingerthätigkeit, wodurch Euthymius bewirkt hat, daß man seinen Namen bis auf den heutigen Tag in der Geschichte der Dogmatik nennt. Belesenheit ist diesem Manne zwar nicht abzusprechen; er hat mehrere exegetische Schriften c) hinter-

---

a) Euthymius bezeichnet sich selbst als einen Mönch *τῆς Περιβλέπτου μονῆς*, eines Klosters bei Constantinopel, am Ufer des Meeres gelegen und der heil. Jungfrau geweiht. Vergl. über dasselbe Cave Histor. liter. t. II. p. 198. und besonders Du Fresne Constantinopolis Christ. Lib. IV. cap. 2. num. 36. p. 94.

b) In ihrer Alexias Lib. XV. p. 490 u. a. ed. Paris.

c) Ueber die exegetischen Arbeiten des Euthymius vergl. man die oben angeführten Werke. Schröckh Th. XXVIII. S. 306—313. giebt eine gute Uebersicht. Das exegetische Hauptwerk des Euthymius, der Commentar über die Evangelien ist zuerst in der Ursprache zugleich mit der früher erschienenen Uebersetzung des Joh. Hentenius herausgegeben von Matthäi. Leipz.

lassen, Commentarien über die Psalmen und über zehn Lieder der heil. Schrift, über die vier Evangelien und die katholischen Briefe, welche zwar nicht viel Eigenthümliches, aber doch — namentlich seine Erklärung der Evangelien — Brauchbares aus älteren, besseren Exegeten enthalten; aber tieferes Denken und selbstständiges Forschen war überall nicht seine Sache, und dieß zeigt sich nirgends auffallender, als in seinem dogmatischen Werke.

Dieses Werk, nämlich die Panoplia a), ist bis

1792. in 3 Octavbänden. Matthäi hat in einer sehr ausführlichen Vorrede die Literatur des Gegenstandes mitgetheilt. Besonders verdienen aus der früheren Zeit hervorgehoben zu werden die Bemerkungen Richard Simons über Euthymius in seiner Histoire crit. des principaux Commentateurs du N. Test. Rotterd. 1693. cap. 29. p. 409—422.

a) Der vollständige Titel ist: *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων.* Man könnte zweifelhaft seyn, ob *Πανοπλία* hier eine vollständige Rüstung, Bewaffnung oder eine Rüstkammer, einen Waffenvorrath bezeichnen solle; allein der Zusatz *ὁπλοθήκη* und die Aeußerung der Einleitung, daß das Buch den Zweck habe, Vertheidigungs- und Angriffswaffen für Glaubenskämpfe aller Art in Menge darzureichen, spricht offenbar für die letztere Erklärung. Die ganze Panoplia besteht aus zwei Theilen (partes) und 24 Abschnitten (tituli). Der erste Theil enthält 11, der zweite Theil 13 Titel. Die Zählung der Titel geht ununterbrochen durch beide Theile hindurch. In literärischer Beziehung ist folgendes zu bemerken. Eine ganz vollständige Ausgabe des Buches ohne alle Auslassungen giebt es bis auf diesen Tag noch nicht. In der griechischen Urschrift ist es nur einmal zu Tergoviſt in der Wallachei 1711 in Folio gedruckt. Diese seltene Ausgabe ist von Fabricius, der sie durch einen Reisenden erhalten hatte, ausführlich beschrieben. Bibl. gr. vol. VII. p. 461. d. ält. Ausg. Es ist darin aus Furcht vor den Türken — und nicht ganz mit Unrecht, denn der fragliche Abschnitt enthält sehr grobe Entstellungen des muhammedanischen Glaubens — der 24. Titel im 2. Theil gegen die Muhammedaner und einiges aus der Lehre von der Trinität weggelassen. Jener 24. Titel war aber schon von dem freiburger Professor Joh. Jac. Beurer griech.

auf wenige Bestandtheile ein reines, nicht einmal selbstständig verarbeitetes, nicht einmal mit erläuternden oder beurtheilenden Zusätzen ausgestattetes, sondern blos ausgeschriebenes und so ganz kahl hingestelltes Excerpt aus älteren griechischen Dogmatikern. Nur Einzelnes ist eigenthümlich, aber auch dieses hat dann mehr einen historischen Werth, insofern es sich auf damals existirende Secten bezieht, als einen dogmatischen. Das Merkwürdigste, wenigstens am meisten Charakteristische des ganzen Buches ist die Einleitung. Hier stellt sich schon in den ersten Worten die damalige Lage der griechischen Theologie ans Licht. Statt nach dem schönen Ausspruche des heidnischen Dichters ein religiöses Werk mit der Erhebung des Geistes zum Vater der Götter und Menschen

---

und latein. bekannt gemacht in Frid. Sylburgi Saracenicis. Heidelb. 1595 und steht auch in beiden Sprachen in dem Auctar. Biblioth. Patrum v. Fronto Ducaeus t. II. p. 292. Paris. 1624 und in der Biblioth. Patr. Paris. 1654. tom. XII. Sodann ist der griechische Text des 23. Titels gegen die Bogomilen aus einer bodlejanischen Handschrift, wenn gleich nicht vollständig, herausgegeben von Joh. Christoph Wolf in seiner Historia Bogomilorum. Viteb. 1712. 4. und eben so ist von dem 22. Titel gegen die Messalianer der griech. Text abgedruckt in Iac. Tollii Insignia Itinerar. Ital. p. 106 sqq. mit vielen gelehrten Anmerkungen. — Am leichtesten zugänglich ist das Werk in der lateinischen Uebersetzung, welche der veronesische Canonicus Petr. Franc. Zino, Vened. 1555, in Folio herausgegeben hat, und welche wieder abgedruckt ist in Maxima Biblioth. vett. Patr. Lugd. 1677. vol. XIX. pag. 1—235. Dieser Ausgabe allein konnte ich mich für das Ganze bedienen. Indeß ist auch in dieser Uebersetzung, nur in einem ganz anderen Interesse, als in der tergovister Ausgabe, ein Stück weggelassen, nämlich der 12. oder 13. Titel gegen den Papst und die Italiener. Dieser Titel findet sich aber in vielen Handschriften z. B. in Rom, vergl. Fogginii Anecdot. litterar. Rom. 1783. vol. IV. pag. 10., und in Paris, vergl. Fabric. Bibl. gr. vol. VII. p. 463. Griechisch ist dieses Stück auch abgedruckt bei Usserius de Symbolis pag. 25.

zu beginnen, hat dieser christliche Theologe nichts Wichtigeres zu thun, als im Tone niedriger Schmeichelei den Kaiser Alexius Comnenus zu loben [a]). Und gerade was an diesem Herrscher am wenigsten zu preisen war, seine unwürdige Neigung zu dogmatischer Polemik und seine Verfolgungssucht wird von Euthymius am meisten hervorgehoben. Wir wissen, wie Alexius gegen damalige Häretiker, besonders gegen die Bogomilen verfuhr, wie er mit unedler List ihrer Häupter sich bemächtigte und mit unchristlicher Grausamkeit sie bestrafte [b]). Uns klingt es also fast wie Spott, was im Munde des Euthymius das höchste Lob seyn soll: „Der Kaiser, nicht zufrieden mit dem einfachen christlichen Bekenntniß für seine Person, sey auf jede Weise besorgt gewesen für die Sammlung und Erhaltung der Satzungen der Orthodoxie, und habe nichts eifriger betrieben, als die Unterdrückung der ketzerischen Lehre, die doch zu nichts nütze sey, als zum Verbrennen [c])." Diese Neigung des Alexius gab auch Veranlassung zur Entstehung des Werkes, von dem wir handeln. So oft nämlich dem Kaiser von öffentlichen Geschäften freie Zeit blieb, verwendete er dieselbe zur genaueren Lesung der heiligen Schriften und zu Unterredungen über theologische Gegenstände mit den trefflichen Männern, „von deren großer Menge der Pal-

---

a) Die Panoplia beginnt sogleich P. 1. tit. 1. mit den Worten: Omnia quidem maximi divinique gubernatoris ac regis nostri Alexii praeclara et illustria atque admiranda sunt instituta etc.

b) Er ließ bekanntlich den Hauptanführer der Bogomilen, Basilius, nachdem er ihm durch herablassende Vertraulichkeit ein Geständniß abgelockt, verbrennen. Die Sache ist, natürlich zu Gunsten des Kaisers, ausführlich erzählt von Anna Comnena im 15. Buch der Alexias. Anderes giebt Wolf in der Hist. Bogomilorum.

c) Haereticorum doctrina, quae nonnisi ad comburendum utilis est.

lasi immer angefüllt zu seyn pflegte a)." Auch disputirte er persönlich mit Gegnern der kirchlichen Lehre, wobei es ihm, nach dem Zeugniß des Euthymius, eben sowohl gelang, die Widerstrebenden zu besiegen, als die Fliehenden durch wohlwollende Rede wieder anzulocken und zu gewinnen. Freilich, wenn ihm beides nicht gelingen wollte, gab er seinem Worte durch den Scheiterhaufen Nachdruck, und mit einem solchen, der im äußersten Fall den Gegner verbrennen läßt, ist immer schwer zu disputiren. Euthymius war selbst, wiewohl nur zweimal, bei solchen theologischen Unterredungen des Kaisers gegenwärtig. Der Kaiser, der sein Verhalten in diesen Dingen für musterhaft hielt, wollte auch seinen Nachfolgern eine Anleitung und Richtschnur dafür hinterlassen, gleichsam eine Kriegskunst für künftige theologische Kämpfe. Er ließ also die weisen Satzungen der Väter und der wahren Vertheidiger des Glaubens durch einsichtsvolle Männer sammeln und gab dann dem Euthymius den Auftrag, diese Sentenzen zu ordnen und in ein brauchbares Ganze zu vereinigen. So entstand die Panoplia, die schon vermöge ihres Ursprungs vorzugsweise polemisch seyn mußte, und diese Tendenz auch durch ihren Namen ausdrückt b). Euthymius sagt selbst, das

---

a) Cum viris eximiis, quorum egregia multitudine Regia semper referta esse solet. Er meint ohne Zweifel besonders die Bischöfe und andere bei dem Kaiser besonders beliebte Theologen.

b) Euthymius selbst erzählt den Ursprung der Panoplia so: Beatorum patrum rectaeque fidei defensorum decretis per sapientes et peritos huius aetatis viros electis et in unum redactis, hanc mihi provinciam demandavit (Alex. Comnenus), ut eorum sententias diligenter in ordines distribuerem, et suis quasque locis apte concinneque disponerem ac collocarem ... Appellabitur autem hic liber Orthodoxae fidei dogmatica Panoplia, vel Decretorum Armamentarium,

Werk biete jedem reichlich die verschiedensten Schutz- und Trutzwaffen dar, um alle Kriege zu führen und glücklich zu beendigen. Er hat immer den doppelten Zweck im Auge, die rechte Lehre zu vertheidigen und die entgegengesetzte zu bestreiten. Die ganz veralteten Häresieen will er übergehen, die ausgezeichneteren aber und die, von denen zwar das Feuer erstickt sey, aber doch noch Kohlen in der Kirche glimmten, setzt er sich zum Ziel, um sie mit seinen Pfeilen zu durchbohren.

Euthymius beginnt mit Bestreitung des Polytheismus und des Epicureismus, stellt aber diesen Denkweisen sogleich nur Aussprüche des Gregorius von Nazianz und von Nyssa und des Johannes von Damascus entgegen a). Dieß führt ihn auf die Lehre von Gott und von der Trinität, welche nebst der Lehre von der Person Christi fast das ganze Werk einnimmt. Die Häretiker, welche wei-

---

ut cum pugnandi tempus advenerit, oportueritque spiritales propugnatores armari, eo patefacto, armis bello pro tempore congruentibus instruantur. Hoc enim varia telorum armorumque ad omnia bella gerenda conficiendaque abunde subministrabit. Auf ähnliche Weise, nur etwas kürzer, erzählt auch Anna Comnena die Entstehung des Buches in ihrer Alexias lib. XV. p. 486. ed. Paris. Sie verweist nämlich für die Kenntniß der Bogomilen auf die Panoplia, welche Euthymius aus Auftrag ihres Vaters verfaßt habe, und fährt dann fort: *Καὶ γὰρ μοναχόν τινα Ζυγαδηνὸν καλούμενον — ὁ Αὐτοκράτωρ μεταπεμψάμενος ἐπέταξεν ἅπασας τὰς αἱρέσεις ἐκθέσθαι ἑκάστην ἰδίᾳ, καὶ ἐφ' ἑκάστῳ τὰς τῶν ἁγίων πατέρων ἀνατροπὰς ἐγγράψασθαι . . . Ταύτην τὴν βίβλον Δογματικὴν Πανοπλίαν ὁ Αὐτοκράτωρ ὠνόμασε, καὶ μέχρι τοῦ νῦν οὕτω προσαγορεύεται τὰ βιβλία.* In der tergovister Ausgabe sind dem Prolog der Panoplia folgende Verse vorangestellt:

Εὐθυμίου πόνημα καὶ μονοτρόπου
Τοῦ Ζιγαδηνοῦ δογμάτων πανοπλία
Ἀλεξίῳ τευχθεῖσα Κομνηνῶν γένους
Ἄνακτι πιστῷ τῶν ἀπίστων εἰς πάλην.

a) Panopl. P. 1. tit. 1. p. 7.

terhin noch widerlegt werden, sind besonders folgende: Simon der Magier, die verschiedenen Gnostiker, die Manichäer, Sabellius, Paul von Samosata, die Arianer in allen ihren Verzweigungen, besonders die Eunomianer, die Apollinaristen, Nestorianer, Eutychianer, Monotheleten, Aphthartodoketen, Theopaschiten, die Gegner der Bilderverehrung, die Armenier, Paulicianer, Messalianer und Bogomilen; zu Anfang des Werkes werden auch die Juden und am Schlusse sehr ausführlich die Saracenen bestritten. Unter allen Abschnitten des Werkes enthält am meisten Eigenthümliches der 23. Titel gegen die Bogomilen a); hier ist wenigstens historisch Neues und Wichtiges gegeben, was aber allerdings mit kritischer Vorsicht gebraucht werden muß. Außerdem kann als selbstständigeres Product des Euthymius betrachtet werden der 20. Titel gegen die Armenier b), eine Verzweigung der Monophysiten, der 22. Titel gegen die Messa-

a) Dieser Titel ist, wenn gleich, wie bemerkt, unvollständig, in der Ursprache wiedergegeben in I. Chr. Wolfii Histor. Bogomilorum. Viteb. 1712. Euthymius hat auch noch anderes, namentlich eine Epistola steliteutica, gegen die Bogomilen geschrieben. Vergl. Gieseler's K. Gesch. B. II. Abth. 2. §. 94. S. 591.

b) Die Armenier, eine Fortsetzung der Monophysiten, werden Panopl. P. II. tit. 20. p. 202. so beschrieben: Post quartum Concilium Chalcedonense Armenii Echanii cuiusdam, qui et Mandacunes appellabatur, et profanorum, qui cum ipso erant, sacerdotum suasu ab ecclesia catholica defiecientes, et improbam Eutychis atque Dioscuri et aliorum Monophysitarum, qui unam tantum in Christo naturam dicunt, opinionem secuti, impiorum dogmatum accessionem illam cumulatiorem et illustriorem reddiderunt. Dicunt enim Christum suscepisse corpus non eiusdem essentiae, cuius nostra sunt corpora, sed incorruptibile et impatibile et increatum etc. Die armenischen Christen unterscheiden sich bekanntlich auch jetzt noch von den orthodoxen Griechen nicht blos durch ihren Monophysitismus, sondern durch die ganze Einrichtung ihres Kirchenwesens.

lianer, der 24. gegen die Muhammedaner, zum Theil auch, namentlich am Anfang, der 16. gegen die Aphthartodoketen, wo aber dann die Widerlegung gleich wieder aus andern Schriftstellern entnommen ist. Der 21. Titel gegen die Paulicianer [a] hätte eigene Nachrichten über diese Secte geben können, bietet aber nur Excerpte aus dem Photius dar. Höchst wahrscheinlich enthalten auch die Abschnitte über den Ausgang des heiligen Geistes und gegen den zu Rom und die Lateiner Eigenthümliches; über diese Stücke aber kann ich nicht sicher urtheilen, da sie in der lateinischen Uebersetzung, die ich allein vor mir habe, im Interesse der römischen Kirche weggelassen sind [b]. Es ist also allerdings manches Selbstgearbeitete in dem Werke, aber auch dieses ist in historischer Beziehung von gemischtem Werthe und von der geistigen Seite betrachtet, meist sehr dürftig. Diese Geistesarmuth beweist auf eine besonders schlagende Weise der 24. Titel gegen die Saracenen oder Ismaeliten. Wenn irgendwo, so war hier für einen morgenländischen Theologen der damaligen Zeit die dringendste Aufforderung ein kräftiges, lebendiges und erweckendes Wort zu sprechen, und wenn er einen Funken Geist in sich hatte, so mußte derselbe hier aufleuchten. Was ließ sich nicht sagen, wenn man den Inhalt und die Wirkungen des Christenthums und des Islams verglich, und besonders wenn man eine geistvolle Parallele zwischen den Stiftern beider Religionen zog! Aber was finden wir? Eine plump gefaßte und vielfach entstellende Schilderung des Lebens und Glaubens Muhammeds [c], eine trockene, langweilige, mönchische Polemik, die sich auch hier bei dem gewaltig-

a) Panopl. P. II. tit. 21. pag. 204.

b) S. oben S. 666. Anmerk.

c) Es würde für unsern Zweck überflüssig seyn, solche Entstellungen hervorzuheben. Man vergl. den ganzen 24. Titel der Panoplia, besonders aber die groben Uebertreibungen S. 231.

sten Andrang des Lebens nicht aus ihren gewohnten dogmatischen Formen heraus bringen läßt und durch Excerpte aus dem Johannes von Damascus über den Logos und den heiligen Geist gegen die Gewalt des muhammedanischen Fanatismus etwas auszurichten hofft [a]). In der That, wenn man nur solche Erscheinungen erwägt, muß man es sehr begreiflich finden, daß das Christenthum jener Zeit und jener Gegenden keinen festen Damm bilden konnte gegen die mächtig einher brausenden Wogen des jugendlichen, leidenschaftlichen und kriegerischen Glaubens, der die Söhne der Wüste entflammte.

Bei dieser Beschaffenheit des Werkes kann uns nur noch interessiren, welche Dogmen Euthymius besonders behandelt und aus welchen älteren Schriftstellern er am meisten excerpirt; dieß dient uns zugleich zur Charakteristik des damaligen dogmatischen Standpunctes der griechischen Kirche. Am meisten, und zwar in sehr häufigen Wiederholungen, behandelt er die Lehre von Gott, besonders aber die Lehre von der Trinität und den einzelnen göttlichen Personen; demnächst nimmt das Dogma von Christo einen sehr großen Raum ein, aber dabei wird die Lehre von Christo ausschließlich in theoretischer Beziehung behandelt, nie oder nur ganz vorübergehend in Beziehung auf das Erlösungswerk. Die Vereinigung der vollkommen göttlichen und vollkommen menschlichen Natur zu einer Person ist immer der einzige Zielpunct, während der ganze Umfang der praktischen Lehren von der Sünde und der Erlösung, und von Christo, als dem Erlöser, völlig vernachlässigt ist, und auch nicht einmal die Ahnung sich zeigt, daß dieß ein wesentlicher Theil, geschweige daß es der Mittelpunct des Christenthums sey. Darin blieb sich also die griechische Kirche treu, daß ihr dogmatisches Streben vorzugs-

a) Panopl. P. II. tit. 24. pag. 229—235.

weise auf die theoretische Seite der Lehren von Gott und Christo gerichtet war, aber diese Tendenz tritt bei Euthymius Zigabenus noch viel einseitiger hervor, als bei den älteren Lehrern, und was bei diesen lebendiges Geistesproduct ist, wird bei ihm zum todten Werk der Ueberlieferung. Am Schlusse seiner Schrift handelt Euthymius, wiewohl sehr kurz, auch noch von der Bilderverehrung, der Taufe und dem Abendmahl, und es werden die Denkarten widerlegt, welche sich zum Dualismus oder einer falschen Entgegensetzung des alten und neuen Testamentes hinneigen. Ueberall ist dabei auf die verschiedensten älteren und neueren Häretiker Rücksicht genommen, und die Polemik erscheint durchgängig als ein Hauptgesichtspunct, ja man kann sagen, als der eigentliche Geist des ganzen Werkes. Ueberall wird den Andersdenkenden das einmal Bestimmte als höchstes und einziges Gesetz entgegen gehalten. Von einem gründlicheren Zurückgehen auf Schriftbeweise ist nicht die Rede, eben so wenig von einer Kritik a) des Hergebrachten oder auch nur von einer Belebung desselben durch neue Form b); selbst das Neu-

a) Als Kritik kann es doch nicht angerechnet werden, wenn z. B. ein Buch mit der Bemerkung angeführt wird: cuius auctor esse fertur Gregorius Nyssae Pontifex. Panopl. P. I. tit. 8. p. 49. Eben so wenig wird man darin eine biblische Behandlung der Sache finden, daß für ein schon festgestelltes Dogma eine von einem andern Lehrer veranstaltete Coacervatio Dictorum Evangelicorum mitgetheilt wird. Panopl. P. II. tit. 14. p. 162.

b) Nur Weniges z. B. von dem dunkeln Dionysius Areopagita ist, um es verständlicher zu machen, in einer etwas ausführlicheren Umschreibung wieder gegeben. Panopl. P. I. tit. 3. p. 24. Bisweilen sind die Excerpte ganz nachlässig ohne Namen hingestellt, blos mit der Ueberschrift Aliorum Patrum. P. I. tit. 8. p. 55. Gewöhnlich giebt Euthymius längere Excerpte, mitunter auch nur ganz kurze, in einzelnen Sätzen bestehende, z. B. P. I. tit. 7. p. 40. tit. 11. p. 96 ff. P. II. tit. 15. p. 187 u. a.

ßerliche ist traditionell; in allen Beziehungen also zeigt sich die strengste Theologia positiva, wie sie so kaum herrschend gewesen im Abendlande vor dem Entstehen der Scholastik. Die älteren Schriftsteller a), die am meisten gebraucht werden, sind Athanasius, die beiden Gregore, Basilius und Johannes von Damascus, sodann auch häufig, wiewohl nicht in demselben Grade, Dionysius der Areopagite, Chrysostomus, Maximus, Cyrill von Alexandrien, Photius; seltener endlich Theophilus von Alexandrien, Leontius von Cypern, Anastasius Sinaita und Leontius von Byzanz.

Der andere griechische Gelehrte, den wir oben als dogmatischen Repräsentanten dieser Periode genannt haben, der aber beinahe um ein Jahrhundert später blühte als Euthymius, ist Nicetas Choniates. Er gehörte einem ganz andern Lebenskreise an und bewegte sich auch auf andern wissenschaftlichen Gebieten als Euthymius; es wird daher einiges Interesse gewähren, sein in vielfacher Beziehung verschiedenes systematisches Werk dem des Euthymius gegenüber zu charakterisiren; vorher aber ist einiges über das Leben dieses Mannes zu sagen.

Nicetas, mit seinem Familiennamen Acominatus, nach seiner Vaterstadt Chonä, dem ehemaligen Colossä b) in Phrygien, Choniates genannt, stammte

---

a) Eine ganz vollständige Aufzählung der Schriftsteller, die Euthymius gebraucht oder anführt, findet man bei Fabricius Bibl. gr. vol. VII. p. 464 — 472. der ält. Ausg. Uns genügt es hier, diejenigen hervorzuheben, aus denen er vorzüglich seine dogmatischen Sentenzen entlehnt.

b) Die Umwandlung des Namens Kolossä in Chonä (*Χῶναι*, *Χωναί* oder *Χώνα*) bezeugt Theophylact in seinem Commentar zu Coloss. 1, 2. *Πόλις Φρυγίας αὕτη* (sc. *Κολοσσαὶ*) *ἡ λεγομένη νῦν Χώνα*. Nicht unwahrscheinlich ist die Vermuthung Böhmer's, daß die Benennung von einem Wirbel (gleichsam Trichter, *χώνη*) des Lycus entstanden sey. Vergl. dessen Isagoge

aus einer sehr angesehenen, in Asien und Europa verbreiteten Familie. Ein älterer Bruder des Nicetas, Michael Acominatus, der zu Anfang des 13. Jahrhunderts Metropolit von Athen war, hat uns in einer Monodie oder Leichenrede schätzbare Nachrichten über den jüngeren Bruder hinterlassen. Zwar ist diese Rede in dem schwülstigen und lobpreisenden Tone abgefaßt, der auch schon die meisten älteren christlichen Gedächtnißreden entstellt, allein sie enthält doch Manches, was für den Nicetas und seine Zeit sehr bezeichnend ist a). Der Vater

in epistol. ad Coloss. Berol. 1829. S. 27. Neben Theophylact hätte auch Constantinus Porphyrogeneta für die spätere Bezeichnung Chonä angeführt werden können. Er sagt de Thematibus Orientis et Occidentis. Lib. I. them. I. *Κολοσσαὶ αἱ νῦν λεγόμεναι Χῶναι.* Nicetas selbst nennt seine Vaterstadt *πόλιν εὐδαίμονα καὶ μεγάλην, πάλαι τὰς Κολοσσάς* (Handschrift: *Παλασσάς*, wahrscheinlich ursprünglich *Κολασσάς*.) Histor. Byzant. p. 115. ed. Paris. Außerdem vergl. p. 256. 270. 410. und Biblioth. Patr. max. tom. XXV. p. 54.

a) Im Allgemeinen ist über Nicetas Acominatus zu vergleichen Cave Histor. liter. vol. II. p. 280. ad annum 1204. Oudin. Commentar. de script. eccl. t. II. p. 1709 sqq. Fabric. biblioth. Gr. vol. VI. p. 401. der älteren Ausg. Petrus Morellus in der Vorrede zu der Monodie des Michael Acominatus auf seinen Bruder, abgedr. in der Biblioth. Patr. max. tom. XXV. p. 54. — Ant. Possevinus Apparatus sacer. tom. II. p. 142. Gerh. Ioh. Vossius de Historicis Graecis Lib. II. cap. 28. p. 306. Hancke de Historiae Byzant. scriptoribus Lib. I. cap. 31. p. 522—539. Schröckh Kirch. Gesch. Th. XXIV. S. 462. Th. XXIX. S. 338 u. 373. Gieseler Kirch. Gesch. B. II. Abth. 2. §. 92. S. 650. Fast an allen diesen Orten wird auch über den älteren Bruder des Nicetas, den Michael Acominatus ausführlicher gehandelt. Das historische Werk des Nicetas Historiae Byzantinae libri XXI. ist mehrmals herausgegeben, namentlich von Hieron. Wolf. Basel 1557. Genf 1593. und Paris 1647. mit Verbesserungen von Fabrot. In diesen Ausgaben fehlen einige Stellen, welche Banduri Imperium Orient. t. 1. p. 107—114 zuerst bekannt gemacht und auch

beider Brüder, der, wie es in der Monodie heißt, ein eben so großer Freund von Büchern, wie von Kindern a) war, ließ seine Söhne durch geschickte Lehrer in Constantinopel erziehen. Der ältere, der als der Erstgeborene von Kindheit an zum geistlichen Stande bestimmt war, wurde zugleich der Führer und Lehrer des jüngeren. Da Nicetas vom neunten Jahre an unter der Leitung seines Bruders stand, so war es ganz natürlich, daß von diesem eine Neigung zur Theologie auf ihn überging, die sich später auch unter praktischer Thätigkeit und bei der Beschäftigung mit andern, namentlich historischen Studien nicht verlor. Während der ältere Bruder der früh empfangenen Richtung auf das ruhige gelehrte und geistliche Leben treu blieb, zeigte sich bei Nicetas bald eine Vorliebe für öffentliche Wirksamkeit, und er bereitete sich dazu durch das Studium der Rechtsgelehrsamkeit und Politik gründlich vor b). Als dem

---

Fabricius in der Biblioth. Gr. vol. VI. der älteren Ausg. wieder hat abdrucken lassen. Häufig giebt Nicetas in seiner byzant. Geschichte auch Nachrichten über sich und seine Schicksale; alle hierher gehörigen Stellen sind verzeichnet bei Fabricius am angef. Ort S. 443. Am meisten aber erfahren wir über Nicetas aus der oben angeführten Leichenrede seines Bruders Michael auf ihn. Diese Monodia ist bisher blos in der latein. Uebersetzung des Petrus Morellus gedruckt, zuerst mit dem Geschichtswerke des Nicetas Paris 1566, dann im Corpus Historiae Byzant. Frankf. 1568., endlich in der Bibliotheca Patrum maxima Lugd. t. XXV. p. 180—186. Der letztere Abdruck liegt vor mir. Außer dieser Monodie führt Fabricius S. 402. noch eine Lobrede des Michael Choniates auf seinen Bruder Nicetas an, die sich handschriftlich auf der bodlejanischen Bibliothek (Cod. Baroccianus nro. 131.) befinden und mit den Worten beginnen soll: *κωφὸς μὲν ἀνήρ.*

a) Pater, librorum iuxta liberorumque amantissimus. Monod. pag. 181.

b) Monod. pag. 181: Politicis disciplinis in sapientissimorum doctissimorumque virorum corona animum excoluit atque in-

Sprößling einer Familie, deren Adel und Ansehen der athenische Bischof mit einer nur allzu großen Selbstgefälligkeit und nicht ohne demüthigende Seitenblicke auf geringere Familien erhebt a), konnte es dem Nicetas nicht schwer werden, in eine bedeutende politische Laufbahn einzutreten. Nach einigen vorbereitenden Aemtern bekleidete er unter mehreren Kaisern die wichtigen Stellen eines Oberschatzmeisters, Oberrichters und kaiserlichen Kammerherrn b). Er behauptete diese Stellen, während mehrere Regenten, die sie ihm ertheilt oder bestätigt, vom Throne gestürzt wurden. Als Kaiser Friedrich I. im Jahr 1189 auf seinem Kreuzzuge durch das griechische Gebiet kam, wurde Nicetas zum Statthalter der Provinz Philippopolis in Thracien ernannt, um sie gegen das durchziehende Kriegsheer zu schützen c). Das

---

formavit. Pag. 182: Quae assidua lectione ex librorum chartulis excerpere potest, ea in pectoris sui pugillares transscribit, atque adeo tandem viva legum tabula, spiransque commentarius evadit.

a) Er sagt Monod. p. 183: Gentem alias multiplicem et proletariam, quaeque per omnes Asiae atque Europae regiones longe lateque diffunditur, et tui nominis auspicio nobilitatur. Auf der vorhergehenden Seite spricht er im Gegensatz gegen die vornehme Familie seines Bruders von Leuten, die er bezeichnet als vulgares tantum et plebeii homines, quibus ad honores vix ullus patet aditus, quorumque conatibus fortuna tenuior et obscurior obstare solet. Ueberhaupt herrscht in der ganzen Rede eine Vornehmheit und ein Pomp, die eines christlichen Bischofs ganz unwürdig sind. Der weltliche Bruder besaß mehr theologischen Sinn, als der geistliche.

b) Außerdem, daß er Senator in Constantinopel war, wird er bezeichnet als ὁ μέγας Λογοθέτης τῶν σεκρετῶν, ὁ ἐπὶ τῶν Κρίσεων, ὁ Προκαθήμενος τοῦ κοιτῶνος. Diese Titel, zum Theil noch erweitert, sind auch gewöhnlich den Ueberschriften seiner Werke beigegeben.

c) In der Monodia p. 182 heißt es: in Thraciam missus, ut ibi

Glück des Nicetas, welches auch durch die Verbindung mit einer Gattin aus der angesehenen und einflußreichen Familie der Belisarioten a) noch erhöht war, wurde zerstört durch die große Zerrüttung des griechischen Reiches, deren Ursachen theils in der regierenden Familie, theils in der Eroberung Constantinopels von Seiten der Franken (im J. 1203) lagen. Im folgenden Jahre, da sich die Eroberung der Hauptstadt durch ein Kreuzheer erneuerte und sogar mit einer Plünderung verknüpft war, flüchtete Nicetas, wie viele andere angesehene Griechen, z. B. Theodorus Lascaris, mit seiner Familie nach Nicäa, wo er nach dem Jahre 1206 gestorben ist. Wir können seinem Bruder glauben, daß sein Tod allgemein betrauert wurde, wenngleich die Schilderung dieser Trauer etwas Uebertriebenes hat. Nicetas war ein frommer und gelehrter Mann. Seine Frömmigkeit hatte eine Beimischung von Aberglauben und falscher äußerer Gottes-

---

arcibus reficiendis, civitatibusque communiendis praeesset, atque adeo militarium ordinum delectus haberet.

a) Schon vorher, erzählt der Bruder ebenfalls mit allzugroßer Ruhmredigkeit, waren dem Nicetas von den bedeutendsten und reichsten Familien viele Heirathsvorschläge gemacht worden. Endlich wählte er eine Tochter aus dieser hochgestellten, ihm ohnedieß befreundeten Familie. Monod. pag. 182. Nicetas hatte bei der Eroberung von Constantinopel eine Jungfrau gegen die Angriffe eines fränkischen Kriegers mit Geistesgegenwart und List geschützt und seine That wird in der Leichenrede S. 184 u. 185 mehrfach gepriesen. Mehrere Lebensbeschreiber, z. B. Petrus Morellus Biblioth. Patr. max. t. XXV. p. 55 u. a. nehmen nun an, dieß sey dieselbe Jungfrau gewesen, mit der sich Nicetas nachmals vermählte. Auch scheint eine Stelle in der Monodia pag. 185: Hic vero virginem necdum sibi in matrimonium collocatam, suam tamen uxorem nominabat, ad se trahebat, sibi vindicabat — darauf hinzudeuten, allein andere Stellen der Leichenrede S. 182 machen es auch wieder zweifelhaft, ob sich Nicetas seine nachmalige Gattin auf solche Weise gewann.

dienstlichkeit a), und seine Gelehrsamkeit war nicht selbstständig genug; aber in beiden Beziehungen litt er an Mängeln der Zeit; zugleich erhebt er sich über seine Zeitgenossen, und zeigt sich als einen Mann, der besserer Zeiten werth war. Er hat eine Geschichte des byzantinischen Reiches vom J. 1118—1205 hinterlassen, die nicht ohne Bitterkeit gegen die Abendländer, aber mit Verstand und Urtheil geschrieben, und besonders durch die ausführliche Darstellung der selbsterlebten Begebenheiten wichtig ist b). Neben diesem historischen

---

a) Namentlich trieb er die damals überhaupt schon maßlose und abergläubige Heiligenverehrung für seine Person aufs äußerste. Monod. p. 186: Etenim sanctorum omnium, qui circulari dierum totius anni albo inscripti sunt, nullus est, quem ille privatim die commemorationi eius dicata festivo solemnique ritu non veneraretur. Nec enim cultu illo contentus, quem cum caeteris civibus in publico conventu tribuebat, ecclesia quoque in privatis aedibus consecrata annuum ei Sancto festum dicabat, quem ubivis gentium coli videret. Dafür stellt ihn aber der Bruder auch am Schluß der Leichenrede selbst schon als Heiligen und himmlischen Mittler dar.

b) Das Litterärische über die Hist. Byzant. libr. XXI. ist oben angeführt. Hier will ich nur noch auf ein gehaltvolles und überaus günstiges Urtheil des Justus Lipsius Polit. libr. 1. cap. 9. §. 12 aufmerksam machen: Iam inter infimos quoque Graecos duo sunt, quos non contemno. Prior est Nicetas Choniates. Is parum adhuc vulgo notus, fateor; sed dignissimus notitia: purum rectumque ingenium, si aliud illo aevo. Stilus eius operosus, Poëtas et Homerum saepe resipiens: ut res et narratio ipsa distincta, composita, sine vanitate, sine ineptiis, brevis, quod satis sit, et fida. Crebra apud eum et opportuna monita: iudicia non libera solum sed sana. Das Urtheil Schröckhs über die Geschichte des Nicetas K. Gesch. Th. XXIV. S. 463 ist fast nur eine Uebersetzung dieser Worte des Lipsius. Weniger bedeutend ist, was G. J. Vossius über Nicetas sagt. Vergl. Oudinus t. II. p. 1710.

Werke ist das bedeutendste, was wir von Nicetas besitzen, das theologische System, von dem wir nun etwas genauer zu handeln haben.

Zur Belehrung eines Freundes verfaßte Nicetas Choniates unter dem Titel: Schatz der Rechtgläubigkeit a) eine Zusammenstellung der orthodoxen Lehre

a) Dieser Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας, Thesaurus orthodoxae fidei libris XXVII. ist von Nicetas zunächst zur Belehrung eines Freundes geschrieben, der sich nach dem Sturze von Constantinopel ebenfalls im Exil befand, aber zugleich hatte der Verfasser ohne Zweifel das größere theologische Publicum im Auge. Litterarische Notizen über das Werk geben alle oben beim Leben des Nicetas angeführten Schriftsteller, besonders Cave, Oudin und Fabricius. Eigentliche Beschreibungen und kurze Inhaltsangaben der einzelnen Bücher liefern Montfaucon Palaeographia Graeca p. 326 sqq. und nach ihm Fabricius Biblioth. Gr. vol. VI. p. 429. Die fünf ersten Bücher, welche in der Uebersetzung des Petrus Morellus bisher allein herausgegeben sind, wurden zuerst gedruckt Paris 1561. 1579. 1610. in 8., dann Genf 1629, ferner in der Biblioth. Patrum edit. Colon. 1618. tom. XII. und in der Biblioth. Patrum max. tom. XXV. pag. 54 sqq., welcher letztere Abdruck von mir gebraucht wird. Ein Fragment aus dem 20. Buch des Thesaurus über die Gebräuche beim Uebertritt eines Saracenen zum Christenthum ist ebenfalls lateinisch mehrfach abgedruckt, namentlich im Auctarium Ducaeanum tom. II. Paris. 1624. und ohne des Nicetas Namen in Fr. Sylburgi Saracenicis. Heidelb. 1595. pag. 74—91. Das ganze Werk des Nicetas existirt im Urtext handschriftlich auf verschiedenen Bibliotheken und wurde wahrscheinlich bisher noch nicht herausgegeben, weil der Gehalt und Werth nicht im gehörigen Verhältniß zu dem großen Umfange steht. Die Handschriften sind verzeichnet bei Oudin, Fabricius und Cave. Der letztere rühmt besonders ein überaus schönes Manuscript des Thesaurus auf der bodlejanischen Bibliothek, worüber Fabricius genauere Angaben enthält. Auf derselben Bibliothek befindet sich auch in griechischer Sprache eine kürzere Recension, vielleicht ein bloßer Auszug des Thesaurus. Petrus Morellus, der eigentlich die Absicht hatte, den ganzen Thesaurus griechisch herauszugeben, bediente sich einer Handschrift, die er für das

und Widerlegung der Häretiker, wovon uns leider nur die fünf ersten, aber wie es scheint wichtigeren, Bücher in lateinischer Uebersetzung vorliegen, die zwei und zwanzig übrigen dagegen, noch in Handschriften verborgen, blos dem Hauptinhalte nach durch Beschreibung bekannt sind. Nicetas giebt selbst das Verhältniß seines Werkes zur Panoplia des Euthymius so an: „Das Buch, welches **Panoplia dogmatica** betitelt ist, geht zwar die alten Häresieen auf eine bündige Weise durch, indem es von dem Afrikaner Sabellius und einigen andern, die noch früher lebten, den Anfang macht, allein es hat doch in vielen Abschnitten ausgelassen, was von den Vätern zur Widerlegung derselben gesagt ist, und thut gar keine Erwähnung, woher die Urheber solcher Häresieen entsprungen sind und wie sie gelebt haben a)." Dieß will nun Nicetas ergänzen, er will mit Einschluß dessen, was schon in der Panoplia enthalten ist, die Ketzereien auf eine vollständigere und mehr genetische Art darstellen und umfassender widerlegen, um seinem Freunde, wie er sagt, ein Universalmittel und Amulet zum Schutz ge-

---

Autographon des Nicetas Choniates selbst hielt. Dieser Codex soll nach dem Tode des Nicetas in die Hände seines Bruders Michael, des Metropoliten von Athen, dann in den Besitz des Theodorus Scutariota, Geistlichen zu Cyzicus, hierauf nach der Zerstörung von Cyzicus durch die Türken in eine Klosterbibliothek auf dem Athos, und von dort endlich nach Paris gekommen seyn, wo ihn ein Prälat der Kirche von Carcassonne Iohannes a Sancto Andrea von einem Griechen kaufte und dem Petrus Morellus zur Benutzung überließ. Man sehe das Weitere in P. Morels Dedicationsschreiben an den eben genannten Decan Johannes in der Biblioth. Patr. max. tom. XXV. p. 54. Vergl. auch mehrere hierher gehörige litterarische Notizen in Tafels Programm: Annae Comnenae Supplementa Histor. ecclesiast. Graecor. sec. XI. et XII. spectantia. Tubing. 1832. pag. IX sqq.

a) Prooem. pag. 56.

gen alle Irrthümer darzubieten. Offenbar steht der theologische Staatsmann als Dogmatiker weit über dem gelehrten Mönche. Zwar hat Nicetas in manchen Abschnitten seines Werkes den Euthymius benutzt, auch ist er selbst keineswegs ein Geist von genialer Selbstständigkeit; aber dennoch ist er nicht allein reicher und behandelt weit mehr Lehrgegenstände, sondern behandelt dieselben auch auf eine freiere und eigenthümlichere Weise, indem er nicht blos andere für sich denken und sprechen läßt, sondern auch selbst denkt und spricht. Wie alle griechische Theologen der damaligen Zeit, hält sich auch Nicetas an die Tradition und spricht das Princip des Beharrens bei dem kirchlich Gegebenen sehr stark aus a); allein er legt doch auch sehr großen Werth auf die philosophische Erkenntniß, und ist so weit entfernt davon, die wissenschaftliche Behandlung des Christenthums herabzusetzen, daß er vielmehr die, welche dieß thun, unter dem Namen der Gnosimachen als Häretiker bestreitet b). Ebenso konnte sich Nicetas auch der allgemeinen

---

a) So sagt er z. B. in Beziehung auf die Lehren von Gott (besonders von der Trinität) und von Christo: Quare cum beati Patres haec ita summo cum studio et diligentia undique congesserint et expresserint, par est, ut nullus aliter proferat, aut scribat, aut sentiat, aut doceat: imo vero ne diversum quidem ab hoc fidei symbolum iis proponat, qui vel ex Gentibus, vel ex Iudaeis, vel ex haeresi qualibet ad veritatis cognitionem convertuntur. Thesaur. Orthod. lib. II. cap. 31. pag. 80.

b) Thesaur. Lib. IV. cap. 39. p. 142. Seine Achtung gegen Philosophie drückt Nicetas in folgender Stelle Lib. II. cap. 71. p. 90. aus: Verum enim vero, quia nihil tam arduum est, quod Philosophia improbo labore non evincat, immo vero ei dictu facilia sunt, quae alias ineffabilia, et explicatu facillima, quae intricata maxime perplexaque videntur, idcirco ab illa eorum, de quibus addubitas, solutiones tibi mutuandae sunt. Wie gegen Wissenschaftsfeinde überhaupt, so streitet Ni-

polemischen Richtung seiner Zeit nicht entziehen; ein sehr großer Theil seines Werkes huldigt dieser Tendenz; allein das ganze Werk ist doch nicht so ausschließlich dazu bestimmt, Häretiker nieder zu streiten; Nicetas will doch hauptsächlich einen Freund positiv belehren, und in mehreren Stellen der Vorrede giebt es sich deutlich kund, daß er diesen Freund und sein Vaterland mit wirklicher Liebe umfaßt und daß er bei der Zerrüttung des unglücklichen Griechenlandes einen wahren Trost in dem Evangelium sucht und findet a). Ueberhaupt finden wir bei Nicetas bisweilen auch die Sprache des Geistes und Herzens, die wir bei Euthymius ganz vermissen, und schon das verdient rühmliche Auszeichnung, daß er nicht, wie dieser, sein Werk mit einer Schmeichelei gegen den irdischen Herrn, sondern mit einer Verherrlichung Gottes als des höchsten Gutes, von dem allein eine vollkommene Befriedigung für die bedürftige Menschenseele ausgehe, beginnt b).

---

cetas auch noch ganz besonders gegen unwissenschaftliche und ungebildete Bischöfe. Selbst gelehrt, verlangt Nicetas auch von jedem, besonders höheren Geistlichen eine tüchtige gelehrte Bildung und geißelt, wie früher Gregor von Nazianz, die Analphabetos sui temporis Episcopos. Thesaur. Orth. Lib. V. cap. 27. p. 158 u. 159. Er beklagt es bitter, quod glebarum occatoribus, vectigalium redemptoribus, ferarum venatoribus, publicis procerum aulicorum consortibus, dogmatum fidei prorsus ignaris, incantatoribus denique et raptoribus episcopales sedes committerentur. Er erklärt es daraus, daß alle Würde, Haltung und Freimüthigkeit aus dem geistlichen Stande verschwunden sey, daß sie den Großen, besonders den Kaisern hündisch schmeichelten, unter keiner Bedingung zu widersprechen wagten und sich eben so wenig bei höheren Ständen Achtung verschaffen könnten, wie beim Volke.

a) Prooem. pag. 55 unten und 56 oben.

b) Die Anfangsworte des Proömiums sind: Deo, Deique cultoribus quid ad sui, quaeso, perfectionem accedere possit? —

Wie viel umfassender und inhaltreicher das Werk des Nicetas sey, geht schon aus dem ersten Buche hervor, welches in 25 Capiteln von den Griechen und Juden, deren Lehrmeinungen und Schulen handelt; hier sind, freilich auch oft ohne gründliche Ausführung, sehr viele Gegenstände berührt, die Euthymius ganz übergeht. Nicetas eröffnet seine Schrift mit der religiösen Geschichte der Juden von Adam bis Moses, wobei zugleich vom Ursprung der Idolen-Verehrung gesprochen wird a), geht dann zur Entstehung der griechischen Mysterien und Philosophieen über, handelt insbesondere, wenngleich kurz und dürftig, von den Lehren des Pythagoras, Plato und Epikur, stellt aber die Autorität des Moses über diese Philosopheme b), und giebt dann eine ziemlich vollständige Kosmologie. Dabei wird gesprochen von den Ideen, als der Grundlage aller Dinge, von dem Himmel und den Verhältnissen der einzelnen Weltkörper, von den verschiedenen Wirkungen der Weltbestandtheile und den kosmischen Erscheinungen c). Hier geht die Betrachtung bis in's kleinste. Hierauf kehrt der Verfasser zum Judenthum zurück, und charakterisirt die einzelnen jüdischen Secten nebst den Samaritanern und den ältesten judaisirenden Christenparteien d).

Nicetas zeigt sich nirgends als Schmeichler, vielmehr klagt er voll edlen Zornes über den Mangel aller freien und männlichen Rede unter den geistlichen und weltlichen Beamten und über die feile Kriecherei seiner Zeit. Thesaur. Lib. V. cap. 27. p. 159.

a) Thesaur. Orthod. Lib. I. cap. 1. p. 56.

b) Lib. I. cap. 2—7. p. 57.

c) Lib. I. cap. 7—29. p. 58—62.

d) Lib. I. cap. 30—35. p. 62—64. Am meisten Aufmerksamkeit möchte verdienen, was cap. 33 über Ελκαι und Ελκεσαιτεν gesagt ist. Damit ist zu verbinden Lib. IV. cap. 25. p. 125.

Das zweite Buch verbreitet sich in 82 Capiteln a) über die Trinität, die Engel und Menschen. Die Angelologie ist kurz, desto ausführlicher die Theologie und besonders die Anthropologie. Bei der Trinitätslehre werden zuerst die schon festgestellten Bestimmungen entwickelt und besonders die technischen Ausdrücke sehr genau und vielfach erläutert; hier kommt denn vieles vor, was aus älteren Schriftstellern, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Maximus, Dionysius Areopagita und Johann von Damascus nur excerpirt ist b). Mit Eifer wird Cap. 23 der Vorwurf des Tritheismus abgelehnt c). Sehr weitläufig wird über das Verhältniß zwischen Vater und Sohn gehandelt und dasselbe Cap. 27. d) in verschiedener Weise, namentlich durch das alte Bild des Hervorgehens eines Strahles aus der Sonne oder des Glanzes aus dem Feuer anschaulich gemacht. Es wird Cap. 24. gezeigt, daß Christus von Natur Gottes Sohn sey, wir durch Adoption, und daß dieses letztere Verhältniß jenes erstere als Grundlage voraussetze. Auch für das gesammte Trinitätsverhältniß werden bildliche Vorstellungen versucht, z. B. Cap. 30. e) das Bild einer Wage, wobei der Sohn den vereinigenden Mittelpunct zwischen dem Vater und heil. Geist bildet und die vollkommenste Gleichheit zwischen diesen beiden bewahrt, das Ganze aber das reine Gleichgewicht der Ehre, der Macht und des Wesens, die innere göttliche Gleichmäßigkeit und Harmonie bezeichnet, indem keine Person sich über die andere erhebt; oder das Bild der Seraphim mit doppelten Flügeln, deren Mitte den Vater, die beiden Enden den Sohn und heil. Geist bedeuten können, und die im Ganzen

---

a) Pag. 64—92. — b) Lib. II. cap. 15. pag. 69 sqq.

c) Pag. 73. — d) Pag. 74—78. — e) Pag. 77 u. 78.

wieder ein Symbol sind der doppelten, theils geistigen, theils sinnlichen oder bildlichen Erkenntniß Gottes, welche von Gott zu uns herabkommt. Die Engellehre umfaßt nur Cap. 40 und 41 a), enthält jedoch einiges Eigenthümliche. Was aber vom 42. Capitel an bis zum Schlusse des Buches b) mit einer in der griechischen Kirche sonst nicht gewöhnlichen Ausführlichkeit erörtert wird, ist die anthropologische und psychologische Seite der Glaubenslehre; indeß zeigt sich hierbei der Grieche doch darin, daß auch diese Betrachtung mehr einen theoretischen Charakter hat, während die religiöse Anthropologie des Abendländers vorzugsweise auf praktische Zwecke gerichtet ist. Der ursprüngliche Zustand des Menschen wird im 44. Capitel c) so geschildert: „Gott schuf den Menschen rein, gerecht, kräftig, heiter, sicher, mit jeder Tugend geschmückt, an allen Gütern reich, eine zweite kleine Welt in der großen, . . . einen König der irdischen Dinge, aber dem höhern König unterworfen, irdisch und himmlisch, sterblich und unsterblich, Geist und Fleisch. . . . Gott schuf den Menschen von Natur frei von der Sünde, mit freiem Willen begabt; ich sage frei von der Sünde nicht in dem Sinn, daß er der Sünde nicht fähig gewesen wäre, denn allein Gott ist der Sünde nicht fähig, sondern so, daß in seiner Natur keine Sünde war, sondern in seinem Willen; oder so

a) Pag. 84—85. — b) Pag. 85—92.

c) Pag. 85. In demselben Capitel werden auch die deliramenta des Origenes in der Lehre vom Menschen verworfen. Nicetas macht bei der Ansicht vom ursprünglichen Zustand des Menschen, wie mehrere alte Väter, die Scholastiker und die katholische Kirche, einen Unterschied zwischen Imago Dei und Similitudo und versteht unter dem ersteren vim illam, quae intellectus particeps liberoque arbitrio praedita est, unter dem andern vim illam, quae divinae virtutis, quoad eius fieri potest, similitudinem refert.

beschaffen, daß er beharren und im Guten fortschreiten konnte unter Mitwirkung der göttlichen Gnade, aber auch unter Gottes Zulassung vom Guten zum Bösen abfallen vermöge der Wahlfreiheit; denn das ist nicht Tugend, was aus Nöthigung geschieht." Von der menschlichen Seele wird im 45. Capitel a) folgender Begriff gegeben: „Die Seele ist eine lebende Substanz, einfach, unkörperlich, unsichtbar dem sinnlichen Auge, unsterblich, der Vernunft und Erkenntniß theilhaftig, gestaltlos; sie bedient sich des Körpers als ihres Werkzeuges und theilt ihm Leben, Wachsthum, Sinn und Zeugungskraft mit; sie faßt den Geist (mens, *νοῦς*) in sich, nicht als etwas von ihr verschiedenes b), sondern als ihren reinsten Bestandtheil, denn was für den Körper das Auge, das ist für die Seele der Geist; die Seele ist wahlfrei, mächtig des Willens und der That, und wandelbar, weil sie geschaffen ist." Es wird dann im 46. und den folgenden Capiteln c) ebenso von dem Körper und seiner Beschaffenheit, von dem Verhältniß zwischen Seele und Körper, von den Sinnen, von den Kräften, Affectionen und Thätigkeiten der Seele gesprochen, und namentlich wird die denkende Seelenthätigkeit als eine dreifache aufgefaßt als *νόησις*, *δόκη* und *διάνοια* d).

---

a) Pag. 85.

b) Also keine eigentliche Trichotomie, wie bei den ältesten griechischen Kirchenlehrern.

c) Pag. 86—89.

d) Cap. 52. p. 86: Quod in anima summum est, et cum rebus, quae intellectu percipiuntur, cognationem habet, *νόησις* seu intelligentia nominatur: quod vero extremum, et tanquam eorum, quae sub sensum cadunt, sensus communis beneficio, gnomon et regula est, *δόκη* seu opinio dicitur: quod denique intermedium est atque ita comparatum, ut modo sursum, modo deorsum feratur, *διάνοια* seu cogitatio dicta est.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist zu dürftig behandelt; das Wesentliche liegt in den Worten des 50. Capitels a): „Die Unsterblichkeit ist bei dem Menschen etwas Erworbenes, denn wiewohl er von Natur sterblich ist, so erlangt er doch durch die Vortrefflichkeit der Seele, daß er zu den Unsterblichen kommt." Es ist hier ein Anklang der älteren Theorie, die wir bei den Apologeten finden, aber ohne bestimmte Ausführung. Ueberhaupt scheint es dem Nicetas häufig mehr um Beibringung verschiedener philosophischer Meinungen b), als um Begründung einer durchgebildeten eigenen Ueberzeugung zu thun zu seyn. In dieser Art werden die berührten Gegenstände und andere damit verwandte, z. B. Cap. 61 die Lehre vom Sitze der Seele, Cap. 71—77 von der Entstehung der Menschen in der Erzeugung, von dem Zustand der Seele in und nach dem Tode, Cap. 80 u. 81 von den Geistern und Gespenstern erörtert c); überall findet sich hierbei auch völlig Unrichtiges, und bei dem letzten Thema viel Phantastisches. Noch ist zu bemerken, daß Cap. 65—69 d) auch das Ethische mit dem Dogmatischen verbunden, und eine Darstellung der Tugend, ihrer verschiedenen Ordnungen und Grade gegeben ist. Die Tugenden wer-

a) Pag. 86.

b) Auch der philosophischen Lehren der Griechen, des Plato, Aristoteles, Cleanthes, Plotinus über das Verhältniß der Seele und des Körpers. Cap. 53. p. 87.

c) Pag. 92, womit auch zu verbinden cap. 58. p. 88. Nicetas sagt: Idolum tenebricosum est, et umbrae persimile, idque adeo, quod quale sit vix coniicias. Dann kommt er auf die Meinungen der Alten, namentlich Plato's, daß die abgeschiedenen Seelen aus Liebe zum Körper zu den Ueberbleibseln desselben zurückkehrten. Seine Theorie der Geisterkunde ist, wie manches Andere, sehr schwankend gehalten.

d) Pag. 89 u. 90.

den in drei Ordnungen getheilt, solche die den Menschen schmücken, die ihn reinigen, die ihn zur Contemplation erheben, und in sechs Stufen, natürliche, sittliche, bürgerliche, reinigende, contemplative und vergöttlichende a) Tugenden. Als die drei Haupttugenden, wodurch der Mensch zur Vollendung gelangt, werden genannt: Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit. Das Ziel der bürgerlichen Tugenden ist die Mäßigung der Leidenschaften (μετριοπάθεια), der reinigenden die Befreiung von Leidenschaften (ἀπάθεια), der contemplativen die Verähnlichung mit Gott (ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις).

Das dritte Buch in 21 Capiteln b) ist dem Dogma von der Menschwerdung des göttlichen Wortes gewidmet, und enthält, wie sich erwarten läßt, sehr vieles aus älteren Dogmatikern. Zuerst werden Weissagungen der Propheten von Christo mit Beziehung auf seine besonderen Lebensumstände aufgeführt, dann wird alles das erörtert, was die Menschwerdung c), die beiden Natu-

---

a) Im Griechischen φυσική, ἠθική, πολιτική, καθαρτική, θεωρητική, θεουργική.

b) Pag. 92—107.

c) Schon in einer Stelle des 2. Buches cap. 5. pag. 65. zeigt Nicetas, daß es sich (unter den Personen der Trinität) nicht für den Vater und heiligen Geist, sondern nur für den Sohn geziemt habe, menschliche Natur anzunehmen, daß nur der Gottessohn auch habe Menschensohn werden können. Es sey aber auch eine Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zum Heil und zur Wiederherstellung der Menschheit, wozu weder das Gesetz noch die Propheten hinreichten, nöthig gewesen. Ein bloßer Mensch ohne inwohnende Gottheit hätte das Gesetz nicht aufheben und zur wahren Vollendung führen, er hätte nicht alle Völker zu einem Glauben vereinigen, er hätte nicht die Autorität besitzen können, die dazu erforderlich war. Aber auch ein Engel hätte das Heil der Menschen nicht zu begründen vermocht, weil seine Macht nicht einmal ganz zugereicht haben würde, um die Gewalt der bösen Geister zu überwinden, wie z. B. der

ren und alle darüber entstandenen Fragen betrifft. Das Bemerkenswertheste, besonders zur Vergleichung mit dem später entstandenen Dogma von der Idiomen-Communication, ist das, was im 16. Capitel über die Wechselbeziehung der beiden Naturen, de modo ἀντιδόσεως seu mutuae naturarum retributionis gesagt ist. Hier heißt es: „Wir können Christum blos als Gott und blos als Menschen bezeichnen; aber wenn wir ihn blos Gott nennen, so trennen wir ihn nicht vom Menschen, und wenn wir ihn blos Mensch nennen, so trennen wir ihn nicht von Gott. Eben so, wenn wir sagen die Gottheit, so begreifen wir darunter nicht zugleich die Eigenschaften der Menschheit und umgekehrt, denn wir sagen nicht, daß die Menschheit leidenlos und ungeschaffen sey; aber in Beziehung auf die eine Person pflegen wir uns nicht so auszudrücken, sondern wir bekennen (blos) einen Gott und (blos) einen Menschen und den Christus, welcher beides zusammenfaßt; und so sagen wir auch, Gott sey dem Leiden unterworfen in Beziehung auf seine Menschheit, und er sey der, welcher vor aller Zeit war in Beziehung auf seine Gottheit; und durch dieses Wechselverhältniß der Naturen geschieht es, daß jede Natur, was ihr eigenthümlich ist, mittheilt vermöge der Einheit der Person und der wechselseitigen Gemeinschaft a)."

Kampf des Erzengel Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis beweist. Man sieht hier einen Versuch zu theologischer Speculation, aber nicht die Tiefe, welche die abendländischen Scholastiker, z. B. Anselm in seiner Schrift cur Deus homo und andere erreichen, man findet die oben bezeichnete Halb-Scholastik.

a) Pag. 97. Die Schlußworte lauten im Lateinischen: Atque hic ἀντιδόσεως seu mutuae naturarum retributionis modus est, qua fit, ut utraque natura, quae propria sibi sunt, retribuat, ratione hypostaseos eiusdem, et mutuae illarum affinitatis. Wahrscheinlich sind diese Worte nicht ganz gut ins La-

Mit dem vierten Buch, welches 44 Capitel begreift a), beginnt nun die eigentliche Streittheologie, welche sich durch den ganzen übrigen Theil des Werkes hindurch zieht. Zunächst werden im vierten Buche die älteren Häresieen von Simon Magus bis auf Arius recensirt. Nicetas zählt deren 44, worunter aber auch schismatische Partheien und manche seltsame Arten von Ketzern vorkommen. Zuerst ist immer die Häresie ihrer Entstehung und Tendenz nach geschildert, dann eine Confutation derselben gegeben. Hier und da sind seltenere und mitunter sonderbare Notizen mitgetheilt. Die Ausführlichkeit der Widerlegung einzelner Partheien läßt auf ihre damalige Bedeutsamkeit und die Fortwirkung ihrer Grundsätze im Leben schließen; so wird z. B. den Anhängern des Origenes b), den Messalianern, den heidnischgesinnten Christen eine sehr umfassende Bestreitung gewidmet. Die Zeitordnung ist nicht überall beobachtet, aber mit großer Sorgfalt ist fast bei jeder Parthei angegeben, ob die Mitglieder derselben, wenn sie zur orthodoxen Kirche übertreten, getauft oder blos mit geweihtem Oele gesalbt werden; bei einigen z. B. den Quartodecimanern Cap. 22. und den Adamianern Cap. 24. c) ist bemerkt, sie würden zwar gesalbt, es sey aber auch schicklich, sie zu taufen. Die gewöhnlichen Häresieen wollen wir hier gar nicht berühren, sondern nur einige seltenere. Unter den gnostischen Secten wird z. B. im 8. Capitel die Parthei des Co-

---

teinische übersetzt oder irgendwie corrumpirt; ich habe im Deutschen den Sinn ausgedrückt, der mir nach dem Zusammenhang der wahrscheinlichste dünkt.

a) Pag. 107—149.

b) Bei der Widerlegung der origenianischen Parthei werden auch manche Curiositäten, ohne Zweifel zum Theil ganz fabelhafte, aus dem Leben des Origenes erzählt. Cap. 31. p. 129 u. 130.

c) Pag. 124 u. 125.

Colobarsus erwähnt a), der in der Hauptsache übereinstimmend mit Valentinus von einer heiligen Ogdoas als dem Princip aller Dinge ausging; und im 7. Capitel die Parthei der Askodrugen oder Askodrugiten b),

---

a) Pag. 114. Ogdoadem quandam seu octonarium numerum Colobarsus hic fabulatur: eamque Propatore, Eunoea seu Cogitatione, Patre, Veritate, Homine, Ecclesia, Verbo et Vita constare dicebat. Dieß ist noch etwas weiter ausgeführt und dann heißt es: Caeterum Colobarsi auditores et discipuli hominis quoque nomen Universorum Propatori attribuere ausi sunt. Qua de causa Filium hominis seipsum in evangeliis Christum dixisse contendebant. Ueber die dem Valentin nachgebildete, wenig modificirte Aeonenlehre des Colobarsus, oder, wie ihn die älteren Schriftsteller gewöhnlich nennen, Colarbasus vergleiche man Iren. adv. haeres. Lib. 1. c. 6 u. 7. Epiphan. haeres. 35 u. 36. Theodoret. Fabul. haeret. Lib. 1. c. 12., unter den Neueren Schmidts Kirchengesch. Th. 1. S. 253. und Matter Hist. crit. du Gnosticisme tom. II. p. 170.

b) Ueber diese Häretiker ist es schwierig, etwas Bestimmtes und Haltbares auszusagen. Nicht nur kommen sie unter verschiedenen, aber doch ähnlich klingenden, Benennungen vor, sondern die Nachrichten über ihr Wesen selbst sind auch wieder so disparat, daß man nur ein Chaos vor sich liegen sieht, in welchem die Wunderlichkeit der Sache selbst, der etymologische Witz und der Mißverstand eine kaum aufzulösende Verwirrung begründet haben. Ich will zuerst das Factische referiren. Unser Nicetas unterscheidet die Askodrugen oder Askodrupiten von den Taskodrugiten. Die ersteren führt er zwischen gnostischen Partheien auf (wie sie auch von Theodoret fab. haeret. I, 10. zu den Marcosiern gezählt werden) und giebt Thes. Orth. IV, 7. S. 113. als ihre Hauptlehre an: Perfectam redemptionem in eo consistere dicebant, si quis veram eius quod est notitiam habeat. Nam quae videntur universa ignorationi et passioni obnoxia, per generationem dissolvuntur. Igitur expiatio spiritualis esse debet. Die Taskodrugiten dagegen rechnet er unter die Montanisten und leitet nach älteren Schriftstellern ihren aus dem Phrygischen gebildeten Namen daher ab, daß sie den Finger beim Gebet auf die Nase legten. Einen Unterschied zwischen beiden Partheien macht

welche nur eine innerliche geistige Versöhnung annahmen und behaupteten, die vollkommene Erlösung bestehe

---

auch der älteste Berichterstatter Philaster, nur charakterisirt er die erstere anders: Alii sunt, sagt er de haeres. c. 75, Ascodrogitae in Galatia, qui utrem inflatum ponunt et cooperiunt in sua ecclesia, et circumeunt eum insanientes potibus et bacchantes, sicut pagani Libero patri. Die Leute dagegen, die beim Gebet den Finger auf die Nase legten, führt er cap. 76 unter dem Namen Passalorynchiten auf. Ihm folgt Augustin und der Verfasser des Prädestinatus, nur daß Augustin de haeres. c. 62 u. 63. die ersteren Ascitae nennt und für die andern den Namen Dactylorynchiten passender findet. Epiphanius kennt nur die eine Parthei der Taskodrugiten oder Passalorynchiten, von denen, als einer Abart des Montanismus, er Haeres. XLVIII, 14. t. 1. p. 416. sagt: *Καλοῦνται δὲ διὰ τοιαύτην αἰτίαν Ταϲκοδρουγῖται· Ταϲκὸς παρ᾽ αὐτοῖς πάϲϲαλος καλεῖται, Δροῦγγος δὲ μυκτὴρ, εἴτουν ῥύγχος καλεῖται· καὶ ἀπὸ τοῦ τιθέναι ἑαυτῶν τὸν δάκτυλον τὸν λεγόμενον λιχανὸν ἐπὶ τὸν μυκτῆρα ἐν τῷ εὔχεϲθαι — ἐκλήθηϲαν ὑπό τινων Ταϲκοδρουγῖται, τουτέϲτι Πάϲϲαλορυγχῖται.* Dieselbe Tradition findet sich aus einigen späteren griech. Schriftstellern bei Du Cange in Gloss. med. et inf. Gr. t. II. p. 1533. u. Latinit. t. III. p. 1186. Dagegen werden Gloss. Lat. t. I. p. 390. die Ascodrogitae als galatische Häretiker aufgeführt, qui utrem circumeunt insanientes. Unter den neueren Kirchenhistorikern berühren diese Partheien Wernsdorf de Montanistis p. 59. Walch Hist. d. Ketz. Th. 1. S. 641. Schröckh K. Gesch. Th. 9. S. 370. Schmidt Th. 1. S. 281 u. Gieseler Th. 1. §. 47. S. 168, Baumgarten-Crusius Dogm. Gesch. Th. 1. S. 184, aber alle ohne irgend eine bestimmtere Erläuterung. Meine Ansicht ist diese: Die Partheien sind durch die Neigung der älteren Berichterstatter, recht viele Häresieen zu haben, und aus Veranlassung der verschiedenen Namenaussprache unnützer Weise vermehrt worden. Die abweichenden Namen bezeichnen nur eine Secte. Zu dem, was Philaster und seine Nachfolger von den Askodrogiten und ihrem bacchantischen Herumwandeln um einen Schlauch erzählen, konnte allerdings, wenn es einen historischen Grund hätte, der Bacchusdienst jener Gegenden Veranlassung geben, allein das Ganze scheint mir nur auf einer Etymologie von *ἀσκός* und *τρέχω*, *τροχός* zu beruhen, und ich

in der Erkenntniß des wahrhaft Seyenden, und dabei so wenig eine bestimmt abgeschlossene christliche Gemeinschaft bildeten, daß sie die zu ihnen Uebertretenden gar nicht tauften, und überhaupt die Taufe gar nicht annahmen. Die seltsamsten und sonst wenig genannten Häresieen sind folgende: Die Eceten a) Cap. 38. Dieß

---

glaube, Askodrogiten ist nur das corrumpirte Taskodrugiten. Ich halte die Angabe des Epiphanius hier für die richtigere und diese läßt sich auch mit dem, was Nicetas sagt, vereinigen, nur daß von ihm auch eine falsche Unterscheidung in zwei Partheien gemacht wird. Die Taskodrugiten waren eine stille, mystisch-contemplative Secte, sie suchten sich in die Anschauung des wahren, ewigen Seyns zu versenken und fanden darin die Befreiung vom Endlichen und Vergänglichen, die Erlösung und Versöhnung; ihre contemplative Stimmung drückte sich durch die höchste Stille (Augustin sagt taciturnitas) aus, und das äußere Zeichen davon war, daß sie beim Gebet den Finger über den Mund auf die Nasenspitze legten.

a) Die Eceten (Ecetae), über die ich alles bei Nicetas Vorkommende im Texte mitgetheilt habe, hatten ihren Namen zunächst von ihren gemeinsamen Bittgängen, Betprocessionen. Der Name ist mit Verwechselung des ε und ι, und mit Verwandlung des Spiritus asper in einen lenis, was auch sonst vorkommt, abzuleiten von dem griechischen Ἱκέται. Darüber läßt keinen Zweifel, was Du Cange im Glossar. med. et inf. Graecit. t. I. p. 513. sagt, nämlich: Ἱκέται, Supplices, Haeretici ex Ascetis seu Monachis, Orthodoxi in omnibus: congregati autem una cum Ascetriis seu sanctimonialibus, Hymnos Deo offerunt cum tripudio et saltatione, veluti imitantes Chorum illum, qui sub Mose conflatus est ob Aegyptiorum in mari rubro interitum. Exod. 5. Ita Auctor de initiis Haeres. Womit zu verbinden die übereinstimmende Angabe des Johann von Damascus de haeres. 87 und dazu die Anmerkung von Le Quien, welcher an eine ähnliche Erscheinung bei den auch dem Namen nach von den Hiketen oder Eceten nicht sehr verschiedenen Messalianern (Eucheten, Betern) erinnert. — Das Eigenthümlichste dieser Eceten waren ihre heiligen Tänze, das Springen und Stampfen bei ihrer Gottesverehrung, namentlich während des Singens von Hymnen und Dankgesängen. Leider ist uns ihr Verhalten dabei, die

sind Mönche, die in allem Uebrigen mit den rechtgläubigen Christen harmoniren und nur darin abweichen, daß sie mit Frauen und Nonnen in Klöstern Zusammenkünfte halten und unter Aufführung gewisser Chortänze Gott mit Hymnen und Gesängen preisen, nach dem Vorbild des Tanzes, den Moses und seine Schwester nach dem Uebergang über das rothe Meer veranstalteten. — Die Gnosimachen a) (Cap. 39) sind solche, die jeder

---

Art ihrer Tänze und Gesänge nicht genauer bezeichnet. Religiöse Tänze kommen bekanntlich vielfach vor, auch in der christlichen Welt. Sie haben einen doppelten Charakter: entweder erscheinen sie mehr als etwas Geregeltes und Abgemessenes, als schon geordneter Ausdruck der höchsten religiösen Freude, oder als unmittelbare Ausbrüche einer gewaltigen und krankhaften körperlich-geistigen Erregung, als Product einer alles übermannenden religiösen Schwärmerei, die in dieser Weise oft mehrere ergreift und gewissermaßen epidemisch wird. Von dieser Art sind die Tänzer (Chorisantes, Dansatores, Tripudiantes), die wir im 14. u. 15. Jahrhundert besonders in den Rheingegenden und in den Niederlanden finden. Vergl. über sie Dr. Ernst Günth. Förstemann die christl. Geißlergesellschaften. Halle 1828. S. 224—238. Von ärztlicher Seite Dr. Hecker (Prof. in Berlin) die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter. Berlin 1832. Der letztere scheint zu weit zu gehen, wenn er dieses Tanzen als eigentlich körperliche Epidemie auffaßt; es war nur eine moralische, die sich aber in sinnlichen Ausbrüchen darstellte. Auch kommen ähnliche Erscheinungen bei schwärmerischen Secten bis in die neueste Zeit vor. Zu diesen wilden Enthusiasten scheinen jedoch die Eceten nach den kurzen Schilderungen, die wir von ihnen besitzen, nicht gehört zu haben. Ihre Tänze waren an bestimmte Zusammenkünfte geknüpft und mit Gesängen verbunden, also offenbar etwas mehr Geordnetes. Möglich wäre es, wie damals so vieles Sectirerische und Schwärmerische aus dem Morgenlande ins Abendland überging und hier eine andere Form annahm, daß auch diese Sitte religiöser Tänze aus dem Morgenland ins Abendland gekommen und hier nur mehr ins Extravagante ausgeartet wäre.

a) Die Nachricht des Nicetas über die Gnosimachen ist nur eine Wiederholung dessen, was sich bei Johann von Da-

tieferen, genauer bestimmenden Erkenntniß und wissenschaftlichen Behandlung des Christenthums widerstreben,

---

mascus über diese Parthei findet, de haeresib. cap. 88. Womit zu verbinden, was Du Cange beibringt im Glossar. med. et inf. Graecit. p. 255: *Γνωσιμάχοι.* Haeretici, sic dicti, quod assererent, *ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς*, cum nihil aliud quaerat Deus nisi bonas actiones, proindeque melius esse, ut simplicius quis incedat, nullumque dogma ad scientiarum quaestiones pertinens inquirat. Ita auctor de initiis haereseon. Num. 88. — Bei dem Namen Gnosimachen könnte man zunächst an strenge Bekämpfer des Gnosticismus denken, allein die Bezeichnung ist allgemeiner zu fassen, es sind im Sinne der genannten Schriftsteller Leute, die jede genauere begriffliche Bestimmung in der Religion verwarfen und sich blos an die Moral hielten, ganz einseitige Praktiker und dogmatische Indifferentisten. Daß es Menschen von solcher Denkart im christlichen Alterthum gegeben haben könne, besonders seit der Zeit, da die nachtheiligen Wirkungen des einseitigen und streitsüchtigen Dogmatisirens immer mehr hervortraten, ist in sich nicht im geringsten unwahrscheinlich; nur werden sie keine bestimmte Parthei gebildet haben, da ihr Princip und ihre Gesinnung nicht dazu geeignet war. Dieselbe Denkart wird auch den sogenannten Rhetorianern zugeschrieben. Dieß ist aber auch eine Parthei von zweifelhafter Existenz, zu der vielleicht nur eine gelegentliche und dunkle Aeußerung des Athanasius Veranlassung gegeben hat. Dieser Kirchenlehrer sagt de Incarnat. contr. Apollin. t. 1. p. 618. ed. Colon., nachdem er die Frage aufgeworfen, wie seine Gegner etwas behaupten könnten, was weder geschrieben stehe, noch gedacht werden dürfe — er sagt: *δώσετε γὰρ πᾶσιν αἱρετικοῖς κατὰ τὴν τοῦ ποτε λεγομένου Ῥητορίου ἔννοιαν ἀσεβεστάτην, οὗ καὶ τὴν ἀσέβειαν ἐξειπεῖν φοβερόν.* Hier schwankt offenbar die Auslegung des wichtigsten Wortes *δώσετε*, es kann heißen: ihr werdet allen Häretikern (etwas) zugeben, einräumen — oder auch: ihr werdet allen Häretikern (etwas) beitragen, was sie für ihre Irrlehren benutzen können; vielleicht auch: ihr werdet euch allen Häretikern ergeben, hingeben, nach der Sinnesart des Rhetorius; unbekannt bleibt uns die Person des *λεγόμενος Ῥητόριος*, und von einer Parthei desselben ist gar nicht die Rede. — Möglich, daß diese Stelle allein sogleich den Phi-

die es als eine unnütze Mühe betrachten, in den heil. Schriften nach einer höheren Einsicht zu suchen, besonders da Gott von dem Christen weiter nichts verlange,

---

laster veranlaßte, eine Parthei der Rhetorianer zu creiren, von denen er de Haeres. cap. 91. sagt: Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam, qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire et neminem errare ex eis, sed ambulare bene omnes illos, et male eos non credere sentiebat. Fabricius in seiner Ausgabe des Philaster S. 173 vermuthet, es sey unter dem Rhetorius der Rhetor Themistius verborgen, der in der 12. Rede an Valens und in der 5. an Jovian sage: die Gottheit sey so weit entfernt, an der Verschiedenheit der Meinungen über göttliche Dinge Mißfallen zu haben, daß sie sich vielmehr daran ergötze. Dieselbe Lehre trage auch Symmachus bei Prudentius II, 772. vor. Allein die Beziehung auf Themistius ist gekünstelt, und insofern Athanasius die letzte Quelle der Sache ist, chronologisch unhaltbar. Weiter werden mit Berufung auf Philaster die Rhetorianer erwähnt von Augustin de haeres. cap. 72. t. VIII. p. 17. und vom Verfasser des Prädestinatus haeres. 72. Augustin findet es unbegreiflich, daß Leute, wie die Rhetorianer von Philaster beschrieben werden, wirklich existirt haben sollten; er meint, allen Häretikern Wahrheit beilegen und Recht geben sey ita absurdum, ut incredibile videatur. Allerdings als bestimmte Parthei, gebildet durch einen Rhetorius, können die Rhetorianer möglicherweise blos durch Philaster aus der mißverstandenen Stelle des Athanasius in die Ketzergeschichte gebracht seyn, auch wird schwerlich je irgend jemand schlechthin die Behauptung aufgestellt haben, alle Häretiker hätten Recht und keiner irre; aber nicht unwahrscheinlich ist, daß schon im christlichen Alterthum der Gedanke ausgesprochen wurde und bei Einzelnen Beifall fand: es liege doch allen verschiedenen Häresieen, allen abweichenden religiösen und christlichen Denkarten irgend eine Wahrheit, ein menschliches Bedürfniß zum Grunde, nur dadurch seyen sie entstanden und insofern hätten sie auch alle ein gewisses Recht; es komme überhaupt in der Religion nicht sowohl auf die Begriffsbestimmung, das Trennende, als auf die That und Gesinnung, das Einigende, an. Dieß mag die gemeinsame Denkart der Leute gewesen seyn, die man unter der Bezeichnung Rhetorianer und Gnosimachen als besondere Parthei zusammenfaßte. Es können darunter wirkliche dogmatische Indifferentisten

als gute Werke, so daß es also viel besser sey, wenn jemand ein einfach frommes Leben führe, als neugierig forsche. — Die Thnetopsychiten a) (Cap. 40) sind Menschen, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen und behaupten, die Seele der Menschen, nicht besser als die der Thiere, vergehe mit dem Körper. — Die Christolyten b) (Cap. 41) haben ihren Namen davon, daß sie Christum gleichsam auflösen, seine menschliche Natur zerstören, indem sie die Meinung aufstellen, Christus habe nach der Auferstehung seinen beseelten Körper auf der Erde zurückgelassen, und sey blos der Gottheit nach gen Himmel gefahren. — Die Ethnophronen (Cap. 42) sind solche, die bei christlicher Rechtgläubigkeit heidnischen Aberglauben nähren und heidnische Gebräuche beobachten, z. B. Wahrsagerei, Sterndeuterei, Besprechungen, Beobachtungen gewisser Zeiten u. dergl. Ihnen wird eine höchst ausführliche

---

oder auch solche gewesen seyn, die über Lehrunterscheidungen nur milder dachten, als die meisten Zeitgenossen. Man vergl. über die Gnosimachen auch Neanders K. Gesch. B. II. Abtheil. 3. S. 1468—70.

a) Die Thnetopsychiten waren vermuthlich nicht so gefährlich, als der Name lautet. Sie leugneten wahrscheinlich nicht die Unsterblichkeit überhaupt, sondern behaupteten nur, indem sie den Menschen in dreifacher Beziehung als Geist, Seele und Körper auffaßten, im Sinne der ältesten griechischen Kirchenlehrer, daß die Psyche (was auch allein in ihrem Namen liegt) an und für sich sterblich sey. Vergl. Olshausen Antiquissimorum eccles. graecae patrum de immortalitate animae sententiae im königsberg. Osterprogr. v. 1827. u. meine Anzeige davon Stud. u. Krit. B. 1. Hft. 2. S. 425. Uebrigens werden diese Thnetopsychiten auch sonst erwähnt. Vergl. Du Cange Glossar. med. et inf. Graecit. t. I. p. 496.

b) Ueber die Christolyten s. ebenfalls Du Cange S. 1763, wo im Wesentlichen dasselbe über sie gesagt ist nach dem Auctor de init. haereseon. Num. 93. Joh. Damasc. de haeres. 90. 92. und dazu die Anmerkungen von Le Quien t. 1. p. 108.

und namentlich in die einzelnen Puncte heidnischer Denkart eingehende Bestreitung entgegen gesetzt. — Die Parermeneuten a) endlich (Cap. 43) sind falsche Schriftausleger, welche die biblischen Stellen nach einem vorgesetzten Zweck und um gewisse häretische Lehren zu bestätigen, verdrehen und nicht ohne Hartnäckigkeit für ihre Auslegungen streiten. Diese verschiedenen Denk- und Handlungsweisen constituirten natürlich großentheils keine besonderen religiösen Gemeinschaften; es waren blos hie und da zerstreute religiöse oder geistige Erscheinungen, die aber Nicetas, um die Ketzerreihe zu vergrößern, nach dem Vorgange des Johannes von Damascus b) als selbstständige Häresieen behandelte.

Das fünfte Buch in 70 Capiteln c) polemisirt vorzüglich gegen die arianischen Partheien. Hier sind nun fast durchgängig die älteren orthodoxen Lehrer benutzt und es findet sich äußerst wenig Neues. Nur bisweilen kommt eine geschichtliche Seltenheit vor, die aber keine besondere Bedeutung hat, z. B. eine Nachricht über die äußere Erscheinung des Arius u. dergl. d). Die folgenden Bücher bis zum neunten verbreiten sich in gleicher Weise über Macedonianer, Apollinaristen, Nestorianer und Eutychianer. Das zehnte und die folgenden Bücher bis zum vierzehnten behandeln die Verzweigungen des Monophysitismus mit Beziehung auf alles, was

a) Die Ethnophronen und Parermeneuten bedürfen keiner besonderen Erklärung. Von dem Fortwirken heidnischer Elemente unter den damaligen Griechen ist oben schon gesprochen. Beiderlei Arten von Menschen werden auch erwähnt von dem Auctor de init. haeres. Num. 94 u. 97. Du Cange Glossar. Graec. p. 351 u. 1120. Indeß geben die Artikel bei Du Cange nichts, was nicht bei Nicetas stünde.

b) Vergl. Ioh. Damasc. de haeres. Num. 87. 90. etc. Opp. ed. Le Quien. t. 1. p. 108 sqq.

c) Pag. 149—180.

d) Cap. 1. pag. 150 u. 151.

in Schriften und auf Synoden gegen diese Partheien ausgesprochen war. Dann folgen die Monotheleten, Bilderstürmer, Armenier, Paulicianer, Bogomilen und Muhammedaner oder Agarener, d. h. die von der Hagar Abstammenden. In dem Abschnitt gegen die Muhammedaner ist auch die Art und Weise vorgezeichnet, die damals beim Uebertritt vom Islam zum Christenthum beobachtet wurde. Die Abschwörungsformeln sind zum Theil merkwürdig, enthalten aber auch grobe Entstellungen des muhammedanischen Glaubens a). Im 21. und 22. Buche werden die Streitigkeiten mit den Lateinern über die bekannten Differenzpuncte, besonders über den Ausgang des heil. Geistes und das Brod im Abendmahl durchgearbeitet, und in den folgenden Büchern vom 23. an die theologischen Kämpfe, die seit dem elften Jahrhundert innerhalb der griechischen Kirche selbst vorgekommen waren. Aus diesen Büchern, wenn sie uns vorlägen, könnten wir wohl noch am meisten lernen.

Es ist nun wohl die damalige Zeit der griechischen Kirche in dogmatischer Beziehung hinlänglich geschildert, um zu dem Manne überzugehen, der die nächste Veranlassung zu dieser Abhandlung gegeben hat und den wir nun noch genauer betrachten werden.

---

a) Lateinisch ist dieses Stück des 20. Buches mitgetheilt in der Biblioth. Patr. max. t. XXV. p. 186—188. und anderwärts, siehe oben. Es wird hier z. B. als Bestandtheil des muhammedanischen Glaubens in der Lehre von der künftigen Seligkeit angegeben: Saracenorum tam masculorum quam foeminarum aetates eiusdem cum coelo magnitudinis, membra autem cubitorum quadraginta, cum citra satietatem coram Deo venerea exercebunt, quia Deus, ut ait ille, nullo pudore suffunditur.

3. Nicolaus von Methone.

Dieser Mann war Bischof in Methone a), dem heutigen Modon, welches in den Tagen der Befreiung Griechenlands wieder so berühmt geworden ist. Leider sind seine Lebensumstände für uns beinahe ganz in Dunkel gehüllt. Seine Blüthe fällt vermuthlich in die Mitte und in die andere Hälfte des zwölften Jahrhunderts; er nahm im J. 1166 an einer Synode Theil, auf welcher die Lehre der Deutschen über die Gottheit Christi für rechtgläubig erklärt wurde. Wir kennen ihn fast nur als Schriftsteller, und auch als solchen nur unvollständig, und etwas genauer erst in der neuesten Zeit b). Wie

a) Unter den verschiedenen Städten dieses Namens ist hier an Methone in Messenien zu denken. Das Bisthum dieser Stadt stand unter dem Metropoliten von Patras. In geographischer Beziehung ist über Methone besonders zu vergleichen unter den Aelteren Le Quien Oriens christian. tom. II. p. 179 und 180. und 228—232; und unter den Neueren Mannert Geogr. Th. VIII. p. 543. Mehreres Andere siehe bei Boemel in der Praefat. ad Nic. Refutat. pag. XII. Le Quien führt mit beigefügten Lebensnotizen die bekannten Bischöfe von Methone auf, und unter diesen als den dritten unsern Nicolaus, dem er als Blüthezeit die zweite Hälfte des 12. Jahrh. anweist, und Abhandlungen über das Abendmahl und den Ausgang des heil. Geistes gegen die Lateiner zuschreibt.

b) Nicolaus von Methone gehört zu den dunkleren Personen der griechischen Kirchengeschichte, über deren Leben und Schriften die ausgezeichnetsten kirchlichen Litterar-Historiker nicht einig sind. Wenn erst alles, was den Namen des Nicolaus trägt, gedruckt wäre, hätten wir festere Bestimmungspuncte. Gegenwärtig könnte nur der sicherer urtheilen, der alles in der Handschrift gelesen. Da mir dieß nicht vergönnt war (das meiste Handschriftliche befindet sich auf der bodlejanischen Bibliothek), so muß ich mich darauf beschränken, Fremdes zu berichten und meine eigene Meinung bescheiden anzudeuten. Es handeln aus-

es überhaupt in der damaligen Zeit lag, so scheint auch er eine besondere Neigung zur theologischen Polemik ge-

führlicher über Nicolaus Cave Histor. liter. tom. II. p. 159 u. 253. Oudinus Commentar. de scriptor. eccl. tom. II. p. 854—857. Le Quien Oriens christian. t. II. p. 230. s. oben. Fabricius Biblioth. graec. vol. X. p. 294. der ältern Ausg. u. vol. XI. p. 290. der Ausg. v. Harleß, und zuletzt Voemel in der Vorrede zur Refutatio p. XII. sqq. Cave nimmt, wiewohl etwas schwankend, zwei Nicolaos von Methone an und deutet selbst darauf hin, es könnten drei Männer dieses Namens gelebt haben. Wenigstens schließt er sich an die Behauptung des Leo Allatius de perpet. consensione eccles. or. et occid. Lib. II. cap. 10. §. 2. p. 627. an: plures fuisse, qui sub hoc nomine latent scriptores, wobei jedoch zu bemerken, daß auch Leo Allatius, der sich besonders auf einen Ausdruck des Nicephorus Philosophus (*προσῆτε τῷ σοφῷ διδασκάλῳ Νικολάῳ λάμψαντι νέῳ Μεθώνης*) beruft, seiner Sache nicht ganz gewiß ist. Den ältern Nicolaus, Bischof von Methone in Messenien, setzt Cave ins J. 1090 und schreibt ihm die Abhandlungen über das Abendmahl und über den Ausgang des heil. Geistes gegen die Abendländer zu; dem jüngeren Nicolaus, Bischof von Methone in Macedonien, weist er das J. 1196 an, und giebt ihm als Verfasser die Theologia de S. Trinitate und etwa auch die Refutatio gegen Proclus. Oudin zeigt sich entschlossener als Cave, und setzt die Blüthezeit des Nicolaus geradezu ins J. 1080—90 in die Periode des Theophylact, Erzbischof von Bulgarien, und des Nicetas, Metropolit von Heraklea, an welchen letzteren Nicolaus theologische Fragen stellte, die ihm Nicetas auflöste. Oudin stützt sich dabei (wie mir scheint, nicht mit vollkommener Evidenz, denn was bürgt dafür, daß der Nicolaus von Methone, welcher jene theologischen Fragen gestellt, identisch sey mit dem Schriftsteller dieses Namens?) auf Handschriften der bodlejanischen Bibliothek, namentlich den Codex Baroccianus 215, worin Num. 1. Nicolai Meth. Episc. Tractatus de Processione Spirit. S. und dann Num. 2. Nicetae Heracl. Archiepisc. Responsiones ad varias quaestiones Nicol. Methon. enthalten seyen. Außer drei Tractaten über den Ausgang des heil. Geistes leitet Oudin von Nicolaus von Meth. ab eine Abhandlung über das Abendmahl, welche auch gedruckt ist in dem Auctar. Bibliothecae vet. Patr. Ducaeanum tom. II. oder Bibliothecae veterum Patrum tom.

habt zu haben. Er verfaßte mehrere Controversschriften gegen die Lateiner, namentlich über den Primat des

---

sec. Graecolatinus. Paris. 1624. p. 272. und die Refutatio gegen Proclus, deren verschiedene Handschriften er angiebt, so weit sie ihm bekannt sind. Fabricius setzt den Nicolaus ins 12. Jahrhundert und schreibt ihm eine Abhandlung über das Abendmahl, über den Primat des Papstes, zwei über den Ausgang des heil. Geistes, die Widerlegung des Proclus und etwa auch noch einen zweiten kleinen Tractat über das Abendmahl zu. Voemel theilt die Worte des Fabricius mit, ohne etwas Eigenes aufzustellen. — Ich zweifle kaum, da der Name Nicolaus bei den späteren Griechen ein so gewöhnlicher ist (man sehe nur die vielen Nicolaos, die allein Fabricius in den bezeichneten Stellen der Bibliothek als Schriftsteller anführt), daß es mehrere Männer, die Nicolaus hießen, unter den Bischöfen von Methone wird gegeben haben. Aber dazu scheint mir bis jetzt kein zureichender Grund vorhanden, die Schriften, die den Namen des Nicolaus tragen, verschiedenen Verfassern zuzuschreiben; wenigstens sprechen die Gelehrten, die das Handschriftliche genauer kannten, nicht von einer entschiedenen Geistes- oder Stilverschiedenheit unter den einzelnen Schriften, und was ich selbst gelesen habe, die Widerlegung des Proclus, die theolog. Fragen und Antworten, und die kleine Abhandlung über Leib und Blut Christi im Abendmahl, welche in dem tomus secundus Graecolatinus Bibliothecae vet. Patr. Par. 1624. p. 272. steht — diese drei Schriften sind von der Art, daß sie mit aller Zuversicht einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden können. Es würde sich also nun fragen, in welche Zeit wir den Nicolaus von Methone, welcher der Verfasser der auf uns gekommenen, großentheils polemischen Schriften ist, zu setzen haben? Nach allen Angaben in die zweite Hälfte entweder des 11. oder des 12. Jahrhunderts. Ich meinerseits möchte nun für das letztere stimmen, da wir eine Notiz haben, daß ein Nicolaus von Methone auf einer 1166 gehaltenen Synode anwesend war, und da auch in dieser Periode die Polemik zwischen Morgenland und Abendland, die wir unsern Nicolaus fast in allen Schriften üben sehen, vorzüglich im Gange war. Die bezeichnete Synode war unter der Regierung Kaiser Manuel I., wie es scheint, zu Constantinopel versammelt und erkannte die Lehre der Deutschen de natura divina als orthodox an; unter den vielen ausgezeichneten Prälaten, die hier gegenwärtig wa-

Papstes, über den Ausgang des heil. Geistes und über das ungesäuerte Brod im Abendmahl. Die wichtigste unter den polemischen Schriften des Nicolaus aber ist die Widerlegung der Institutio theologica des Platonikers Proclus, welche, nebst einer kleineren bisher ungedruckten Schrift, im J. 1825 auf Anregung Creuzers durch Herrn Director Voemel in Frankfurt a. M. herausgegeben worden ist a). Wir glauben unsererseits

---

ren, findet sich auch die Unterschrift des Nicolaus von Methone, und diese Angabe ist um so zuverlässiger, da ein schön geschriebenes Exemplar der Synodalbeschlüsse mit den eigenhändigen Unterschriften der Bischöfe bis in die spätere Zeit vorhanden war, so daß Leo Allatius darüber ganz genaue Nachrichten geben konnte. Vergl. De Ecclesiae occident. et orientat. perpetua consensione Lib. II. cap. 12. §. 4. pag. 689 u. 690. Dieß scheint mir bis zur möglichen Entdeckung einer noch genaueren Spur der sicherste Haltpunct zu seyn. Uebrigens hat die Entscheidung immer nur ein untergeordnetes Interesse.

a) *Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ.*— Nicolai Methonensis Refutatio institutionis theologicae Procli Platonici. Primum edidit annotationemque subiecit I. Th. Voemel, Rector et Prof. Gymnas. Francof. Francofurti ad Moen. in officina Broenneriana. 1825. XVIII. u. 257 S. 8. Es ist der vierte Theil der Initia Philosophiae et Theologiae Platonicae herausgeg. von Creuzer. Hr. Dir. Voemel bediente sich für die Ausgabe dreier Handschriften von der leidner und einer Handschrift von der münchner Bibliothek, worüber er in der Vorrede ausführlich Nachricht giebt. Außer der größeren Schrift des Nicolaus von Methone gegen Proclus hat Hr. Direct. Voemel in zwei Programmen des frankfurter Gymnasiums von den J. 1825 u. 26 auch noch ein kleineres Anekdoton desselben Schriftstellers abdrucken lassen: Nicolai Meth. Anecdoti Pars I et II. Es sind theils philosophische Fragen und Antworten, die sich auf heidnische Einwendungen gegen christliche Dogmen beziehen, theils weitere Ausführungen der Lehren von Gott, von der Weltschöpfung und von Christo. Die Manier, dogmatische und philosophische Gegenstände in Frage und Antwort zu behandeln, findet sich auch bei den älteren grie-

den Dank für die auf den Abdruck dieser Anekdota verwendete mühevolle Sorgfalt nicht besser abtragen zu können, als wenn wir die bekannt gemachten Schriften für die Kirchen- und Dogmengeschichte nutzbarer zu machen suchen.

Die Schrift des Nicolaus von Methone gehört ohne Zweifel zu den vorzüglichsten Arbeiten jener Zeit, wenn gleich wir derselben nicht das Lob zuerkennen möchten, welches der von Voemel angeführte Jac. Gaffarelli in sehr starken Ausdrücken ihr spendet a). Es fehlt dem

---

chischen Kirchenlehrern. Ich besitze unter andern solche ungedruckte ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις von dem Vorbild des Nicolaus von Methone, von Gregorius von Nazianz, die ich mir aus einer palatinischen Handschrift abgeschrieben habe und gelegentlich bekannt machen werde. Der erste Theil des Anekdoton, von dem wir hier sprechen, behandelt die Lehre von Gott, besonders als Schöpfer, vom Logos, von der Trinität nach kirchlichen Bestimmungen. Am wichtigsten für die Dogmengeschichte ist die Erörterung über den Erlösungstod Christi S. 30—34. Der zweite Theil fährt in der Lehre von Christo fort, besonders von der geschichtlichen Seite, giebt Erörterungen über die Auferstehung Jesu zur Beseitigung von Zweifeln, geht dann auf die Vereinigung der beiden Naturen über, erläutert sehr ausführlich die kirchlich-technischen Ausdrücke S. 4 ff. und bestreitet monophysitische Partheien S. 11 ff. Zum Schluß folgt noch eine Auseinandersetzung über das höchste Gut und Uebel. S. 16—28. Wir werden auf das Wichtige in diesen Programmen bei der Charakteristik des Nicolaus die geeignete Rücksicht nehmen.

a) Er sagt von dem Buche: Nullum aurum illo pretiosius inveni — und nachdem er den wesentlichen Inhalt desselben angedeutet: Remque tam arduam argumentis tractat platonicis, quo fit, ut Platonicum secta fuisse illum facile credam, quod etiam facile percipitur ex totius libri contextu. Quae cum exornasset innumeris floribus atticis, altissimisque literaturae doctrinis, tandem feliciter explicit 190 (in den meisten Handschriften 198) capitibus etc. Voemel. Praefat. pag. XVI et XVII.

Nicolaus nicht an manchen geistvollen, scharfsinnigen und auch für seine Zeit wohl ausgedrückten Gedanken, aber es fehlt ihm an Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit. Er schließt sich fast überall an die Alten an. Die kirchliche Bestimmung ist ihm einzige Richtschnur und unverbesserlicher Ausdruck der Wahrheit, und er betrachtet die Kirchenlehre in allen Beziehungen als die wahre Mitte zwischen den falschen häretischen Gegensätzen a). Doch hat seine Philosophie bisweilen etwas Lebendigeres, als die seiner Zeitgenossen, und besonders ist an ihm zu rühmen, daß er sehr häufig, wenn gleich auf eine zu dogmatisirende und vielfach künstelnde Art, die Dogmen auf die Schrift zurückzuführen sucht und exegetisch verfährt b). Die Führer, die sich Nicolaus hauptsächlich gewählt hat, sind Gregorius von Nazianz und Dionysius der Areopagite; dieß leuchtet nicht blos aus seinen Grundsätzen hervor, sondern auch aus den vielfachen, immer durch die ehrenvollsten Prädicate eingeleiteten, Anführungen aus ihren Schriften. In der Lehre von Gott folgt er ganz ihrem Vorgang, theils in den Begriffen, theils auch im Ausdruck. In Vergleichung mit dem Areopagiten ist jedoch seine Klarheit, Einfachheit und Präcision sehr anzuerkennen. Im Ganzen ist der Ausdruck den behandelten Gegenständen angemessen; nur daß er trotz seiner eigenen Warnung vor Wiederholungen c), doch häufig in diesen Fehler verfällt.

---

a) So sagt er z. B. Anecdot. P. II. p. 14: *ἡ ἀλήθεια, τοῦτ' ἔστιν ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος, τὴν μεσότητα ἑαυτῆς πανταχοῦ διασώζουσα.* Und S. 15: *Ἆρ' οὖν, ὅπερ ἐλέγομεν, μέση μεμένηκεν ἀμφοτέρων καὶ ἀκίνητος ἡ ἀλήθεια.* Ein ähnlicher Ausspruch auf derselben Seite etwas weiter unten.

b) Z. B. Anecdot. P. I. S. 27—30. S. 14—23 u. a.

c) . . . *οὐ δεῖ πολλάκις παλιλλογεῖν.* Refutat. p. 34.

Veranlassung und Zweck seiner Schrift giebt Nicolaus gleich zu Anfang a) mit folgenden Worten an: „Zu verwundern ist es nicht, wenn Hellenen, welche die menschliche, durch Christum aufgehobene Weisheit suchen, wie Paulus, der göttliche Apostel, sagt, die wahre Weisheit, die unsrige nämlich, für Thorheit halten, und sich in ein breites Lachen über uns ergießen, die wir den Glauben an einen Gekreuzigten bekennen und ungelehrte Männer und Fischer als unsre Lehrer bezeichnen; denn sie sind sinnliche Menschen nach dem Ausdruck des Apostels und vernehmen nichts vom Geiste Gottes, ihr Sinn ist verdunkelt durch Irrthümer und so können sie das helle Licht der Wahrheit nicht schauen. Aber wundern möchte man sich wohl allerdings, wie selbst einige, die innerhalb dieser unserer Gemeinschaft sich befinden, die durch den Beruf in Christo reich geworden sind, die Gnade empfangen und die göttlichen Geheimnisse gekostet haben, nachdem sie nun auch an der profanen Bildung (τῆς ἔξω παιδείας) Theil genommen oder dieselbe vielleicht nur mit den Fingerspitzen berührt haben — wie diese das Fremde über das Unsrige setzen können, indem sie das Klare, Einfache und Ungeschmückte der christlichen Lehre als etwas Gemeines verschmähen, das Schimmernde, Räthselhafte und Geschmückte des Heidenthums dagegen als wahrhaft ehrwürdig und als ächte Weisheit vergöttern, und jenes treffende Wort nicht hören wollen: „„Das Klare ist wahre Weisheit, nicht das Unklare;"" daher begegnet es ihnen auch, daß sie vielfach Anstoß nehmen, von dem rechten Glauben abweichen und durch die Macht sophistischer Rede verführt in gotteslästerliche Irrlehren verfallen. Damit nun dieses nicht auch vielen meiner Zeitgenossen begegnen möchte, habe ich in Er-

a) Refutat. pag. 1 sqq.

wägung, wie mancher die Schrift des Lyciers Proclus, θεολογικὴ στοιχείωσις betitelt, besonderer Aufmerksamkeit werth achtet, es für ein Bedürfniß gehalten, die Widersprüche gegen den heiligen Glauben in jedem einzelnen Abschnitt dieses Buches mit einer Widerlegung sorgfältig anzuzeigen, und den listig hervorgebrachten und kunstvoll verhüllten, dadurch aber den meisten sich entziehenden Irrthum aufzudecken." Aus dieser Stelle ergiebt sich, daß damals gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in Griechenland die Schriften der heidnischen Platoniker von den Christen noch fleißig gelesen wurden und daß namentlich die theologische Vorschule des im J. 485 gestorbenen Proclus a) viele Verehrer fand, welche dadurch in ihren eigenthümlich christlichen Ueberzeugungen wankend gemacht werden konnten. Das frühere Verhältniß der platonischen Philosophie zum Christenthum ist bekannt; die innere Verwandtschaft von beiden bewirkte theils eine gewisse Wechselwirkung und Annäherung, theils auch einen um so feindseligeren Gegensatz. Die aristotelische Philosophie, welche früher schon mehrmals mit dem Christenthum verschmolzen worden und dem christlichen Platonismus entgegen getreten war, hatte in der griechischen Kirche zuletzt hauptsächlich an Johannes von Damascus einen warmen Verehrer gefunden, und trug unter den Abendländern, deren Geistesrichtung sie mehr

a) Ueber Proclus ist, außer Fabricius Bibl. gr. vol. VIII. p. 455. der älter. Ausg. u. vol. IX. p. 363. der harlessischen, ganz besonders Creuzer in den Prolegomenen zu zwei Bänden der Initia Philosophiae et Theologiae Platonicae. Francof. 1820—22. zu vergleichen, und zwar zur Pars prima, worin des Proclus Commentar zu Platons Alcibiades, und zur Pars tertia, worin dessen Institutio theologica abgedruckt ist. Dieses letztere speculativ wichtige Werk ist es, welches Nicolaus vom kirchlichen Standpunct bestreitet.

zusagte, im Verlauf des zwölften Jahrhunderts den Sieg über den Platonismus davon. Aber trotz dem, daß Johann von Damascus für die griechische Kirche normaler Dogmatiker wurde, wirkten hier die Lehren Plato's und besonders der neueren Platoniker immer noch mit überwiegender Kraft fort, und selbst unser Nicolaus, der einen dem Christenthum feindlichen Neuplatoniker bestreitet, zeigt sich doch zugleich in manchen Beziehungen als ein platonisirender Christ und entlehnt weit mehr aus der platonischen Philosophie, als aus irgend einer andern. Der Platonismus war häufig mit einer heidnischen Denkart verschwistert und konnte dieser zur Rechtfertigung und Stütze dienen, indem er ein glänzend idealisirtes Heidenthum dem unscheinbaren Christenthum gegenüber als etwas viel Höheres und Herrlicheres darstellte. Der Gefahr, die von diesen vereinigten geistigen Mächten dem Christenthum drohte, will Nicolaus begegnen, und er bestreitet daher eben sowohl den Platonismus, als den durch diese Philosophie unterstützten Ethnicismus. Seine Polemik ist nicht gerade immer vorzüglich. Sie besteht häufig nur darin, daß er den speculativen Behauptungen seines Gegners die Kirchenlehre positiv entgegenstellt, statt daß er in diese Behauptungen selbst hätte eingehen und wo möglich das innerlich Unhaltbare derselben hätte zeigen sollen. Indeß finden wir bisweilen auch eine tiefer in die Sache eindringende Polemik und feine Bemerkungen. Uns kann für den gegenwärtigen Zweck das, was Nicolaus, wenn auch scharfsinnig, gegen platonische Sätze einwendet, weniger interessiren, als seine positiven Lehren, in sofern sie uns einen griechischen Theologen des 12. Jahrhunderts vergegenwärtigen.

Nicolaus dringt auf die nothwendige Einheit des schöpferischen Grundprincips aller Dinge und bemerkt a),

a) Refutat. pag. 80.

daß eben aus der Annahme mehrerer Grundursachen die Vielgötterei [a] entsprungen sey, „denn wenn es viele schöpferische Principien giebt, so giebt es auch viele Götter; wir aber, die wir einen Gott verehren, bekennen auch nur eine Ursache aller Dinge, sowohl der einfachen, als der zusammengesetzten, welche alles hervorbringt nach ihrer vollkommenen und überschwänglichen Macht." Eine mehr dialektische Widerlegung des Polytheismus giebt Nicolaus [b] mit den Worten eines älteren Kirchenlehrers, des Märtyrers Eustratius, der den Heiden das Dilemma vorlegte: „Wenn die Gottheiten ungleich sind, so können ja die niedrigeren auf die höheren und so durch Verknüpfung mit einander, wie durch eine Kette, alle auf das Eine, von dem sie ausgegangen sind, zurückgeführt werden; wenn sie aber nicht verschieden und sich an Wesen und Macht vollkommen gleich sind, wozu soll man denn von Vielen sprechen und nicht vielmehr von Einem, wie wir denn auch nur eine überwesentliche und wesensgleiche Einheit bekennen."

Bekanntlich ist es eine von der frühesten Zeit an in der christlichen Gemeinschaft herrschende, durch die schroff polemische Stellung des Christenthums gegen das Heidenthum hervorgerufene Anschauungsweise, alle heidnischen Religionen, ohne Sichtung des ursprünglich Guten und der falschen Zuthat, als eine finstere Dämonenerfindung zu betrachten und in den Göttern der Heiden leibhaftige böse Geister zu sehen. Es ist interessant zu

---

a) Bisweilen bekämpft Nicolaus den Polytheismus auch durch Spott, z. B. S. 161. Mehrmals führt er den Ausspruch eines ungenannten Schriftstellers an: „Die Götter, welche Himmel und Erde nicht gemacht haben, mögen zu Grunde gehen!" S. 167. 179.

b) Refutat. pag. 123.

bemerken, wie Nicolaus diese Vorstellung auch philosophisch zu begründen versucht. Von dem Satze ausgehend, das absolut Eine und Gute seyen eins, sagt er a): „Die vielen Götter, in wiefern es viele sind, sind von dem Einen und unter sich selbst verschieden; in soweit sie aber verschieden sind, haben sie auch keinen Theil an der Einheit und ermangeln des Guten, sie sind also nicht vollkommen gut. In sofern sie aber nicht vollkommen gut sind, sind sie schlecht, wie wir wissen, daß die Dämonen aus guten Naturen durch freie Selbstbestimmung schlechte geworden sind; weshalb auch der Prophet b) sagt: die Götter der Heiden sind Dämonen." Nicolaus hat darin vollkommen recht, daß dem Göttlichen, wie es im Heidenthum aufgefaßt wurde, die wesentliche, die Offenbarungsreligion so hoch auszeichnende, Idee der Heiligkeit fehlt, und daß die unsittlichen Götter des Heidenthums häufig reizende Vorbilder der Sünde wurden; allein seine Beweisführung und jene Vorstellung der heidnischen Götter als wirklicher Dämonen schreibt denselben eine übersinnliche Realität zu, welche sie nach der reineren Lehre sowohl des alten als des neuen Testaments c) durchaus nicht haben.

Einige schöne Entwickelungen in Beziehung auf die Lehre von Gott, aber auch mehr in einer polemischen Weise gegen heidnische Philosophie, finden sich in dem kleineren Anekdoton des Nicolaus, welches Herr Dir. Boemel besonders herausgegeben hat d). Hier wird

---

a) Refutat. pag. 26. — b) Psalm 96, 5. — c) 1 Kor. VIII, 4.

d) Abgesehen von dem dogmatisch Bedeutenderen giebt Nicolaus bisweilen auch etwas, was historisches Interesse hat. So ist z. B. in dem kleineren Anekdoton Pars II. S. 11—15. eine ausführliche Nachricht über die Monophysiten Severus und Julian von Halicarnaß, deren Lehren und Partheien enthalten, welche von den Kirchenhistorikern sehr berücksichtigt zu werden verdient.

gleich von Anfang die Frage aufgeworfen: „Ob es unmöglich sey, daß Gott seyn könne, ohne etwas zu schaffen? Und wie Gott seyn könne, wenn die Welt ungeschaffen sey, wie es Einigen dünke?" Zunächst wird darauf eine Antwort von dem Standpunct heidnischer Philosophie gegeben, worin besonders das Ewige und Zeitlose der göttlichen Thätigkeit hervorgehoben und unter andern gesagt ist: „Gott hat weder geschaffen, noch wird er schaffen in der Zeit, da er nichts Fließendes (Veränderliches) hat, sondern ewig dasselbe wirkt durch seine vollkommene und unwandelbare Macht und Wirkungskraft." Da nun aber in dieser philosophischen Erwiederung ausschließlich die Nothwendigkeit eines ewigen göttlichen Wirkens hervorgehoben ist ohne Anerkennung der eben so wesentlichen göttlichen Freiheit, so daß die göttliche Thätigkeit gleichsam als eine Naturnothwendigkeit erscheint; so fügt Nicolaus noch eine Berichtigung vom christlichen Standpuncte aus hinzu, worin er unter andern S. 10 sagt: „Die Macht Gottes ist allerdings unwandelbar, sie bedient sich aber ihrer Wirkungen, so weit sie will. Nicht vermöge einer Veränderung der Macht hat das Wirken Gottes einen Anfang oder ein Ende, wie die obige Antwort besagt, sondern vermöge des Hervortretens und Zurückziehens. Denn wenn bei zurückgezogener Wirkungskraft Gott sich der ruhenden Macht nicht mehr bedienen könnte, so wäre dieß eine Vernichtung derselben; wenn er aber stets, sobald er will, dieselbe Wirkungskraft kann hervortreten lassen, so wird die Wirkungskraft Gottes nicht zerstört, wenn sie sich zurückzieht, denn etwas anderes ist Vernichtung, etwas anderes Zurückziehen."

Die andere Frage, die sich Nicolaus S. 10 aufwirft, ist die: „Ob Gott durch sein bloßes Seyn und nicht durch sein Wollen schafft, ebenso wie z. B. das Feuer durch sein bloßes Daseyn wärmt?" Auch hier wird zu-

erst eine ἀπόκρισις ἑλληνικὴ πρὸς Χριστιανούς, und dann ein ἔλεγχος τῆς ἀποκρίσεως οὐκ ὀρθῶς γεγενημένης gegeben. In der ersten wird geltend gemacht, daß bei Gott nicht wie bei uns Seyn und Wollen verschieden, sondern vollkommen identisch seyen, „denn was Gott ist, das will er auch, und was er will, das ist er auch, und es ist durchaus keine Trennung in Gott, weil er den Grund des Seyns in sich selbst hat. Aber man muß auch nicht glauben, daß Gott durch das bloße Seyn schaffe, wie das Feuer wärmt; denn wenn es auch dem Feuer wesentlich ist zu wärmen, so hat es doch die Wärme zugleich als eine ihm zugekommene (als etwas ihm Mitgetheiltes), Gott aber hat nichts auf diese Weise." In der Berichtigung wird dann auch wieder das wichtige Moment der göttlichen Freiheit im Schaffen hervorgehoben, indem es unter andern S. 12 heißt: „Wenn das Schaffen eine Sache der göttlichen Macht ist, so ist die Bestimmung über das Wieviel, welcher Art und Wann des Schaffens eine Sache des göttlichen Willens; es ist offenbar, daß wie das Schaffen an und für sich von dem solcherlei, so viel und zu einer bestimmten Zeit Schaffen verschieden ist, eben so ist auch das Seyn von dem Wollen verschieden."

Die positiven Behauptungen, welche Nicolaus über das Wesen und die Eigenschaften Gottes aufstellt, zeigen hinlänglich, daß er einer Zeit angehörte, wo in der griechischen Kirche an die Stelle des originellen Lebens überlieferte Satzungen und festbestimmte Formeln getreten waren. Doch ist es nicht uninteressant zu sehen, auf welche theologische Behauptungen damals das höchste Gewicht gelegt wurde, und welche unter den älteren Auffassungsweisen vorherrschte. Wir finden, was wohl einmal einer genaueren Entwickelung werth wäre, im christlichen Alterthum eine dreifache Be-

handlungsart der Lehre von Gott, eine rein verständige, welche eine erschöpfende Erkenntniß des göttlichen Wesens in Begriffsbestimmungen behauptet, eine rein mystische, welche eine eigentliche Erkenntniß Gottes überhaupt läugnet, und das Göttliche als etwas Ueberschwängliches und Bestimmungsloses, als das prädicatlose Absolute betrachtet, und eine über beide sich erhebende vernünftige, welche eine wahre und wesentliche Erkenntniß Gottes aus der Offenbarung und Vernunft annimmt, aber dabei der Schranken endlichen Denkens, des Bildlichen, Symbolischen und Inadäquaten in der Erkenntnißweise des Menschen sich bewußt bleibt. Die erstere Auffassungsart repräsentirt Eunomius, die zweite Dionysius Areopagita, die dritte Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustin und die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer ihrer Zeit. Besonders findet sich bei Augustin von diesem Standpunct aus sehr viel Ausgezeichnetes und Tiefsinniges über das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Betrachten wir unsern Nicolaus in Beziehung auf diese dreifache Behandlungsweise, so ist ihm die erstere ganz und gar fremd, dagegen schwankt er zwischen der zweiten und dritten, indem er sich zwar vorzugsweise an den mystischen Dionysius Areopagita und dessen überschwängliche Sprache anschließt, dabei aber auch manches aus dem gemäßigteren, klareren Gregorius von Nazianz entlehnt. Es sind nämlich besonders folgende Sätze, die er in der Lehre von Gott geltend macht: 1) die Gottheit ist für uns ihrem eigentlichen Wesen nach nicht erkennbar; kein geschaffener Geist, stehe er auch Gott noch so nahe, kann das Wesen desselben in Gedanken umfassen oder in Worten ausdrücken a); das Heilige hätte keine Vorzüge

a) Statt vieler Stellen nur eine; Nicolaus sagt Refutat. p. 26: „Die übergöttliche Einheit und Dreiheit, von der wir, wenn

vor uns, wenn es vollkommen zugänglich wäre, aber es entzieht sich nicht blos uns, sondern auch den himmlischen Geistern a). 2) Wir erkennen Gott nur, so weit er sich in der Welt offenbart; aber bei dem Schluß von der Schöpfung auf das Wesen des Schöpfers dürfen wir nie den unendlichen Abstand zwischen Gott und allem Geschaffenen vergessen. Die Schöpfung ist nur Bild der Gottheit; sie giebt daher auch nur eine bildliche Erkenntniß von Gott, nicht wie er an und für sich ist. Unsere Gotteserkenntniß ist also symbolisch; sie erfaßt die Gottheit nur als Erscheinendes (Phänomenon), nicht als an sich Seyendes (Noumenon), und ist darum auch nicht vollkommen adäquat. „Licht, Geist, Leben, Weisheit, Macht, Schönheit und was sonst gotteswürdig seyn mag, sagt Nicolaus b), nennen wir das Göttliche, nicht in unmittelbarer Beziehung auf das göttliche Wesen selbst, sondern in Beziehung auf das, was von demselben hervorgebracht ist, indem wir ein Bild mit dem andern auf eine Gott angemessene Weise verbinden zu einer Wahrheitsgestalt (εἰς ἕν τι τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα), und auf diese Art bezeichnen wir das Göttliche vermittelst geschaffener Dinge, indem wir dasselbe nur, wie geschrieben steht, von hinten sehen (ἐκ τῶν ὄπισθεν αὐτὸ θεωροῦντες), und wohl wissen, daß wir es seinem Wesen nach, wie es ist, nicht kennen c)." 3) Indeß müssen wir doch unsere Bezeichnungen des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften aus dem Kreise

---

wir sie auch so nennen, doch gestehen, daß wir nicht wissen, wie sie ihrem Wesen nach ist. Denn weder ein Wort, noch ein Name, noch ein Begriff enthüllt die in ihrer Unzugänglichkeit festgegründeten Geheimnisse des göttlichen Wesens."

a) Refutat. pag. 6.

b) Refut. p. 24.

c) Man vergleiche hierzu auch Nicolaus pag. 22.

des menschlichen Denkens und der sichtbaren Schöpfung entlehnen; damit man nun nicht glaube, Gott sey das, was wir von ihm prädiciren, in derselben Weise, wie es diese Ausdrücke bei geschaffenen Dingen aussagen, so sind alle Bezeichnungen des göttlichen Wesens in überschwänglichem, über alles menschliche Denken und wirkliche Seyn erhabenem Grade (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) zu verstehen, und allen Adjectiven, welche göttliche Eigenschaften ausdrücken, ist die Präposition ὑπέρ vorzusetzen. „Darum fügen wir auch, sagt Nicolaus a), jeder Bezeichnung des Göttlichen die Präposition bei, welche das Ueberschwängliche bezeichnet." Und in einer andern Stelle b): „Indem wir das Eine Anfang nennen, thun wir es nicht in dem Sinn, als ob wir es mit dem, was nach dem Anfang ist, zusammen stellen wollten; deßhalb sagen wir auch nicht schlechthin Anfang, sondern überanfänglicher Anfang, und nicht schlechthin das Eine, sondern das Ueber-alles-Eine, und nicht das Erste und Allererste, sondern das Ueber-Erste, und auch nicht das Große oder Größte, sondern das Uebergroße." Auf diese Weise bildet Nicolaus eine Menge von Compositionen mit ὑπέρ, um die absolute Erhabenheit des göttlichen Wesens über alles Geschaffene und über alles Denken geschaffener Wesen zu bezeichnen; er nennt Gott das ὑπερέν (Uebereins), ja er gebraucht c) sogar den Ausdruck ἡ ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριάς, womit er ohne Zweifel sagen will, daß Gott an und für sich nicht das sey, was man sich gewöhnlich bei dem Worte θεός zu denken pflege, sondern etwas darüber noch unendlich Erhabenes. Deutlich drückt sich Nicolaus aus d), wenn er sagt: „Das Göttliche ist gut,

a) Refut. p. 24. — b) Pag. 21. — c) Refut. p. 26.
d) Refut. p. 25.

nicht wie etwas Gutes unter den geschaffenen Dingen; darum heißt es auch nicht schlechthin gut, sondern übergut und die Quelle des Guten a)." 4) Eben deßhalb, weil keine Denkform eines geschaffenen Wesens und kein aus dem Kreis der Schöpfung entlehnter bildlicher Ausdruck hinreicht, um das unendlich erhabene Göttliche zu umfassen, haben auch die negativen Bestimmungen über das Wesen der Gottheit mehr Wahrheit, als die positiven, in sofern sie zu verhindern suchen, daß Gott in irgend einer Beziehung dem Geschaffenen gleichgestellt werde. Auch bei diesem Satze schließt sich Nicolaus an die meisten älteren griechischen Kirchenlehrer und insbesondere an seine beiden Hauptvorgänger Gregorius von Nazianz und Dionysius Areopagita an b). 5) Die Hauptbestimmung, welche Nicolaus in positiver Beziehung über Gott giebt, ist diese: er ist das absolute Seyn, das allein selbstständige Wesen, durch das alles, was ist, sein Daseyn hat. Alle andere Dinge haben ein bedingtes und abgeleitetes Seyn, Gott aber hat ein unbedingtes und ursprüngliches; daher ist auch das Seyn Gottes von der Existenz alles Geschaffenen wesentlich verschieden, und darum wird Gott auch ausschließlich

---

a) Wenn sich Nicolaus bei dieser Hypergradation der göttlichen Eigenschaften S. 21 auch auf Gregorius von Nazianz beruft, so thut er es in sofern mit Recht, als Gregorius gleichfalls behauptet, daß das Göttliche über jede aus der Analogie geschaffener Dinge hergenommene Bezeichnung erhaben sey; in sofern aber auch mit Unrecht, als sich Gregorius jene spielenden und abentheuerlichen Wortbildungen mit ὑπέρ nicht erlaubt. Richtiger ist diese Sitte, die Erhabenheit des Göttlichen durch lauter Ueberschwänglichkeiten auszudrücken, von Dionysius dem Areopagiten abzuleiten, der ja dem Nicolaus in so vielem Vorgänger ist.

b) Auf den letzteren beruft er sich auch namentlich. Refut. p. 25: *Καὶ τὰς ἀποφάσεις μᾶλλον ἢ τὰς καταφάσεις ἀληθεύειν ἐπὶ τούτου, φησὶν ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος.*

der Seyende (ὁ ὤν), das heißt der absolut Seyende genannt, der über alles Selbstgenugsame (ὑπεραυτάρκης) a), die Selbstvollkommenheit und die Ursache aller Vollkommenheit b); und in dieser Beziehung sagt auch Nicolaus c): „Es ist einer und derselbe Gott, der als vorherseyendes und über das Seyn (d. h. über die Art der Existenz geschaffener Dinge) erhabenes Wesen alles Seyende hervorbringt, als über das Leben (im gewöhnlichen Sinn) erhabenes Leben alles Lebendige belebt, indem er neidlos allen aus seiner überströmenden Güte mittheilt, dem, was ist, das Daseyn, dem, was lebt, das Leben, dem, was denkt, das Denken." So ist also die Gottheit das Unbedingte, alles Bedingende, das alles Daseyn in sich befassende absolut Seyende, die alles Vollkommene hervorbringende Selbstvollkommenheit, die alles verbindende Einheit und das Urgute d).

Alle die verschiedenen Bestimmungen, die Nicolaus über die Gottheit giebt, finden sich besonders in folgender Stelle zusammengedrängt e), die wir daher vollständig übersetzen: „Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was existirt; es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwänglich und ausnahmsweise (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) auszudrücken, wie es auch dem großen Dionysius gut dünkt, z. B. überleuchtend, überweise, überwesentlich, und eben so auch übergut; darum enthalten auch nach der Ueberzeugung des nämlichen Heiligen die negativen Bestimmungen über das Göttliche mehr Wahrheit, als die positiven. So möchte also vorerst nach dem angegebenen Begriff besonders das gut genannt werden, was zu-

a) Refut. p. 20. — b) Refut. p. 174. — c) Refut. p. 176.
d) Refut. p. 171. — e) Refut. p. 17.

nächst an jenem Ueberguten und Selbstguten Antheil hat, nach welchem alles verlangt und an welchem alles Theil nimmt, das eine (die höchsten seligen Geister) in der obersten Ordnung, anderes in der zweiten, und so fort. Es selbst aber (das Göttliche) ist überseyend und selbstseyend (ὑπερὸν καὶ αὐτοόν), wie Gott zu Mose spricht: ich bin der Seyende a). So ist also das Seyende nicht von dem Guten verschieden oder demselben entfremdet oder Theil daran nehmend, sondern das Seyende selbst ist das Selbstseyende und Gute b). Darum, wie alles nach dem Guten verlangt, so verlangt auch alles nach dem Seyn. Aber wir sagen nicht, daß das Gute identisch sey mit irgend einem der seyenden (in der wirklichen Welt existirenden) Dinge, sondern mit dem rein und absolut (ἀπολύτως) Seyenden, mit dem, wornach alles verlangt, von dem auch Gregor der Theologe sagt: er faßt in sich zusammen alles Seyn, wie ein unermeßliches und gränzenloses Meer des Seyns c). Indem wir nun Gott auf diese Weise das Seyende und das Gute nennen, verstehen wir deßhalb noch nicht sein Wesen, denn dieses ist unaussprechlich und unerkennbar; deßwegen sagen wir dieß alles auch nicht so schlechthin von ihm aus, sondern im Uebermaaß, nämlich überwesentlich, übergut, und so fort."

Durch das Bestreben, die Gottesidee von allem Anthropomorphischen zu entkleiden und von ihr jede Analogie mit Geschaffenem auszuschließen, wird diese Idee allerdings gereinigt, allein dieser Reinigungsproceß kann bis zu einem Puncte fortgeführt werden, wo dem Gedanken gleichsam das Leben ausgeht und nur ein abge-

---

a) Exod. III, 14.

b) . . . ἀλλ' αὐτὸ ὂν (τὸ) αὐτοόν τε καὶ ἀγαθόν.

c) Gregor. Naz. Orat. XXX, 18. p. 553. Bened.

zogener Begriff übrig bleibt. Ohne lebendigen Gott giebt es aber keine Religion, am wenigsten eine christliche a). Es könnte nach dem bisherigen scheinen, als ob auch Nicolaus sich ganz in leblose Abstractionen verlöre; allein es finden sich bei ihm doch auch Stellen, welche zeigen, daß er, wenn gleich auf unvollkommene

a) Nicht selten ist auch bei christlichen Theologen das an und für sich nothwendige und vortreffliche, Rectificiren des Denkens über Gott falsch angewendet und so übertrieben worden, daß ihnen zuletzt nichts übrig blieb, als einige allgemeine, abstracte Begriffe von Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unbedingtseyn u. dgl., der Gott aber, welcher lebendige, schöpferische, allburchdringende Liebe ist, dessen das Herz bedarf, und der in dem reinen Herzen sich kund giebt, ihren Blicken entschwand. Sie hatten einen scharf begränzten Begriffsgott, aber der lebendige Gott, der immer über den Begriff erhaben bleibt, war ihnen wie ein Nebelgebilde zerstoben. Den Unterschied zwischen einem bloßen Begriffsgott und dem lebendigen Gott des Christenthums findet man sehr schön ausgesprochen von einem Mann, der französische Feinsinnigkeit mit deutschem Tiefsinn auf eigenthümliche Weise vereinigt, von Pascal. Er sagt Pensées II, 15. 2: „La Divinité des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur de vérités geometriques et de l'ordre des éléments; c'est le part des païens. Elle ne consiste pas simplement en un Dieu, qui exerce sa Providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent; c'est le partage des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu, des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation: c'est un Dieu, qui remplit l'âme et le coeur qu'il possède: c'est un Dieu qui leur fait sentir interieurement leur misère et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rends incapables d'autre fin que de lui-même. — Le Dieu des Chrétiens est un Dieu, qui fait sentir à l'âme, qu'il est son unique bien; que tout son repos est en lui, et qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer; et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles, qui la retiennent et l'empêchent de l'aimer de toutes ses forces.

Weise, Gott als selbstbewußtes Wesen und die innere Geisteslebendigkeit Gottes anerkennt. Er lehrt, daß die Gottheit, obwohl unbegränzt in Beziehung auf die durch sie bedingte Welt, doch an und für sich nicht ohne Schranke seyn könne, weil sie Selbstbewußtseyn habe, was immer eine Begränzung voraussetze. „Gott ist unbegränzt, sagt Nicolaus a), nicht in Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf alles andere; denn er weiß sich selbst (ist sich seiner selbst bewußt) und der Sohn ist die Begränzung des Vaters, der heilige Geist die Begränzung des Sohnes b), und indem er schlechthin sich selbst weiß und begränzt, oder durch die Erkenntniß umfaßt, weiß Gott alles." Nicolaus will sagen: Bewußtseyn ist eine Schranke; da Gott Selbstbewußtseyn hat, so hat er auch eine Schranke; diese Schranke ist in Beziehung auf den Vater der Sohn, in Beziehung auf den Sohn der heilige Geist. Der Sohn ist das Selbstbewußtseyn des Vaters, der heilige Geist des Sohnes; im Sohn schaut sich der Vater an (und wird durch Beschränkung auch für andere erkennbar), im Geiste der Sohn. Aber indem Gott auf diese Weise durch Selbsterkenntniß sich selbst umfaßt, das heißt begränzt, ist zugleich seine Erkenntniß aller andern Dinge, deren Daseyn in ihm gegründet ist, unbegränzt und schrankenlos. Das Selbstbewußtseyn Gottes ist in Beziehung auf die Welt Allwissenheit.

Nicolaus betrachtet das Verhältniß Gottes zur Welt als ein unmittelbares, in sofern Gott das allgegenwärtig wirksame Princip alles Daseyns und Lebens ist. Wenn er in der Welt wirkt, so geschieht es nicht durch Mittelursachen. „Die ursprüngliche Einheit ist allen Dingen gegenwärtig, unvermischt, rein, unbe-

a) Refut. pag. 117.

b) . . . τοῦ πατρὸς ὅρος ὁ υἱὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα.

schränkt; — — sie bringt alles hervor vermöge ihrer neidlosen Güte, und bedarf auch keiner Vermittlung, wodurch sie mit dem (am Guten) Theilnehmenden verbunden würde, wie eine unphilosophische Philosophie lehrt, indem sie selbst das Princip von allem ist, in sofern sie vor allem und der Grund und die Vermittlung von allem ist, alles in sich begründet und zusammenhält, alles begränzt und beschränkt a)." Damit hängen die Sätze zusammen: in Gott ist alles der Ursache nach, und in allem ist Gott durch Theilnahme b). Und: das Denken Gottes ist schöpferisch, Gedanken und That sind bei ihm identisch c).

Wie wir es bei vielen älteren Lehrern finden, daß sie trotz der behaupteten Unerforschlichkeit Gottes dennoch die tiefsten Geheimnisse der Trinitätslehre mit zweifelloser Gewißheit vortragen, so zeigt sich dieselbe Inconsequenz auch bei Nicolaus. In demselben Satze bezeichnet er die Natur Gottes als unaussprechlich und unerkennbar, auch den höchsten Geistern unbegreiflich und unzugänglich, und giebt zugleich die genauesten apodiktischen Bestimmungen über das Verhältniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Personen d). Er schließt sich in der Darstellung dieser Lehre ganz an die überlieferten kirchlichen Bestimmungen an, ohne eine eigenthümliche Erklärung derselben zu versuchen. Wir heben also nur weniges hervor. Die kirchliche Trinitätslehre hatte sich durch polemische Antithese gebildet, und sollte in der Gottheitslehre eben sowohl den charakteristischen Unterschied des Christenthums vom Heidenthum und Judenthum, als der orthodoxen Kirche von verschiedenen Häresieen bezeichnen. Die Entwickelung derselben fällt daher auch vorzugsweise in die Zeit, wo das Christenthum äußer-

a) Refut. p. 109. — b) Refut. p. 128. — c) Refut. p. 192.
d) z. B. Refut. p. 23 und 24.

lich über das Heidenthum und Judenthum siegte und die orthodoxe Kirche im Kampf mit vielfachen Häresieen sich befestigte. Die Trinitätslehre war die dogmatische Feststellung der Kirche nach allen Richtungen. Aber auch nachdem dieser Kampf vorüber und der Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum durch den Sieg des Christenthums aus dem kirchlichen Leben verschwunden war, hielten die Kirchenlehrer jene antithetische Auffassung der Trinitätslehre fest, weil es einmal die ursprüngliche war. Dieß finden wir auch im zwölften Jahrhundert noch bei Nicolaus, wenn er sagt a): „Wir nennen das Eine vorzugsweise das Ursächliche, nämlich den einen dreipersönlichen Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist; indem die Gottheit weder über diese hinausschreitet, damit nicht nach dem heidnischen Geschwätz ein Volk von Göttern eingeführt werde; noch innerhalb derselben beschränkt sey, damit nicht die Gottheit einer Armuth angeklagt werden könne, wie bei den Hebräern, als ob sie ohne Zeugung und Bewegung wäre. Und obwohl wir Drei bekennen, so glauben wir nichts desto weniger, daß sie Eins seyen, indem wir sie nicht vermischen, wie Sabellius, und nicht so verschmelzen, daß die Dreiheit aufgehoben werde; und wenn wir wieder das Eine bekennen, so verehren wir nichts desto weniger auch die Drei, indem wir nicht in ungleiche und dem Wesen nach verschiedene sie trennen, wie der Gottheitsbestreiter Arius."

Den Widerspruch, daß eine Einheit zugleich Dreiheit seyn solle, löst sich Nicolaus dadurch, daß er auch hier die Analogie mit geschaffenen Dingen entfernt. Einheit und Dreiheit will er nicht in dem Sinn verstanden wissen, in welchem sie der mathematische Verstand gebraucht, als Zahlbestimmung, weil Gott, als der Ur-

a) Refut. p. 23.

heber alles deſſen, was nach Zahlen meßbar iſt, nicht ſelbſt wieder den Zahlbeſtimmungen unterworfen ſeyn kann, weßwegen auch die Zahleinheit Gottes im Sinne der Hebräer verworfen wird, — ſondern die Einheit Gottes iſt ihm nur Einheit des Weſens, und die Dreiheit Dreiheit der Perſonen, in der Verbindung ſolcher Einheit und Dreiheit glaubt er aber nichts Widerſprechendes zu finden. Er ſagt a): „Wir bekennen die Gottheit als Dreiheit und als Einheit oder als das Eine, und damit, daß ſie Dreiheit iſt, ſoll nicht geläugnet werden, daß ſie Eins ſey, noch damit, daß ſie Eins iſt, geläugnet werden, daß ſie Dreiheit ſey, ſondern durch Eines ſoll vielmehr das Andere feſter begründet werden. Sie iſt Dreiheit, aber nicht nach der Zahl gemeſſen, ſondern die Erzeugerin jeder (wirklichen, nach Zahlen meßbaren) Dreiheit, aber eben darum nicht ſelbſt der Zahl unterworfen, ſo daß ſie eine Vielheit genannt werden könnte, ſondern die eine und einzige Dreiheit. . . . Wieder iſt ſie das Eine, aber nicht ohne Erzeugung und ohne alle innere Bewegung, ſondern die Urſache aller Erzeugung und Bewegung. Darum ſagt auch Gregor der Theologe: die Einheit, urſprünglich zur Zweiheit aus einander gehend, bleibt ſtehen in der Dreiheit b)."

Die Einheit des Göttlichen bei der Annahme einer wahren Dreiheit in Gott, ſucht Nicolaus beſonders noch durch folgende Bemerkungen zu retten: a) Wenn Vater, Sohn und Geiſt auch verſchieden ſind, ſo kommt ihnen doch nicht ein weſentlich verſchiedenes Seyn, ſondern jedem nur eine andere Art des Seyns zu: „Wir bekennen nicht drei Götter und überhaupt nicht drei ſchlecht-

a) Refut. p. 6.

b) . . . μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Greg. Orat. XXIX, 2. p. 523. Eine Stelle, welche von Nicolaus ſehr häufig angewendet wird.

hin, welche ursprünglich wären, in sofern sie sind (nicht drei Principien); denn nicht durch das Seyn unterscheiden sich Vater, Sohn und Geist, sondern durch die Art des Seyns (τῷ πῶς εἶναι), in wiefern nämlich der eine auf ungezeugte, der andere auf gezeugte, der dritte auf ausgehende Weise ist. Die Drei sind aber ein Gott a)." b) Obwohl drei Personen in der Gottheit sind, so haben sie doch nur ein Princip, einen höchsten Urgrund, den Vater, aus welchem Sohn und Geist hervorgegangen und durch welchen sie stets zu absoluter Einheit verbunden sind. „Wir verehren, sagt Nicolaus b), als die schöpferische Ursache aller Dinge den Gott, der seinem überwesentlichen Wesen nach einer ist, aber doch in drei Personen besteht, Vater, Sohn und Geist. Von diesen Dreien preisen wir den Vater als das Ursächliche (ὡς αἴτιον) c), von dem Sohne und Geist aber bekennen wir, daß sie aus dem Vater als Verursachte (ὡς αἰτιατά) hervorgegangen seyen, nicht nach Weise der Erschaffung und Hervorbringung, sondern auf eine übernatürliche, überwesentliche Art, als wesensgleich, der eine durch Erzeugung, der andere durch Ausgehen; ohne Vermischung vereint mit dem Vater und unter sich, und ohne Trennung unterschieden. So verehren wir auf eine sichere Weise das Eine und die Drei, und vermeiden die Vielgötterei." Indem Nicolaus den Vater als die Grundursache des Sohnes und Geistes darstellt, sucht er doch die Vorstellung sorgfältig zu vermeiden, als ob Sohn und Geist vom Vater geschaffen wären, wodurch die Homousie der Personen aufgehoben würde: „Wenn der Vater, sagt er daher d), das persönlich Ursächliche (ὑποστατικὸν αἴτιον) des Sohnes und

a) Refut. p. 42. — b) Refut. p. 67.
c) Refut. p. 128 heißt es: ὁ πατὴρ αἴτιος τοῖν δυοῖν.
d) Refut. p. 34.

des Geistes ist, so ist er darum nicht die schöpferische oder bildende Ursache, sondern von jenem (dem Sohne) die erzeugende (γεννητικόν), von diesem (dem heiligen Geist) die hervorführende oder hervorbringende (προακτικὸν εἴτουν προβλητικόν), als Vater und Hervorbringer (προβολεύς)" a). Obwohl Nicolaus eine Schrift gegen die Lateiner geschrieben haben soll, in welcher ohne Zweifel die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes einen bedeutenden Raum einnahm, so sehen wir ihn doch diesen Punct in der vorliegenden Schrift nur einmal b) vorübergehend berühren, ohne daß er dabei etwas Bemerkenswerthes mittheilte.

Auch in der Lehre von der Person Christi folgt Nicolaus ganz dem symbolischen Lehrbegriff, wie er sich im Verlauf der nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten ausgebildet hatte, und durch die Synoden zu Ephesus und Chalcedon befestigt war; also zwei Naturen, eine vollkommen göttliche und eine vollkommen menschliche, unverändert, unvermischt und untrennbar zu einer Person verbunden. Diese Sätze werden von ihm mehrmahls c) weiter entwickelt; wir begnügen uns hier, eine Stelle d) anzuführen, die besonders am Schluß einige merkwürdige Aeußerungen über die Untrennbarkeit des Göttlichen vom Menschlichen in Christo enthält: „Zu allem, was von ihm geschaffen ist, wendet sich Gott fürsorgend, vermittelst der Engel, besonders aber wendet er sich zu uns unmittelbar durch eine der göttlichen Hypostasen oder seinen eingebornen Sohn,

---

a) Dieser Ausdruck bezeichnet auch anderwärts bei Nicolaus das Verhältniß des Vaters und Geistes: ὁ πατὴρ, sagt er S. 45, ἓν πνεῦμα προβάλλει.

b) Refut. p. 41.

c) z. B. Refut. p. 31. 32. 56.

d) Refut. p. 211.

unsern Herrn Jesus Christus, welcher nach dem Wohlgefallen des Vaters und unter Mitwirkung des heiligen Geistes blieb, was er war, ein vollkommner Gott, ungetrennt von Vater und Geist, und ein vollkommener Mensch wurde, indem er unsere ganze Natur annahm und mit sich persönlich verband, so daß es fortan eine Person ist aus zwei Vollkommenen oder in zwei Naturen, unvermischt, unverändert, unverwandelt, und nach der persönlichen Einigung auf keine Weise von einander geschieden. Denn wenn auch die Gottheit nichts litt von der Erniedrigung der Menschheit, so verharrte sie doch stets in untrennbarer Vereinigung mit derselben; und obwohl die Seele vom Körper getrennt war vermöge des freiwilligen Todes des Herrn, so war doch die Gottheit mit der Seele auch im Hades, und mit dem Körper auch im Grabe . . . und nach der Auferstehung erhob sich der Logos mit dem Angenommenen (menschlichen Wesen) in den Himmel, und sitzet zur Rechten des Vaters, und mit demselben (Körper) wird er auch, wie wir glauben, wiederkommen, zu richten die Lebendigen und die Todten a)."

Die untrennbare Verbindung einer menschlichen Natur mit einer göttlichen, vermöge deren die göttliche Hypostase in alle Ewigkeit auch mit einem bestimmten Menschenkörper vereinigt ist, machte sich Nicolaus besonders dadurch erklärlicher, daß er eine durch diese Vereinigung bewirkte Vergöttlichung, das heißt aufs höchste gesteigerte Vervollkommnung und Verklärung des Menschenkörpers annahm. Er nennt also den Leib Christi σῶμα θεῖον b), „weil derselbe vermittelst der vernünf-

a) Sonderbarerweise wendet Nicolaus auf diese untrennbare Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur die Stelle Röm. VIII, 38. 39. an, die er jedoch, wie er überhaupt bisweilen thut, nicht wörtlich, sondern sehr frei citirt.

b) Refut. p. 155.

tigen oder geistigen Seele zu einer Person mit dem Gott Logos vereinigt und dadurch vergöttlicht (θεουργηθέν) sey." Dabei mußte er aber immer, um den symbolischen Bestimmungen nicht untreu zu werden, den Satz festhalten: „daß das Menschliche am Erlöser durch die Vereinigung mit der Gottheit seine eigenthümliche Natur nicht verloren habe, sondern, obwohl durch diese Vereinigung vergöttlicht, dennoch dasselbe geblieben sey, was es war, weßwegen es auch litt und starb a)." Es besteht also wohl seiner Ueberzeugung gemäß diese Vergottung des Menschlichen in Christo darin, daß das Gottähnliche der Menschennatur zu seiner höchsten Reinheit und Vollkommenheit verklärt ist.

In Beziehung auf die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo finden wir von Nicolaus auch häufig den zuletzt von Origenes herstammenden und durch die Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, die den Apollinarismus bekämpften, allgemein vorgetragenen und beinahe symbolisch gewordenen Gedanken ausgesprochen b), daß diese Vereinigung der absoluten und immateriellen Gottesnatur und der beschränkten und sinnlichen Menschennatur vermittelt worden sey durch die vernünftige menschliche Seele Jesu c). Diese

a) Refut. p. 166. — b) Refut. p. 155.

c) Sehr genaue Erörterungen über die Christologie giebt Nicolaus besonders in dem kleineren Anekdoton (Pars I. S. 25 ff.), wo er auch, mehr als es sonst bei gleichzeitigen Dogmatikern der Fall zu seyn scheint, seine Behauptungen aus der Schrift zu rechtfertigen sucht, freilich nicht selten auf eine sehr gekünstelte Weise. So legt er z. B. S. 28 ein sehr großes Gewicht darauf, daß der Sohn Gottes Hebr. I, 3. genannt werde χαρακτὴρ τῆς πατρικῆς nicht φύσεως, denn er sey ja vollkommen gleicher Natur mit dem Vater, sondern ὑποστάσεως. Die wesentliche Theorie des Nicolaus aber ist in folgender Stelle S. 25 und 26 entwickelt: „Der Logos, der die Jungfrau erfüllte, vereinigte sich zunächst mit der vernünftigen Seele (ψυχῇ λο-

höchste geistige Kraft im Menschen ist geeignet, eine solche Verbindung zu vermitteln, in sofern sie etwas allgemein menschliches und der Gipfelpunct des menschlichen Wesens, auf der andern Seite aber auch das Gottverwandte, der Hauch und Funke Gottes im Menschen ist, also schon an und für sich zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in der Mitte liegt und an beide angränzt.

Wenn man den Geist der Morgenländer in Beziehung auf die Ausbildung der christlichen Lehre mehr als einen speculativen und theoretischen, den der Abendländer als einen historischen und praktischen bezeichnet, so ist dieß natürlich nur vom vorherrschenden Streben und hauptsächlich von den früheren Jahrhunderten der christlichen Kirche zu verstehen; denn Forschungen über die praktisch wichtigen Lehren des Christenthums waren auch von dem Gesichtskreise der morgenländischen Theologen nie ganz ausgeschlossen, und im Verlauf der scholastischen Periode zeigte sich auch unter den Abendländern

---

γικῇ), welche ihm dann eine Vermittlerin (μεσῖτις) wurde zur Verbindung mit dem Körper, und er vereinigte sich ganz mit ihr ohne Vermischung und Verwirrung, und ward durch sie in Gemeinschaft gesetzt mit dem Körper, welcher entstanden ist durch Hinzutreten des heiligen Geistes, aus dem Fleische der jungfräulichen Mutter, ohne daß vorher irgend eine Ursache in derselben vorhanden war, woraus die Körper zu entstehen pflegen, außer der Kraft des Höchsten; denn das Weib allein gab die Substanz zu dem Körper her, welcher das Organ der Gottheit wurde, ebenso wie einst der Mann allein das Weib und die Mutter der Lebenden aus seinem Fleische hergestellt hatte. Christus ist nun die Vereinigung von diesem, nicht das Verhältniß, sondern die vollkommene Verbindung der Substanzen (Wesenheiten, οὐσιῶν), oder vielmehr die Wesenheiten selbst, nicht die göttliche ohne die menschliche und eben so wenig die menschliche von der göttlichen getrennt, sondern die untrennbare Vermischung und Verschmelzung nach dem Vorbilde der Seele und des Körpers."

eine so überwiegende Neigung zur theoretischen Speculation, wie dieß nur je im Morgenlande der Fall seyn konnte. Ein wichtigerer, mehr durchgreifender und auf den Inhalt der Lehre sich beziehender Unterschied ist der, daß in der Heilsordnung der morgenländischen Dogmatik, unter Voraussetzung einer nur partiellen Corruption der menschlichen Natur, ein höheres Gewicht auf die Selbstthätigkeit des Menschen und den Gebrauch der ihm angestammten unverlierbaren Freiheitskräfte gelegt wird, die Heilsordnung der abendländischen Kirche dagegen unter Voraussetzung einer völligen Corruption das ganze Werk der Besserung und Heiligung des Menschen auf die Wirkungen der göttlichen Gnade zurückführt. Dort herrscht das System der menschlichen Freiheit, hier das der göttlichen Gnade; jener Kirche drückte Origenes den Stempel seines Geistes auf, dieser Augustinus. Diesen Unterschied sehen wir in verschiedenen Modificationen durch die ganze Reihe der Jahrhunderte herabgehen. Auch in den Zeiten, welche im Allgemeinen über die entscheidende Autorität Augustins und über die Verwerflichkeit der pelagianischen Lehren keinen Zweifel hatten [a]), sehen wir von den Morgenländern Lehren vortragen, welche entweder entschieden pelagianisch sind, oder wenigstens in einzelnen Puncten zum Pelagianismus hinneigen. Eben dieß zeigt sich auch bei Nicolaus von Methone, der einen semipelagianischen Synergismus als die in seiner Kirche herrschende Lehre bekennt. Seine Ansichten über den natürlichen Zustand des Menschen, über seine Besserung und Heiligung lassen sich hauptsächlich in folgende Sätze fassen: 1) „Der Mensch steht in der Mitte und ist gemischt aus beidem,

a) Der Pelagianismus war bekanntlich auch von den Morgenländern auf der dritten ökumenischen Synode zu Ephesus im J. 431 verdammt worden.

Körper und Geist, er ist sinnlich und übersinnlich, materiell und immateriell, sterblich und unsterblich, und vermag dazwischen freiwillig zu wählen" a). Also zwischen zwei Welten, die unsichtbare ewige und die sichtbare vergängliche, und zwischen zwei Willensrichtungen zum Guten oder zum Bösen ist der Mensch, mit sittlicher Freiheit begabt, hineingestellt, um entweder durch die Wahl des Guten sich der Ewigkeit theilhaftig zu machen, oder durch die Wahl des Bösen ganz in das Vergängliche zu versinken. „In der Mitte, zwischen dem vollkommen Ewigen und vollkommen Vergänglichen steht der Mensch, der ein der Zeit unterworfenes körperliches Wesen und eine unsterbliche, also ewige, Seele empfangen hat, aber auch durch die Freiheit seines Willens seinen Körper unsterblich zu bewahren vermag, wenn er die göttliche Schranke und das Gesetz ohne Uebertreten beobachtet, und so der Seele, indem sie von Gott beherrscht wird, die Herrschaft verschafft, den Körper aber von ihr beherrscht werden läßt b)." Auf die Freiheit des Willens, als ursprüngliche Wahlfähigkeit zwischen Gutem und Bösem, legt Nicolaus, wie die älteren griechischen Lehrer überhaupt, einen hohen Werth. „Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, sagt er c), und darum frei und mit Wahlfähigkeit begabt, zu thun, was er will, und nicht blos durch die Natur bestimmt, wie die unvernünftigen Wesen." Ja er spricht es mit voller Entschiedenheit aus, daß mit der Abläugnung der Freiheit die sittliche Güte des Menschen aufgehoben werde d). 2) Die Besserungsfähigkeit, die dem von der Bahn des Guten abgewichenen Men-

---

a) Refut. p. 133. — b) Refut. p. 132.

c) Refut. p. 207.

d) Refut. p. 102. . . . ὧν γὰρ ἀφαιρεῖται τὸ θέλειν, καὶ ἡ ἀγαθότης συναφαιρεῖται.

schen zugeschrieben werden muß, setzt Freiheit des Willens und Kraft zum Guten voraus; und eben diese Besserungsfähigkeit ist ein Vorzug der Menschennatur vor den von Gott abgefallenen bösen Geistern, denen die Rückkehr zum Besseren unmöglich ist: „Man muß nämlich wissen, daß uns, wenn wir durch die Sünde uns selbst untreu geworden sind, gestattet ist, durch die Sinnesänderung zu uns selbst zurückzukehren, besonders weil wir mit einem Körper a) verbunden sind; den körperlosen Dämonen aber, wenn sie einmal vom Besseren abgefallen und ihrer ursprünglichen Natur untreu geworden sind, ist es nicht gestattet, zu sich zurückzukehren, besonders darum, weil sie körperlos sind, und nicht, wie wir, einen Körper haben, der sie zur Sünde reizt, sondern ganz sich selbst Ursache des Bösen sind b)." 3) Dabei aber schloß Nicolaus eine sittlich nachtheilige Wirkung der Sünde Adams auf alle seine Nachkommen, welche er ganz allgemein als eine Verdunkelung des göttlichen Ebenbildes bezeichnet, keineswegs aus, und eben so wenig auf der andern Seite die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi zu unserer Erlösung, und der Einwirkung der göttlichen Gnade zu unserer Heiligung. Aber gerade in Beziehung auf diesen letzteren Punct ist es bei Nicolaus recht bemerklich, wie man das schöne, erhebende, kindlich freie Verhältniß, in welches das apostolische Christenthum den Menschen zu einem väterlichen Gott stellt, aus den Augen verloren hatte, um, wo es gehen mochte, Mittelspersonen zwischen den himmlischen König und seine Unterthanen einzuschieben. Nicht durch unmittelbare Mittheilung strömen dem Menschen die göttlichen Kräfte zur Besserung und Heiligung

a) Der Körper, weil er durch Begierden zur Sünde reizt, macht die Abweichung vom Sittengesetze entschuldbarer.

b) Refut. p. 33.

zu, sondern erst durch Engel, welche sie zunächst und reichlicher aus der Fülle der Gottheit erhalten, vermittelt. „Bei der Rückkehr zum Besseren, sagt Nicolaus a), unterstützen uns die himmlischen Geister (οἱ θεῖοι νόες), indem sie selbst menschenliebend sind und dem göttlichen Willen gehorchen b)." 4) Zuletzt verdienen auch noch die Grundsätze des Nicolaus über Unsterblichkeit der Seele einer Erwähnung. Bekanntlich lehren manche ältere Schriftsteller der griechischen Kirche, daß die Seele (ψυχή), als animalisches Lebensprincip, welches mit dem Körper (σῶμα) aufs innigste verbunden ist, an und für sich nicht unsterblich sey, sondern mit dem Körper aufgelöst werden könne; daß vielmehr nur das höhere, gottverwandte Geistige im Menschen, das πνεῦμα, ewigen Lebens theilhaftig, und der Mensch, nur in sofern dieses Pneumatische, Göttliche in ihm entwickelt und zur Herrschaft gekommen ist, der Unsterblichkeit gewiß sey. Eine Hindeutung auf diese Theorie finden wir auch noch in den Ueberzeugungen des Nicolaus. Er bezeichnet c) nur die vernünftige Seele (ψυχὴ λογική = νοῦς, πνεῦμα) als ein unkörperliches Wesen und trennbar vom Leibe, und sagt dann: „Nicht jede Seele ist unvergänglich und unsterblich, sondern nur die vernünftige, höher-

---

a) Refut. p. 33.

b) In einer andern Stelle Refut. p. 63. nennt er diese höhern guten Geister συνεργὰ τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφῆς — und pag. 161. heißt es: „Sie nehmen zuerst an den göttlichen Erleuchtungen Antheil, dann gewähren sie den Genuß derselben sich unter einander, und hierauf auch uns." Andeutungen dieser Lehrmeinung finden wir wohl auch bei früheren griechischen Kirchenlehrern, aber von ihnen wird sie bei weitem nicht so häufig und entschieden vorgetragen, als von Nicolaus, aus dessen Darstellung hervorgeht, daß die Lehre unterdessen allgemein und kirchlich geworden war.

c) Refut. p. 207 u. 208.

geistige und göttliche, welche vermittelst der Theilnahme an der Gnade durch die Tugend vollendet ist; denn die Seelen der unvernünftigen Wesen und noch mehr der Pflanzen, weil sie von den Körpern, welche zusammengesetzt sind und in ihre Elemente wieder aufgelöst werden können, untrennbar sind, können auch mit den Dingen, denen sie einwohnen, zu Grunde gehen." Womit eine andere Stelle zu vergleichen ist a): „Wenn etwas Geschaffenes ewig ist, so ist es das nicht an und für sich und durch sich selbst, sondern durch die Güte Gottes. Denn alles Geschaffene und Gemachte hat einen Anfang des Seyns und behält seine Existenz nur durch die Güte des Schöpfers."

Merkwürdigeres findet sich in der Lehre des Nicolaus von der Erlösung durch Christum. Es ist schon bemerkt, wie er bei dem Werke der Besserung und Heiligung die Freithätigkeit des Menschen nicht in der Art geltend machte, daß er dadurch die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum und der göttlichen Gnade ausgeschlossen hätte. Vielmehr wie er ein von dem Urvater des Menschengeschlechts aus sich verbreitendes sittliches Uebel annahm, ebenso auch eine von Jesu als dem Erlöser ausgehende wiederherstellende, reinigende und heiligende Kraft. „Da der erste Adam, bemerkt er b), durch die Uebertretung das göttliche Ebenbild verdunkelte, will der zweite Adam dasselbe wieder in uns gestalten und erneuern, der Gott Logos unser Herr Jesus Christus, der um unsertwillen geboren wurde, und durch seinen Gehorsam bis zum Tode den Fluch unseres Ungehorsams oder der Uebertretung löste, durch die Gnade der Taufe unsere verdunkelte Gottähnlichkeit (θεοείδειαν) wieder reinigte, und die alte Schönheit glänzender und reiner ans Licht brachte, so daß sofort unser Geist und unsere

a) Refut. pag. 120. — b) Refut. p. 156.

Seele und unser Körper, alles gottähnlich und göttlich ist." Wir finden bei Nicolaus auch die Idee, die so häufig von älteren griechischen Kirchenlehrern ausgesprochen wird, daß durch die vollkommene und innige Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo die menschliche Natur geheiligt, verklärt und vergöttlicht worden, und daß es auf diese Weise jedem Menschen möglich gemacht sey durch Aneignung des in Christo offenbar gewordenen göttlichen Lebens, sich zur ursprünglichen göttlichen Würde zu erheben, geheiligt und vergöttlicht zu werden. „Ein wahrhaft göttlicher Geist und göttliche Seele und göttlicher Körper ist der menschliche, der auf eine unaussprechliche Art mit dem Gott Logos vereinigt und durch die Vereinigung auf übernatürliche Weise wurde, was jener ist. . . . Durch Theilnahme an ihm und durch seine Gnade können wir dem Geist, der Seele, dem Körper nach vergöttlicht und so zu göttlichen Wesen und Göttern vollendet werden (θεοὶ καὶ θεῖοι ἀποτελεῖσθαι) a)." Und in einer andern Stelle b): „Durch die Theilnahme an dieser Natur (der göttlichmenschlichen Christi) werden und heißen göttlich vermöge der Gnade die Seelen der Heiligen, und ebenso auch ihre Körper. Dadurch, daß der Gott Logos menschliches Wesen an-

a) Refut. p. 199. Der Begriff des göttlich- oder Gottwerdens, wenn er bei älteren griechischen Kirchenlehrern und auch bei Nicolaus auf geheiligte Menschen angewendet wird, hat etwas Unbestimmtes und Schwankendes; es soll dadurch nicht eine Apotheose im heidnischen Sinn, und nicht eine Vergottung nach Analogie der socinianischen Lehre von Christo, aber auch nicht blos eine moralische Verähnlichung mit Gott im modernen Sinn, sondern in der Hauptsache die Herausbildung des ursprünglich Göttlichen, was im Menschen liegt, zur höchsten Verklärung und vollkommensten Herrschaft ausgedrückt werden, eine vollere Aneignung des göttlichen Wesens ohne pantheistisches Uebergehen in dasselbe.

b) Refut. p. 163.

nahm, erhielt die durch ihn vergöttlichte menschliche Natur sogar einen Vorzug vor allen anderen geschaffenen Wesen."

Eine höchst wichtige oder die wichtigste Frage, sobald eine Theorie der Erlösung aufgestellt werden soll, bleibt es immer, in welchem Verhältniß das Leiden und Sterben Christi zu unserer Beseligung und zwar namentlich zur Aufhebung der Sündenstrafen stehe? Das christliche Alterthum, obwohl die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi zu unserer sittlichen Befreiung und ewigen Beseligung im vollen Maße anerkennend, stellte über diese Lehre keinen allgemeingültigen Lehrbegriff auf. Die Lehre war noch nicht Gegenstand des Streites geworden; man faßte sie mehr im Gefühl auf, behandelte sie praktisch und blieb bei den biblischen Ausdrücken stehen; oder wenn auch die Kirchenlehrer eine genauere Bestimmung ausgesprochen a), so galt dieß als ein bloßer Erklärungsversuch; man verlangte keine Uebereinstimmung mit einer öffentlich festgesetzten Formel, sondern ließ die Vorstellungen über diesen Punct, als Speculation, frei. In dieser kirchlichen Unbestimmtheit konnte die Erlösungslehre durch das Zeitalter der scholastischen Theo-

a) Auf die Lehren und Theorien der älteren Kirchenväter hier einzugehen, würde zu weit führen. Es genügt, auf eine kürzlich erschienene gute Schrift zu verweisen: K. Bähr, die Lehre vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt. Sulzb. 1832. Die monographische Behandlung dieses wichtigen Gegenstandes ist sehr erwünscht, und der befreundete Verfasser hat seine Aufgabe mit liebevoller Sorgfalt und gründlicher Belesenheit im Einzelnen gelöst; zu wünschen bleibt aber, daß er den rein historischen Gesichtspunct strenger festgehalten und überall mehr die gesammte Denkweise der aufgeführten Kirchenlehrer berücksichtigt haben möchte, so daß ihre Behauptungen zugleich als Bestandtheile eines größern geistigen Organismus anschaulich geworden wären.

logie nicht hindurchkommen, deren ganze Kraft darauf gerichtet war, die biblischen Lehren schulmäßig genau zu bestimmen und philosophisch folgerecht zu systematisiren; die Scholastik ließ nichts Unbestimmtes durch. Sogleich der tiefe Denker, den man vorzugsweise als den Vater der Scholastik, oder wenigstens als den ersten großen Repräsentanten der scholastischen Tendenz des Zeitalters betrachten kann, Anselm von Canterbury, bildete die Erlösungslehre in einer Theorie aus, deren Keime zwar früher schon vorhanden waren, die er aber erst vollständiger entwickelte und zu einem Ganzen zusammenfaßte. Er stellte, nur zu äußerlich und juridisch, die Erlösungslehre als eine Satisfactionstheorie dar, und betrachtete, in seiner speculativen Richtung das subjectiv-praktische Moment der biblischen Lehre überspringend, das Leiden und die freie Selbstaufopferung Christi mehr als eine in Beziehung auf die Gesinnung Gottes gegen die Menschen, als der Menschen gegen Gott nothwendige That, während doch der umgekehrte Gesichtspunct nach dem Geist der biblischen Lehre der richtigere gewesen wäre. Hauptsächlich hob Anselm den Gedanken hervor, daß um der durch die Sünde verletzten Majestät eines heiligen Gottes für die schuldig gewordene Menschheit Genüge zu leisten, einerseits ein leidenfähiges, also menschliches Wesen erforderlich gewesen sey, andererseits aber auch ein vollkommen heiliges, über die alle Menschen beherrschende Sünde vollkommen erhabenes, ein göttliches — also mit einem Wort, daß der Erlöser ein Gottmensch habe seyn müssen; daß nur die freie Selbstaufopferung eines Gottmenschen, eines vollkommenen und unendlich werthvollen Wesens zur Entfernung der unendlichen Sündenschuld genügend gewesen sey. Daß nun solche genauere Bestimmungen über die Erlösungslehre nicht etwa blos durch die Geisteseigenthümlichkeit Anselms veranlaßt waren, sondern daß es in der Richtung des Zeitalters lag, solche Theorien zu versuchen,

so daß wir dieselbe oder eine ähnliche Theorie hätten, auch wenn nie ein Anselm von Canterbury in der Welt gewesen wäre — daß dieß im Geiste des Zeitalters lag, beweist nicht blos das Beispiel anderer abendländischer Scholastiker, sondern auch das eines morgenländischen Halbscholastikers, des Nicolaus von Methone. Dieser lebte zwar höchstwahrscheinlich etwas später als Anselm, aber er wußte offenbar nichts weder von Anselms Person, noch von dessen Theorie. Er stimmt auch mit ihm so viel überein, daß man daraus die allgemeine Richtung des Zeitalters erkennt, und weicht von ihm so viel ab, daß er sich als unabhängig bewährt. Die Uebereinstimmung liegt hauptsächlich in dem Versuche zu beweisen, daß der Erlöser nothwendig ein Gottmensch habe seyn müssen, der Unterschied besonders darin, daß Anselm die Nothwendigkeit des Todes Jesu Christi in Beziehung setzt auf die göttliche Heiligkeit, Nicolaus in Beziehung auf die Herrschaft, die der Satan über die sündigen Menschen ausübt. Nicolaus zeigt sich auch hier mehr als Nachahmer älterer griechischer Väter und ist überhaupt als Denker mit Anselm gar nicht zu vergleichen. Seine Theorie ist folgende [a]: „Unser ganzes Geschlecht war dem Tode unterworfen, denn wir haben alle gesündigt; der Stachel des Todes aber ist die Sünde, durch welche der Tod uns verwundete und besiegte, und auf eine andere Weise können wir, gleichsam Kriegsgefangene, von den Fesseln der Sclaverei nicht befreit werden als durch den Tod (διὰ θανάτου); denn das Lösegeld liegt ja in der Wahl desjenigen, der in der Gefangenschaft hält; es war also keiner da, der sich der That hätte unterziehen und das menschliche Geschlecht befreien können; denn es war keiner unter dem Geschlechte frei; kaum hätte sich einer von der eigenen Schuld befreit, der aber, wenn er ge-

a) S. Anecdot. 1. p. 31.

storben wäre, auch nicht einen einzigen mit sich hätte befreien können; wenn aber nicht einen, wer war im Stande, die ganze Welt aus der Sclaverei zu erlösen? Denn wenn auch jeder für seine eigene Freiheit zureichend war, so war es doch nicht schicklich, daß alle starben, oder unter der Gewalt des Todes blieben. Wem kam nun die Herstellung der Menschheit zu? Offenbar einem Sündlosen; wer aber von allen ist sündlos, als allein Gott? Da es nun eine Sache Gottes war, und doch ohne Sterben und mit dem Tode verbundene Leiden nicht vollbracht werden konnte, Gott aber dem Leiden und Sterben unzugänglich ist, so nahm er eine des Leidens und Sterbens fähige Natur an, die uns in allen Beziehungen gleich ist und nicht von uns verschieden, so daß er zugleich dem mit ihm ringenden Tode in seinem Fleische (Körper) eine Gelegenheit darbot, wo ihn derselbe fassen konnte, und durch die ihm (Christo als göttlichem Wesen) verbundene (menschliche) Natur selbst ihn bekämpfte, damit er weder sagen könnte, er sey nicht von einem Menschen, sondern von Gott besiegt worden, noch auch wir träge würden zum Kämpfen, und, wenn uns die Zeit dazu aufforderte, ein Vorbild hätten, das uns vollkommen gleiche menschliche Wesen Christi, an welchem die Sünde verurtheilt wurde, indem sie keinen Raum an ihm fand." In der Folge a) bemerkt Nicolaus noch, „daß von dem, was bei dem Leiden Christi vorfiel, nichts umsonst geschah, sondern nach höheren und nothwendigen Gründen, die alle Begriffe übersteigen." Die Hauptgedanken des Nicolaus sind also diese: alle Menschen sind Sünder und als solche strafbar, der Macht des Todes, und dessen, der durch den Tod herrscht, des Satans unterworfen. Befreiung würde ihnen von demjenigen, unter dessen Gewalt sie stehen, nur unter der Bedingung der Hingabe des Lebens gestattet werden. Nur

a) Anecdot. 1. p. 33.

durch den Tod könnten sie von der Macht des Satans erlöst werden. Dann müßte aber jeder für sich selbst sterben; keiner könnte sich für die Befreiung anderer aufopfern, weil er für eigene Schuld zu büßen hat. Die göttliche Liebe kann aber nicht den Tod aller Sünder wollen; sie veranstaltete also, daß ein sündloser, göttlicher Geist, der Sohn Gottes selbst, menschliche Natur annahm, und sich aufopferte, um die Menschheit aus der Sclaverei der Sünde und des Todes, aus der Macht des Satans zu befreien. Dieser Erlöser mußte Gott seyn, damit er vollkommen sündlos und heilig, und seine Aufopferung wirksamer wäre, als die eines Menschen, er mußte aber auch Mensch seyn, damit er leidensfähig wäre, und uns ein Vorbild seyn könnte des Kampfes mit dem Bösen und der Ueberwindung desselben.

Bei mehreren älteren griechischen Lehrern findet sich der Gedanke, daß bei der Besiegung des Satans durch Christum eine Art göttlicher List statt gefunden habe, insofern nämlich das Göttliche in Christo in menschlicher Gestalt erschien, so daß der Teufel meinte, er habe es mit einem gewöhnlichen Menschen zu thun, während doch unter dieser Hülle die Macht und Heiligkeit Gottes verborgen war. Diese sonderbare Vorstellung zeigt sich auch noch bei Nicolaus, wenn er sagt a): „der Sohn Gottes zog Knechtsgestalt an, damit es dem Herrn dieser Welt, mit dem wir zu kämpfen haben, verborgen bliebe, daß er Gott sey, und derselbe den Kampf nicht miede, aus Scheu, mit Gott zu kämpfen; vielleicht auch um Gleiches mit Gleichem zu retten."

Ueberhaupt aber sucht Nicolaus den Gedanken durchzuführen, daß alles in dem Erlösungswerke und in der ganzen Erscheinung Christi seine innere Nothwendigkeit

a) Anecd. 1. p. 26.

habe. Er sagt a) in diesem Sinn in Beziehung auf das Leiden und Sterben: „Nichts von allem dem, was bei seinen theuern Leiden vorfiel, geschah umsonst, sondern aus einem höheren und nothwendigen, alle Beweise übersteigenden Grunde. Da wir verkauft und Sclaven geworden waren des alle beherrschenden Verderbens, gefiel es ihm, sich auch verkaufen zu lassen, wie einer von uns, aber wir thaten es für die Sinnenlust, er für Geld (denn über die Lust ist er erhaben), wir für uns selbst, er aber für uns; er ist nicht ein Verkäufer der Freiheit, sondern ein Rächer (ein rächender Wiederhersteller) derselben." Von diesem Gesichtspunct aus erscheint dem Nicolaus die Höllenfahrt Christi als etwas Nothwendiges b); in diesem Sinn sucht er auch manche Seiten der irdischen Erscheinung Christi zu deuten, wiewohl zum Theil auf eine höchst gezwungene Weise; so vergleicht c) er z. B. den Körper und die Seele mit dem Vorhang des Heiligen und Allerheiligsten: „der Körper verhüllt das Heilige, die Seele; diese verhüllt das Allerheiligste, den göttlichen Logos; nur daß hier die beiden Zelte eins sind, vereinigt durch Bande und Ringe, welche mir ein Symbol zu seyn scheinen der Verkündigung, durch welche die große Menschenliebe des Erlösers uns zu Theil wurde."

Noch kann hier zur Vervollständigung der Dogmatik des Nicolaus von Methone seine Lehre vom Abendmahl erwähnt werden. Er hat wahrscheinlich mehrere, wenigstens zwei Abhandlungen über das Abendmahl geschrieben. Nur ein kleiner Tractat über diesen Gegenstand liegt gedruckt vor mir d). Der Hauptzweck dieser

a) Anecdot. 1. p. 33.

b) Anecdot. 1. S. 34. sagt er: Er mußte auch zu den Seelen, die sich außerhalb der Körper befinden, wandern und dort den Gefangenen Vergebung verkündigen.

c) Anecd. 1. p. 33. u. 34.

d) Er befindet sich in der Biblioth. veter. Patrum, tomus

kurzen Streitschrift ist, zu beweisen, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi in den geweihten Abendmahlselementen gegenwärtig sey. Nicolaus lehrt aufs bestimmteste eine Verwandlung des Brodes und Weines in Leib und Blut Christi, und bedient sich dafür der Ausdrücke μεταβάλλεσθαι und μεταβολή a). Zum Beweis für das Dogma beruft er sich auf Stellen der Evangelien und der Briefe an die Korinther, besonders aber, wie auch die abendländischen Theologen, auf die schöpferische, absolute, wunderwirkende Allmacht Gottes und auf die ganze Reihe ebenso geheimnißvoller und wunderbarer Erscheinungen in dem Leben Christi. Die Ursache, warum trotz der Verwandlung die äußere Gestalt von Brod und Wein im Abendmahl bleibe, setzt er wie die Scholastiker in eine Herablassung Gottes zur menschlichen Schwachheit, damit nicht durch den Anblick des wirklichen Fleisches und Blutes der schreckbare Mensch vom Genuß des Sacramentes abgehalten werde b). Der eigentliche Zweck des Abendmahls aber oder des Genusses von Fleisch und Blut ist

---

secundus graecolatinus oder in dem Auctar. Biblioth. Ducaeanum Paris. 1624. pag. 272—276. und hat die Ueberschrift *Νικολάου τοῦ μακαριωτ. ἐπισκ. Μεθώνης πρὸς τοὺς διστάζοντας καὶ λέγοντας, ὅτι ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος καὶ οἶνος οὐκ ἔστι σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

a) Pag. 274. . . *ὁ τὸν ἄρτον εἰς τὸ αὐτοῦ σῶμα μεταβάλλεσθαι προστεταχώς, τί πάλιν ζητεῖς αἰτίαν καὶ τάξιν φύσεως τῆς τοῦ ἄρτου μεταβολῆς εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα, καὶ τοῦ ὕδατος καὶ οἴνου εἰς αἷμα.* Bei den letzten Worten brauche ich den Leser kaum zu erinnern, daß die griechische Kirche Wasser unter den Abendmahlswein mischt; indeß ist es immer bemerkenswerth, daß nicht bloß der Wein, sondern auch das Wasser als Gegenstand der Verwandlung in das Blut Christi von Nicolaus bezeichnet wird.

b) Pag. 274. . . *Θεὸς, φιλανθρωπότατος ὢν, οἰκονομικῶς τοῦτο ἐποίησε, τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ συγκαταβαίνων, ἵνα μὴ ἀποστρέφωνται οἱ πολλοὶ τὸν ἀῤῥαβῶνα τῆς αἰωνίου ζωῆς, καὶ δυσχεραίνωσι, σάρκα καὶ αἷμα βλέποντες.*

nach der Ueberzeugung des Nicolaus die Theilnahme an Christo (μετουσία Χριστοῦ) und an dem durch Christus erworbenen ewigen Leben. „Leib und Blut Christi, sagt er a), ist das, was durch dieses Sacrament hervorgebracht wird; der Zweck des Sacraments ist die Theilnahme an Christo und das ewige Leben; dieß ist aber dasselbe, als wenn man sagte: die Vergöttlichung der Theilnehmenden b). . . Was ist das Brod? Offenbar der Leib Christi. Was aber werden die, welche daran Theil nehmen? Offenbar auch der Leib Christi; indem wir am Leib Christi Theil nehmen, werden wir auch Leib Christi. Denn da unser ganzes Fleisch durch die Sünde verdorben ist, bedurften wir eines neuen Fleisches." Ueberall sehen wir auch in dieser Lehre einen Ansatz zur theologischen Speculation, überall aber bleibt Nicolaus auf halbem Wege bei bloßen Andeutungen stehen, während die abendländischen Scholastiker solche Gedanken bis zu ihrer Erschöpfung verfolgen.

---

a) S. 273. Man vergleiche diese ganze Seite, die das Wesentliche der Abendmahlstheorie des Nicolaus enthält.

b) τῶν μετεχόντων ἐκθέωσις.

2.

Die altbritische Kirche.

Von

Dr. Friedrich Münter,

Bischof von Seeland.

(Schluß.)

Dritter Abschnitt.

Britische und irische Kirche.

Die alte britische und irische Kirche zeichnete sich in den meisten Puncten durch die Einfachheit und Reinheit ihrer Lehre zu einer Zeit aus, als fast überall im Abendlande die Vorstellungen sehr mit Aberglauben vermischt worden, und das Ansehen des Bischofs von Rom bereits zu einer Höhe gestiegen war, von der aus es ihm nicht mehr schwer werden konnte, sich auf den Thron zu schwingen, den er nachher mehrere Jahrhunderte hindurch behauptete.

Es herrschte unter den alten britischen und irischen Christen, bei denen die Emissarien Roms und der unter den Angelsachsen gegründeten Hierarchie keinen Eingang hatten finden können [a], völlige Glaubensfreiheit.

1. Die heilige Schrift war ihre einzige Erkenntnißquelle; diese lasen sie in ihrer irischen Landessprache; ihre Lehrer erklärten sie nicht blos den Landeskindern, sondern auch Fremden aus den benachbarten Völkern, die in Menge zu ihnen kamen [b].

a) Bis auf die Eroberung von Heinrich II. verwarfen die Irländer die Autorität des Papstes, folgten dem Ritus der griechischen Kirche und erkannten nur den Erzbischof von Armagh als geistliches Oberhaupt.

b) Toland. p. 19.

2. Die Taufe ward bei ihnen, wie überall in der alten Kirche, durch Untertauchung verrichtet, und ohne Salbung mit dem Chrisma, mithin ohne Confirmation des Täuflings. Ehemals war es nicht einmal der Priester, der die heilige Handlung verrichtete, sondern der Vater, oder wer sonst, tauchte das Kind, sobald es geboren war, dreimal unter. Waren die Eltern aber reich, so nahm man anstatt Wasser Milch dazu. Toland bezweifelt dieses zwar, aber da Joh. Brompton es in seiner Chronik erzählt, sehe ich nicht ein, warum dieses nicht eben so vielen Glauben verdient, als was er sonst berichtet. Die Milch konnte ja das Symbol des ersten Kinderunterrichts seyn!

3. Das Abendmahl ward unter beiderlei Gestalten genossen, als eine dankbare Gedächtnißmahlzeit, und als ein Zeichen ihrer brüderlichen Eintracht. Von Transsubstantiation wußten sie nichts; Johannes Scotus bestritt diese. Es war daher auch von keiner Elevation des Brodes in der Messe die Rede.

4. Sie verwarfen die Ohrenbeichte, und bekannten Gott allein ihre Sünden, in der Ueberzeugung, daß er allein sie vergeben könne; daher auch die priesterliche Absolution in ihren Augen keinen Werth hatte.

5. Weit entfernt zu behaupten, daß Jemand mehr Gutes thun könne, als wozu er verpflichtet sey, thaten sie auf alles eigene Verdienst Verzicht, und erwarteten ihr Heil nur von der Gnade Gottes durch den lebendigen und durch gute Werke wirksamen Glauben an Christus.

6. Sie riefen keinen Verstorbenen an, beteten auch nicht für ihn, und hielten folglich kein Todtenamt, wozu sie erst 1171 durch das Concilium zu Cashel gezwungen wurden. Folglich hatten sie auch keine Heiligen im römischen Sinne, und ihre Heiligen wurden von keinem Papste kanonisirt. Die beiden ersten in Rom heiliggesprochenen waren Malachias, Erzbischof von Armagh, im XI. Jahrh.

und Laurentius O'Toole, Erzbischof von Dublin (zur Zeit der Eroberung Irlands durch Heinrich II.).

7. Vom Fegefeuer hatten sie keinen Begriff vor der Eroberung.

8. Die Ehe ward vor den Obrigkeiten geschlossen, ohne priesterliche Einsegnung, eine Spur des hohen Alterthums dieser Kirche, da bereits Tertullian diese Copulation kennt. Erst das Concilium zu Cashel führte diese bei ihnen ein. Die römischen Eheverbote waren ihnen fremd. Die Ehe mit des Bruders Wittwe war erlaubt, wenngleich die Römer sie für Blutschande ausgaben. Auch die Priesterehe war bei ihnen herkömmlich. Der Sohn folgte dem Vater oft in demselben priesterlichen Amte. Sogar bei den Erzbischöfen fand die Ehe Statt, und von dem Erzbischofe von Armagh wird erzählt, daß ihrer 8 in 15 Generationen auf einander gefolgt sind a).

9. Ihr Gottesdienst war höchst einfach, keine Chöre und kanonische Stunden, welche Malachias erst einführte, kein Räuchern, kein Kerzenlicht bei Tage.

10. Ihre Liturgie war überhaupt von der römischen verschieden, und stimmte mehr mit der alten gallicanischen überein. Sie feierten Ostern nach der Sitte der Quartadecimaner vom 14—20 — ein Beweis, daß die bri-

---

a) Beispiele der Priesterehe im Mittelalter: Noch im 9ten Jahrhundert lebten die schweizerischen Bischöfe und Pfarrer in der Ehe. Die Gattin des Bischofs Paschalis von Chur wird in den Urkunden Episcope und Antistita Curiensis genannt. Vergl. Meyer von Knonau, Handb. der Gesch. der schweiz. Eidgenossensch. Th. I. Zürich 1824. In Baiern waren noch um das J. 1070 die Pfarrer auf dem Lande und die übrigen selbstständigen Weltgeistlichen, darunter selbst einige Bischöfe, größtentheils verheirathete Männer. Die Frauen hießen Uxores Presbyterorum, Presbyterae, Presbyterissae. Monum. Boic. VII. p. 40. 42. Oefele Scriptor. Rer. Boicar. II. p. 28. 29. Eisenschmid Unterschied der röm. kathol. und der evangel. protestant. Kirche. Leipzig 1828. S. 276.

tische Kirche aus dem Orient stammte, aber auch ein Hauptgrund der Unzufriedenheit der Römer mit ihnen a).

11. Sie hatten Mönche, die sich von der Arbeit ihrer Hände ernährten b). Viele unter diesen waren durch ihre Gelehrsamkeit die Lehrer des festen Landes, und das Licht des Christenthums ward durch diese in Schottland und England, in Burgund, der Schweiz, und Deutschland ausgebreitet. Auch den Norden besuchten sie: es ist nur leider nicht möglich, ihr Verdienst um die Stiftung der Kirche in unseren Ländern, aus Mangel an genauen Nachrichten, recht zu würdigen. Die Mönche lebten mäßig, aber fasteten eigentlich nicht. Sie pflegten, besonders am Mittwoch und Freitag spät, ungefähr um 3 Uhr Nachmittags, zu essen, und hielten gewöhnlich des Tags nur Eine Mahlzeit.

12. Die Kirche war bei ihnen die Gemeinde der Gläubigen in der ganzen Welt, wie verschieden sie auch in Disciplin und Art des Gottesdienstes seyn mochten. Die Oberherrschaft des Bischofs von Rom erkannten sie nicht an. Den Bischof von Armagh ehrten sie vorzüglich, aus Verehrung gegen den Sitz des heil. Patrik. Aber erst im J. 1151 bekamen sie durch römischen Einfluß vier Erzbischöfe.

13. Die Anzahl ihrer Bischöfe war sehr groß; der h. Bernhard tadelte sie schon deßwegen. Fast jede Kirche, sagt er, habe ihren Bischof c). Patrik soll dem Nennius zufolge 365 Kirchen gegründet, und zu diesen 365 Bischöfe

a) Abweichende Feier der Ostern von den Quartadecimanern bei den irischen Christen. Stäudlin I. 116. 117.

b) Ihre Tonsur von der römischen verschieden. Gratian II. p. 437. Stäudlin I. 74. Gottesdienst in der Landessprache (in engl.) bis zur Synode zu Halfield 680. Stäudlin I. 78.

c) Auch waren die Bischöfe nicht immer für einen Ort ordinirt. Das war auch im Norden der Fall in den frühesten Zeiten. Solche Bischöfe hießen Regionarii. Gratian II. p. 494. Exempel: B. Rupert*) ibid. Amandus. 413.

*) Selbst Bonifaz war anfangs Bischof ohne Sitz. Schmidt Beiträge zur K. G. p. 40.

und mehr als 3000 Presbyter geweihet haben. Dieses mißfiel natürlicherweise den Römern in einem hohen Grade. Denn es ist klar, daß diese Bischöfe Pfarrer waren. Dazu kam aber noch ein anderer Umstand, der die Unzufriedenheit noch mehr steigern mußte.

14. Diese Kirche hatte nemlich keine bischöfliche Succession; Presbyter ordinirten die Bischöfe. Das Kloster auf der Insel Hy, Y-Colmkill oder Jona, welches eine der berühmtesten Pflanzschulen der irischen Kirche war, und besonders Schottland mit Geistlichen versah, war im Besitze dieses Rechts. Unser Gewährsmann ist Beda, ein gleichzeitiger wohlunterrichteter Zeuge, dessen Worte außerdem so deutlich sind, daß sie keiner Erklärung bedürfen, so sehr man sich auch Mühe gegeben hat, sie in einem andern Sinne zu deuten. Es ist vom Mönche Aidan die Rede, den seine Mitbrüder zum Missionswerke geschickt fanden, und deßhalb an ihren Freund, den König Oswald von Northumberland, schickten, da heißt es a): einer, den Hektor Boethius Corman nennt, sey an die Northumbrier geschickt worden, aber seiner strengen Sitten wegen ihnen nicht angenehm gewesen, und nach Hy zurückgekehrt. Redierit, sagt Beda, in patriam et in conventu seniorum retulerit, quia nil prodesse docendo genti, ad quam missus erat, potuisset. At illi, ut perhibent, tractatum magnum in concilio, quid esset agendum, habere coeperunt, desiderantes quidem genti, quam petebant, salutem esse, sed de non recepto quem miserant praedicatore dolentes. Tunc ait Aidanus, nam et ipse concilio intererat, ad eum de quo agebatur sacerdotem: Videtur mihi, frater, quia durior iusto indoctis auditoribus fuisti, et non eis iuxta apostolicam disciplinam primo lac doctrinae mollioris porrexisti, donec paulatim enutriti verbo Dei ad capienda perfectiora et ad facienda sublimiora Dei praecepta sufficerent. Quo audito omnium qui consederant

a) Jamieson. 54.

ad ipsum ora et oculi conversi, diligenter quid diceret discutiebant, et ipsum esse dignum episcopatu, ipsum ad eruditendos incredulos et indoctos mitti debere decernunt; qui gratia discretionis, quae virtutum mater est, ante omnia probatur imbutus: sicque illum ordinantes ad praedicandum miserunt a). Es sind also die Seniores d. h. die Presbyteri im Concilium, im gemeinschaftlichen Rathe, versammelt, die den Aidan zum Bischof ordiniren. Daß Bischöfe dieser Versammlung beigewohnt und die Ordination verrichtet haben, wie die Anhänger des Episkopalsystems behaupten, erwähnt Beda mit keinem Worte. Er sagt auch in demselben Capitel ausdrücklich: Ab hac ergo insula, ab horum collegio monachorum, ad provinciam Anglorum instituendam, in Christo missus est Aidanus, accepto gradu episcopatus, quo tempore eidem monasterio Segenius abbas et presbyter praefuit. Und damit man nicht glaube, Beda habe ohne gehörige Sachkenntniß oder nachlässig geschrieben, braucht man nur zu erwägen, was er im vierten Capitel desselben Buches, wo von dem Kloster auf der Insel Hy die Rede ist, sagt: Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subiecti, iuxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter extitit et monachus. Er findet es ungewöhnlich, daß dem Abte von Hy, der kein Bischof, sondern nur ein Presbyter und ein Mönch sey, Bischöfe untergeordnet seyen, wovon in der Folge die Rede seyn wird. Waren nun aber die Aebte selbst nur Presbyteri, Seniores oder Maiores natu, wie Beda sie nennt, so konnten die Mönche doch keine höhere Würde haben: und die Presbyter von Hy ordinirten folglich Bischöfe, welche sie aussandten, um den Heiden das Evangelium zu predigen, und Beda, der im Schooße der römischen Kirche lebte, und der sehr wohl

a) Beda H. E. III. c. 5.

wußte, was für einen Unterschied diese zwischen Bischöfen und Presbytern machte, trägt doch kein Bedenken, den Aidan Episcopus und Pontifex zu nennen! Auch ist Aidan nicht der einzige, von dessen Ordination Beda auf diese Weise spricht. Sein Nachfolger war Finan; von diesem heißt es c. 25. Interea Aidano de hac vita sublato Finan pro illo gradum episcopatus a Scotis (den Mönchen) ordinatus et missus acceperat. Auch von einem Bischofe von Mercia, Trumhere, de nationè quidem Anglorum, sed doctus et ordinatus a Scotis, ist c. 24 die Rede: und von Finan selbst wird gesagt, er habe Diuman zum Bischofe von Middleser und Mercia ordinirt (c. 21.). Nach seinem Tode ward Colman Bischof, missus a Scotia d. i. von Hy Scotorum insula ac monasterio (c. 17), und als dieser in sein Vaterland zurückkehrte, ward Tuda Bischof der Northumbrier, qui erat apud Scotos austrinos eruditus atque ordinatus episcopus (c. 26.). Dasselbe sagt Beda auch Cap. 21. von Ceollach, Diuma's Nachfolger. Es erhellt also hieraus, daß nicht nur die Presbyter auf der Insel Hy Bischöfe geweiht, sondern auch daß diese Bischöfe, wie von Finan ausdrücklich gesagt wird, wieder ordinirt haben, und Beda's Worte sind so deutlich, daß sie keine andere Erklärung zulassen a). So war es im sechsten, so auch, wie Beda in der aus dem vierten Capitel angeführten Stelle bezeugt, noch im siebenten Jahrhundert und es kann nach allem diesen nicht irre machen, wenn der Abt von Jona b), so wie die von Derry und Dunkeld, oft Bischof genannt wird, ja Columba, Abt von Jona, noch in der Mitte des XII. Jahrh. Erzbischof von Schottland heißt c). Bischof und Abt scheinen gleichbedeutende Namen gewesen zu seyn d), nicht bloß auf der In-

a) Voigt de Presbytero legitimo ordinationis ministro.
b) Jamieson. 82. 83. 336.
c) Jamieson. p. 51.
d) Ibid. 336.

sel Hy, sondern auch in Irland, woher St. Columba, der Stifter des Klosters, kam, und woher er ohne Zweifel alle seine kirchlichen Einrichtungen entlehnt hat.

Aber, was war die Ursache einer von der Observanz der Kirche so ganz abweichenden Sitte? Ich kann hierauf nichts anders antworten, als daß sie im hohen christlichen Alterthume zu suchen ist. Die schottische und irische Kirche stammt ja nicht von der römischen, sondern von der morgenländischen Kirche ab. Tertullian und Origenes kennen schon Christen in Britannien. Was also in jenen frühern Jahrhunderten im Oriente wo nicht herkömmlich so doch nicht ungewöhnlich war, konnte auch in Britannien Statt finden, zumal da im südlichen Frankreich z. B. in Marseille, Lyon und Vienne die Kirchen griechischen Ursprungs waren.

Daß aber in den frühesten Zeiten Bischöfe nicht immer von Bischöfen ordinirt wurden, beweist das Beispiel der älteren Bischöfe von Alexandria. Bis auf den Heraklas und Dionysius war der Bischof von Alexandria der einzige Bischof in Aegypten, und ward von den Presbytern jener Hauptstadt gewählt und eingeführt a). Es waren ihrer zwölfe, wie Eutychius, Patriarch von Alexandrien, im J. 933 erzählt, die Einen unter sich wählten und ordinirten b). Von der Einweihung durch Bischöfe ist hier gar nicht die Rede. Woher sollten diese auch genommen worden seyn, wenn der alexandrinische der einzige in Aegypten war? Auch bezeugt Hieronymus an einem andern Orte c), daß Bischöfe und Presbyter in der ältesten Kirche einerlei gewesen. Allmählich sey aber, um Streitigkeiten vorzubeugen, alle Sorge Einem übertragen worden. So wie also, sagt er, die Presbyter wissen, daß sie nach dem

a) Hieron. Ep. ad Evangel. 101. (85).

b) Eutych. Orig. Eccles. Alexandr. ed. Seldeni Lond. 1641 p. 31.

c) In Ep. ad Tit. c. 1.

kirchlichen Gebrauche dem, der ihnen vorgesetzt ist, unterworfen sind, so mußten auch die Bischöfe wissen, daß sie mehr kraft der Gewohnheit als nach der Anordnung des Herrn vor den Presbytern einen Vorzug haben. In demselben Sinne schreibt auch Hilarius, Bischof von Poitiers a): Ein jeder Bischof ist ein Presbyter, doch ist nicht jeder Presbyter Bischof, denn der Bischof ist der erste unter den Presbytern. Und an der ersten bereits angeführten Stelle sagt Hieronymus: was thut der Bischof, was nicht auch der Presbyter thue, Ordinationen ausgenommen? dasselbe, was auch Chrysostomus lehrt b). Nur durch die Ordination, die sie selbst empfangen, seyen sie mehr als die Presbyter.

Ordinationen aber selbst zu verrichten, war in der ältesten Kirche nicht das ausschließende Recht der Bischöfe. Die Presbyter nahmen in der afrikanischen Kirche an der Ordination anderer Presbyter durch Auflegung der Hände Theil c). Das Concilium zu Ancyra (318) gestattete den Chorbischöfen und Presbytern der Städte Presbyter und Diakonen zu ordiniren, wenn sie nur die Erlaubniß des Bischofs erhalten hatten. Auch der Papst Leo der Große erlaubte, daß Ordinationen, die von Geistlichen, die sich fälschlich für Bischöfe ausgegeben, verrichtet wären, für gültig angesehen wurden, wenn die Ordination nach dem Urtheile und mit der Genehmigung des Bischofs geschehen sey d). Dieß war auch sonst in der Kirche nicht unerhört. Sonst würde ja der B. Johannes von Egabra in Spanien, da er selbst durch Krankheit verhindert ward, einem Presbyter nicht das Recht verliehen haben, zu ordiniren. Daß

a) In 1. ad Timoth. c. 3.

b) Homil. XI. in 1. Timoth. III. 8.

c) Bingham. I. 89.

d) Gratian Decret. I. Dist. 62. c. 1. Nulla ratio sinit. Decret. II. C. I. Q. I. c. 40. Si qui clerici. Iustell. Tom. 1. f. 228. cf. tamen Bingh. I. 91. 92.

das Concilium zu Sevilla (im 7. Jahrh.) diese Erlaubniß cassirte, thut weiter nichts zur Sache. Es kommt nur darauf an, ein Exempel solcher Ordinationen anzuführen. Auch in der afrikanischen Kirche finden wir solche Beispiele. Cyprian klagt, daß Novatus, welcher Presbyter war, den Felicissimus in Carthago ohne sein Vorwissen oder seine Erlaubniß zum Diakonus verordnet habe a), und Augustinus beschwert sich noch im fünften Jahrhundert über die Anmaßung von zweien Presbytern, die einen Subdiakonus ordinirt hätten; wiewohl dieß Vergehen nicht so groß war, da die Subdiakoni in der alten, wie noch heut zu Tage in der griechischen Kirche, zu den unteren Geistlichen gehörten, und auch noch in unseren Zeiten einzelne Aebte in der katholischen Kirche das Recht haben, **ad minores zu ordiniren.**

Unter diesen Umständen ist es allerdings sehr auffallend, daß die Päpste und die ihnen so sehr ergebene Geistlichkeit sowohl in Frankreich, als in England, die doch so viel an den Einrichtungen der irischen und schottischen Kirche zu tadeln fand, dieses Umstandes nicht ausdrücklich erwähnen, obgleich sie auch in der Ordination der Bischöfe Abweichungen von der hergebrachten Sitte bemerken. Da klagt denn Lanfrank, Erzbischof von Canterbury, dem irländischen Könige Terdelvak, daß die Bischöfe nur von Einem Bischofe geweihet werden, eine Klage, die Anselm von Canterbury an den König Murchardach wiederholt. Auch sonst ist von Unordnungen, d. h. Widersprüchen gegen die römische Observanz, bei Bischofsweihen die Rede; so auch von **diversis et schismaticis ordinibus, quibus Hibernia pene tota delusa est.** Aber auf einen in den Augen des katholischen Klerus so wichtigen Gegenstand, wie die ununterbrochene bischöfliche Succession ist, finde ich nirgends Rücksicht genommen, und doch

a) Ep. 52 (al. 49) p. 92. Fell.

ist es Beda, ein im Mittelalter viel gelesener Schriftsteller, der so deutlich davon spricht! Allerdings wäre es möglich, daß die Sache im Laufe der Jahrhunderte, bis ins elfte oder zwölfte in Vergessenheit gerathen wäre. Wahrscheinlicher ist es mir indeß, daß man römischer Seits den Schaden für den Augenblick für unheilbar gehalten, und durch Verwerfung der von und an irischen und schottischen Bischöfen verrichteten Ordinationen die ohnehin schon große Erbitterung nicht habe aufs Aeußerste bringen wollen, zugleich aber gehofft habe, durch die Vereinigung allmählich eine kanonische Succession zu Wege zu bringen. Welches denn auch wirklich geschehen seyn mag, falls nicht hin und wieder unrichtig geweihte Bischöfe Ordinationen verrichtet haben, durch welche ihre Succession neben der sogenannten kanonischen fortbestanden hat, und bis auf den heutigen Tag fortbesteht. Eine Sache, die freilich nicht erweislich ist: eben so wenig als die kanonische Succession der Bischöfe in der katholischen und in einigen protestantischen Kirchen, indem nun irgendwo ein Ring gemangelt haben mag, um die ganze Reihe zu unterbrechen, und es sich bei dem Mangel an in solches Detail gehenden Urkunden unmöglich beweisen, ja nicht einmal wahrscheinlich machen läßt, daß dieses in 16 bis 17 Jahrhunderten niemals der Fall gewesen seyn könne. Dasselbe ist gewiß auch der Fall in Schottland und Nordengland gewesen, die ihre Bischöfe wenigstens geraume Zeit aus dem Kloster der Insel Jona erhielten, durch welche die Ordination fortgepflanzt wurde, und schwerlich ward bei der Unterwerfung der nordbritischen und schottischen Kirche unter den römischen Stuhl an die Ungleichheit der Succession gedacht, oder, wenn man auch an dieselbe dachte, weitere Rücksicht darauf genommen, wodurch ja das Vereinigungswerk hätte sehr bedeutend erschwert werden müssen!

Und wie war es denn in Deutschland? Die große

Menge von Missionären, die im siebenten und achten Jahrhunderte die germanischen Stämme besuchten, waren ja aus Irland, vielleicht auch aus Schottland und Nordengland gekommen. Die meisten waren gewiß Priester, einige von ihnen Bischöfe. Woher hatten diese ihre Weihe? Zwar wird es bei den meisten sehr schwer, wo nicht unmöglich seyn, diese Frage zu untersuchen. Von mehreren, z. B. von Bonifacius, dem Apostel Deutschlands, wissen wir es auch, daß er in Rom geweiht ward. Von andern ist der Ort ihrer Ordination unbekannt. Von Suidbert aber, dem Gehülfen Willebrords, der selbst in Rom zum Bischofe geweiht worden, wissen wir, daß ihn Wilfried, Bischof von Mercia, einweihte. Dasselbe war wahrscheinlich auch der Fall mit dem Bischofe Virgilius von Salzburg, der in England gebildet war, und den ärgerlichen Streit mit Bonifacius über die Gegenfüßler hatte. Die Ursache der Mißverhältnisse lag aber hauptsächlich in den verschiedenen Schulen, aus welchen beide Lehrer hervorgegangen waren a). Haben nun in Deutschland, das erst durch Bonifaz ein Regnum obedientiae ward, Bischöfe von irischer Ordination die Weihen fortgepflanzt, wie läßt sich dann die kanonische Succession in der deutschkatholischen Kirche beweisen? Was mich betrifft, so halte

a) Virgilius von Salzburg war einer der Nachkommen jener schottischen Evangelisten, welche unabhängig, frei von Rom, das Evangelium in der östlichen Schweiz und in einem beträchtlichen Theile von Deutschland lehrten, und in manchen Dingen, bis nach Carls des Großen Zeit hinab, Opposition gegen die römisch-päpstliche Parthei und besonders auch gegen den Bonifaz, der aus der päpstlich angelsächsischen Kirche hervorging, machten. Diese Parthei mochte es wohl seyn, die entscheidenden Einfluß auf den Beschluß des frankfurter und pariser Concils über die Bilder hatte. Vgl. Schuler in der Recens. von Paulus Sophronizon. Jahrg. 1826. VII. Die Gegenfüßler, in Schultheß neuesten theolog. Annalen. Juni 1828. S. 469.

ich diese überall für ganz unerweislich, und gestehe auch gern, daß die dänische Kirche seit der Reformation nicht mehr im Besitze derselben ist, wenn sie je erweislich wäre. Ich betrachte diese Sache blos aus dem historischen Standpuncte, und benutze diese Gelegenheit nur, um Gelehrte, die mit der Specialgeschichte der ältesten deutschen Kirchen bekannter sind, als ich, darauf aufmerksam zu machen und zu Untersuchungen über diesen Gegenstand, deren Resultate jedoch sehr ungewiß seyn werden, zu veranlassen. Vielleicht könnten sie dazu dienen, die Urtheile, die über die protestantischen Ordinationen in der katholischen Kirche gefällt werden, umzustimmen, wenigstens zu mildern.

Vierter Abschnitt.

Verbindungen der irischen Kirche mit andern Ländern.

1. Als in Gallien bereits alte Kirchen bestanden, und das Kirchenwesen nach dem Beispiele der übrigen Christenheit völlig eingerichtet war, waren die Gegenden, welche jetzt die Niederlande heißen, Deutschland und der ganze Norden theils noch ganz heidnisch, theils auch nur sparsam von christlichen Gemeinden bewohnt. Der Bekehrungseifer war aber nicht blos in Gallien, sondern auch in Britannien lebhaft. Die Angeln sandten eine Menge von Missionären zu ihren Stamm- und Sprachgenossen auf dem festen Lande, die ins Innere von Deutschland und bis an die Elbe vordrangen, und zu diesen gesellten sich Schotten und Irländer, wiewohl diese die Sprache erst lernen mußten, die den in Britannien wohnenden Angelsachsen angeboren war. In Gallien war für sie nichts zu bekehren, es wäre denn, daß zu Carl Martells und Pipins Zeiten noch Heiden unter den Nach-

kommen der eigentlichen Gallier gewesen wären. Sie kamen aber doch häufig über's Meer, theils der kirchlichen Gemeinschaft wegen, die zwischen beiden Ländern Statt fand, und besonders in den Klöstern unterhalten worden zu seyn scheint, theils vielleicht auch der Studien halber; und so wie der schottische und irische Bischof und Priester, an keine Grenzen von Stift und Pfarrei gebunden, in seinem Vaterlande überall umherreisete, und wo sich Gelegenheit fand, geistlichen Verrichtungen oblag, so erlaubte er sich auch jenseits des Canals dasselbe Verfahren zur großen Unzufriedenheit des gallischen, an genauere Ordnung gebundenen, Klerus. Wir haben hierüber aus dem VIII. und IX. Jahrhundert einige zwar sparsame Nachrichten, die aber doch ein ziemliches Licht über die Sache gewähren. So findet sich in den Acten eines unter K. Pipin zu Verneuil in Frankreich 755 gehaltenen Concils Nachricht von umherstreifenden Bischöfen ohne Diöcesen, von denen man nicht wisse, von wem sie zu Bischöfen ordinirt worden seyen a). Daß diese Bischöfe aber Schotten oder Irländer waren, wird aus einem späteren Concilio Cabilonensi (zu Chalons) vom J. 813 unter der Regierung Karls des Großen deutlich, wo diese, die sich für Bischöfe ausgäben, Schotten genannt werden, und von ihren Ordinationen gesagt wird, sie seyen simonisch, ohne Zweifel, weil sie mit ihnen ein Gewerbe trieben b).

2. Häufiger finden wir diese englischen, schottischen und irischen Missionäre in den Niederlanden, in Deutschland und in der Schweiz. Dort fand ihr Missionseifer

---

a) Cap. 43. Binii Conc. V, 519. Labbei VII, 1281. Harduin III. p. 1993, am besten abgedruckt in Baluzii Capitular. Reg. Francor. I, 167.

b) Binii Concil. VI, 221. Can. 43. Labbeus VI, 1668; es heißt von ihnen: qui se dicunt Episcopos esse.

Beschäftigung im Ueberfluß, ihr Durst nach dem Märtyrerthum häufig Befriedigung, und ihre Arbeiten wurden mit reichlichem Erfolge gekrönt, und wurden der Grund zur niederländischen und zum Theil der deutschen Kirche. Zu diesen gehörte der heilige Kilian, der Stifter der Kirche zu Würzburg. Es ist gleichgültig, ob er ein Schotte oder ein Irländer gewesen. Zu einer von beiden Nationen gehörte er aber. Wo er zum Bischof geweiht worden, wissen wir nicht; wahrscheinlich aber in seinem Vaterlande, wo es Sitte war, viele Bischöfe zur Predigt, sowohl daheim, als auch in Gallien, Belgien und Deutschland zu weihen, von denen vielleicht kein einziger in Rom ordinirt wurde. Doch enthält ein Codex die Nachricht: er sey nach Rom gegangen, um sich, ehe er sein Amt anträte, als Bischof bestätigen zu lassen a). Auch Virgilius, Bischof von Salzburg, der in seinem Vaterlande zum Bischofe geweihte b) Clemens c) und Samson d) waren Schotten und Irländer. Ihre Streitigkeiten mit Bonifacius, dem ersten Erzbischofe von Mainz, dem zweiten von Utrecht, sind bekannt. Ihre höhere wissenschaftliche Bildung, die sie in den Klöstern ihres Vaterlandes erhalten hatten, ward ihnen als Ketzerei angerechnet; selbst Bonifaz, wiewohl ein Britte, stand, was wissenschaftliche und religiöse Aufklärung betrifft, tief unter ihnen. Ihr Hauptverbrechen war aber das, daß sie den Papst nicht anerkennen, die Priesterehe nicht verdammen, Seelenmessen und andere neu aufgekommene Kir-

---

a) Ioh. Baptistae Solerii Worte in seiner Lebensbeschreibung des heiligen Kilian in den Act. Sanctor. Degg Chorogr. v. Würzburg. Vorrede p. XI. XII.

b) Walch. 36.

c) Ueber Clemens ist noch nachzusehen Jamieson 236—238.

d) Skinner. I, 234.

chengebräuche nicht billigen wollten a). Weniger fehlerfrei war wohl Adalbert, ein Franzose, der sich zum Bischofe ohne bestimmte Diöcese hatte weihen lassen und von Bonifaz abgesetzt wurde; denn er gebrauchte Volkstäuschung, um seine Zwecke zu erreichen. Auch Columban, der Stifter mehrerer Klöster in Gallien, Italien und in der Schweiz b), war aus der Provinz Leinster, und in den Grundsätzen der schottisch-irischen Kirche gebildet c). Gallus war sein Landsmann d). Und wäre nicht der Einfluß Roms auf Deutschland schon damals so groß gewesen, hätte nicht Bonifazius sich so lebhaft für die Oberherrschaft des römischen Stuhls erklärt und sie auf alle mögliche Weise zu behaupten gesucht, so wäre vielleicht die deutsche Kirche beständig eine unabhängige Kirche geblieben, und die helleren Einsichten der schottischen und irischen Missionäre hätten vielleicht so tiefe Wurzeln geschlagen, daß Rom nicht allein Nichts in Deutschland hätte ausrichten können, sondern daß auch die fränkische Kirche ihre Freiheit behauptet hätte, und daß die Hierarchie nie zu der Höhe gestiegen wäre, welche sie in der Folge erreichte! Zu dieser Betrachtung füge ich nur noch eine Bemerkung hinzu. Mehrere dieser irischen Glaubensboten waren in ihrem Vaterlande zu **Episcopis regionariis**, ohne feste Sitze, geweihet worden. Wie es sich im katholischen Sinne mit der Weihe dieser Bischöfe verhielt, wie die eifrig katholisch Gesinnten sie beurtheilten, ist schon gezeigt worden. Haben diese Bischöfe in Deutsch-

---

a) Mosheim H. E. p. 314. Walch Historien der Ketzereien. X, 3—65. Schmidts Beiträge zur Kirchengesch. des Mittelalters, Bonifazius Leben S. 27 f. Jamieson 236. 37. Neander's Denkwürdigkeiten III, 264.

b) Gratian II, 294. 369. Neander's Denkwürdigkeiten III, 200.

c) Ibid. 297.

d) Ibid. 350. 372. Neander's Denkwürdigkeiten III, 231.

land keine anderen ordinirt? und ist dieses der Fall gewesen, welches ich freilich aus Mangel an einer zur Untersuchung dieser Frage ins Speciellste gehenden Kenntniß nicht beantworten kann, was sich vielleicht auch nicht mehr beantworten läßt, welche Bürgschaft haben denn die jetzigen Bischöfe der deutsch-katholischen Kirche für ihre ununterbrochene apostolische Succession?

3. Die Insel Jona, eine der Hebriden, war dem heiligen Columban von Brudi (Brutus), Könige der Picten, ums J. 563 geschenkt, und in diesem von ihm und seinen Gefährten in Besitz genommen worden. Bald nachher scheint der Heilige am Hofe dieses Königs mit dem Fürsten der Orkaden Bekanntschaft gemacht, und von diesem für Cormac, einen seiner Schüler und einige von dessen Gefährten, die einen einsamen Aufenthaltsort suchten, das Versprechen erhalten zu haben, daß sie, falls sie an einer seiner Inseln landeten, Schutz bei ihm finden sollten a). Es scheint diesen auch gelungen zu seyn, festen Fuß auf denselben zu fassen, denn die Norweger fanden, als sie in der Folge diese Inseln eroberten, zwei Nationen dort, von denen die eine von ihnen Papa's genannt ward, ein Name, den wir auf den Island benachbarten Inseln wieder finden, und der ohne Zweifel auf Kuldeer hindeutet b). Auch wird vom heiligen Servanus erzählt, daß er etwas vor 450 das Kloster Kulros, 6 Meilen von Stirling, angelegt, und die Bewohner der Orkaden, die vorher dem Gottesdienste der Druiden ergeben gewesen waren, bekehrt haben soll c). Auf den Hebriden ging das Bekehrungswerk von Jona aus. Wir haben aber

a) Jamieson. 179.

b) Ebendas. 180.

c) Torfaei Orcades p. 2. Suhm Historie af Danmark I. 244. Allein Jamieson setzt p. 166 die Stiftung von Cullroß durch den König Brudi ums Jahr 700 an! Wie lassen sich beide Nachrichten zusammen reimen?

keine umständlichere Nachricht davon, und als die Norweger unter König Harald Schönhaar diese schon lange von nordischen Seeräubern besuchten Inseln der norwegischen Krone unterwarfen, lebten Christen und Heiden auf denselben friedlich mit einander a). Aber die Liebe zur Einsamkeit trieb die Kuldeer bald an, sich im fernen nördlichen Ocean nach Wohnungen umzusehen, die von allem Verkehr mit den Menschen getrennt waren. Ein irländischer Mönch, ohne Zweifel von derselben Gemeinde, Dicuil, hat uns in einem Büchlein de mensura orbis terrarum b) die früheste Nachricht von der Entdeckung von Island durch diese Geistlichen hinterlassen. Dieser Verfasser lebte im neunten Jahrhundert, und erzählt, daß Geistliche, mithin Irländer, von Anfang Februars bis Anfang Augusts sich auf einer der Färder aufgehalten, die stets öde gewesen, nun auch aus Furcht vor den norwegischen Seeräubern verlassen wären, und nur von unzählbaren Schaafen und Seevögeln bewohnt würden. Hundert Jahre vor seiner Zeit wären diese Inseln aber von irländischen Einsiedlern bewohnt worden, die sie nachher verlassen hätten. Da nun Dicuil 825 schrieb, wäre das ungefähr 725 geschehen, eben als die Norweger zum ersten Male Irland feindlich angriffen. Es läßt sich dann auch begreifen, wie die Norweger irländische Bücher auf den Färdern (wie die norwegischen Jahrbücher berichten) haben finden können. Auch von Thule spricht Dicuil, und kann nach allen dem, was er von den Färdern gesagt hat, unter diesem Namen nur Island verstehen. Aus

a) Meine Kirchengeschichte von Dän. u. Norw. I, 554.

b) Die editio princeps nach zwei Handschriften der königl. Bibliothek zu Paris, von Walkenaer erschienen in Paris 1807. Anmerkungen zu dieser Schrift hat Letronne gegeben: Recherches geographiques et critiques, sur le livre de mensura orbis terrae composé en Irlande au commencement du IX Siécle, suivies du texte restitué. Paris 1814.

seiner Nachricht erhellt, daß Island den Irländern am Schlusse des achten Jahrhunderts, 30 Jahre ehe er schrieb, mithin ungefähr 795 bekannt gewesen ist, welches ungefähr 65—70 Jahre früher ist, als norwegische Nachrichten uns berechtigen, die Entdeckung von Island durch einen norwegischen Seeräuber Nadodd anzunehmen; und dieses dürfte auch ziemlich genau mit den Nachrichten übereinstimmen, welche die norwegischen Entdecker von Island, als sie zuerst dort landeten, hinterlassen haben. Da finden wir denn bei Are Frode [a]), daß die Norweger Christen, die sie Papa's nannten (man erinnere sich der oben auf den Orkaden erwähnten Papä), vorgefunden, daß diese aber, weil sie nicht unter den Heiden wohnen wollten, das Land verlassen hätten. Aehnliche Nachrichten enthält das Landnamabok [b]) (von der Besitznahme von Island); dieses fügt noch hinzu, diese Christen wären wahrscheinlich Irländer gewesen, denn sie hätten irische Bücher, Glocken und Bischofsstäbe hinterlassen. Sie mußten also eilig die Flucht ergriffen haben. Dieser Nachlaß soll aber nicht auf Island selbst, sondern auf zweien an der östlichen Küste gelegenen Inseln gefunden seyn, welche Papey und Papili (Pfaffeninseln) von den nordischen Isländern genannt wurden. Aber auch auf dem festen Lande, sogar im Innern hatten sie eine Niederlassung Kirkiubay, von der sie sich wahrscheinlich erst aus Furcht vor uns unbekannten Eingebornen nach der Seeküste und den Inseln zurückgezogen haben. Späterhin nennt uns die isländische Kirchengeschichte zwei Irländer als die ältesten Einsiedler, die sich nach Island zurückgezogen haben, Jörund, Ectils Sohn, ums Jahr 900, und dessen Schwestersohn Asolf

a) Schedae cap. 2.

b) Landnamabok p. 23. S. auch meine Kirchengeschichte von Dänemark und Norw. I, 519. 520.

Alſkill (optime moratus). Beider nordiſche Namen zeigen aber an, daß ſie, obgleich in Irland geboren, doch von nordiſchen Familien abſtammten a). Auch nachdem Norweger die ganze Inſel beſetzt hatten, hörte die Verbindung mit den iriſchen Geiſtlichen nicht ganz auf. Der Handel, den Isländer und Irländer mit einander trieben, führte auch iriſche Prieſter nach dieſer ihnen durch Ueberlieferung werth gewordenen Inſel. Die isländiſche Hungurvaka, welche das Leben der fünf erſten Biſchöfe von Island enthält, ſpricht von Biſchöfen, die aus anderen Gegenden zur Zeit Isleifs, des erſten Biſchofs von Island, dorthin kamen, weit gelinder waren, als dieſer, und ſich dadurch Freunde erwarben, mit denen aber der Erzbiſchof Adalbert von Hamburg alle Gemeinſchaft verbot, da ſie ohne ſeine Erlaubniß gekommen wären b); zu dieſen gehörten wohl drei, welche Are Frode und das Landnamabok als Ermskir (Irländer) nennen, nämlich Petrus, Abraham und Stephanus c), und eines nach Island gekommenen Biſchofs Johannes erwähnt auch die Hungurvaka als eines Irländers d). Die Kirche in Kirkiubay war von einem Norweger, Aurlig, den Patrik, Biſchof der Hebriden, erzogen hatte, erbaut, und dem heiligen Columella (Columba?) geweiht worden; die Nachkommen fielen aber vom Chriſtenthum ab, und behielten nur die Verehrung dieſes Heiligen bei. Dieſes

---

a) Finni Iohannei Historia Ecclesiastica Islandiae IV. p. 19 u. 20.

b) Hungurvaka s. historia primorum quinque Skalholtensium in Islandia Episcoporum etc. Hafn. 1775. p. 18 — 30.

c) Are Frode c. 8. Landnamabok p. 395. Finni Iohann. H. E. Island. I. p. 89. — Die Ermskir des Landnamabok's dürften wohl Armenier, nicht Irländer, ſeyn. Vergl. Dahlmann Forſchungen auf d. Geb. d. Geſch. S. 477. D. Corr.

d) Hungurvaka p. 30.

mag die Veranlassung gegeben haben, daß diejenigen, die der Religion ihrer Väter treu blieben, sich nach den Inseln Papey und Papili zurückzogen. Diese Nachrichten lassen sich nun leicht mit einem Briefe Alexanders II. an König Harald Schönhaar von Norwegen im J. 1058 verbinden, in welchem der Papst dem Könige vorwirft, wie der Erzbischof Adalbert sich bei ihm beklagt, daß die Bischöfe in Norwegen entweder gar nicht geweihet, oder für Geld in England und Frankreich gesetzwidrig ordinirt wären [a]; ferner mit einer Nachricht von falschen Bischöfen in Irland, welche die Christni-Sage enthält. Falsch wurden sie aber genannt, weil den irischen Bischöfen die sogenannte apostolische Succession mangelte. Daß nun aber alles Widerspruchs der römischen Curie ungeachtet Besuche der irischen Bischöfe in Island nach Anfang des 12. Jahrhunderts fortgedauert haben, zeigt selbst das alte isländische Kirchenrecht, ob dieses gleich einen weit milderen Geist athmet, als man es vermuthen sollte. Es ist durch dasselbe den Isländern erlaubt, dem Gottesdienste dieser Fremden als Zeugen beizuwohnen, nur dürfen sie nicht selbst ihre Sacramente genießen [b]. Nur wenn sie ihre Ordination beweisen konnten, dürfe man bei ihnen die Sacramente genießen. Bei denen, die kein Latein verständen, und Kemsker [c] oder Girzker (Armachaner oder Griechen) wären, dürfte man wohl dem Gottesdienste beiwohnen, aber weder Messe noch Sacramente von ihnen verlangen, eben so wenig Kirchen von ihnen einweihen oder Kinder firmeln lassen, welches al-

a) Pontoppidan Annal. Eccles. Dan. I, 203.

b) Ius eccles. vetus. Thorkelins Ausgabe 1775. de pastoribus et eorum domicilio legitimo p. 75.

c) Ob dieses Wort richtig gelesen ist, läßt sich nicht verbürgen, da die Handschrift undeutlich ist und keine Quelle benutzt werden konnte. Es könnte auch Krmsker oder Krinsker oder Ermskir heißen. Ullmann.

les ungültig und verpönt sey und von neuem geschehen müsse. Die Milde dieser Kirchengesetze, die unleugbar gegen die Irländer gegeben sind, gibt übrigens ein Volk zu erkennen, das durch weite Reisen gebildet, eben keinen Abscheu vor Mitgliedern anderer christlicher Communionen hatte, und selbst den Bekennern von diesen auf katholischem Grund und Boden die Ausübung ihres von dem katholischen abweichenden Gottesdienstes verstattete, nur keine Proselytenmacherei erlaubte.

Auch mit Norwegen mögen die Kuldeer Verbindungen gehabt haben. Der Bischof der Inseln Sodor und Man stand Anfangs unter dem Erzbischofe von York, welches auch nach der Lage dieser Insel ganz natürlich war, ward aber in der Folge vom Erzbischofe von Nidaròs geweiht. In York aber war in alten Zeiten in der katholischen Kirche selbst ein Sitz der Kuldeer. Es läßt sich also hier auch eine Art von Verbindung zwischen diesem und der norwegischen Kirche denken a). Es hat sich auch die Nachricht erhalten, daß 1226 der Abt von Jona zugleich mit dem Bischofe der Hebriden am norwegischen Hofe erschienen sey b), welches doch wahrscheinlich auf Veranlassung kirchlicher Ereignisse geschehen ist. Auch ist in den flateyischen Annalen von einer Gesandtschaft der Armenier an den König Hakon im J. 1315 die Rede. Diese dürften aber wohl eher wirkliche Armenier, als Irländer gewesen seyn. Jene Nachrichten aber vom Besuche des Bischofs der Hebriden in Norwegen und der Suprematie des Erzbischofs von Nidaròs über den Bischof von Sodor und Man, die bis zum 14. Jahrhunderte fortwährte, als der Bischof John Russel sich in Avignon vom Papste weihen ließ, hängt gut mit der Nachricht bei Pennant zusammen, daß viele Urkunden von den Hebriden in Drontheim auf-

a) Jamieson. 359.

b) Pennant Voyage to the Hebrides p. 296.

bewahrt worden, die aber in einer Feuersbrunst (deren mehrere die Domkirche verwüsteten) untergegangen wären.

Es bedarf für den aufmerksamen Leser kaum einer besonderen Bemerkung, daß in dem vorstehenden Aufsatze des verewigten Bischofes Münter nicht alles vollständig ausgearbeitet und manches nur flüchtig und fragmentarisch hingeworfen ist. Es fanden sich zwar noch mancherlei Bemerkungen und Citate auf einzelnen Blättern vor a), die zum Theil auch gehörigen Orts eingeschaltet sind; aber dieselben durchgängig und zu einer vollständigeren Ausarbeitung des Aufsatzes zu benutzen, hätte nur in der Macht des Verstorbenen selbst gestanden. Wir gaben daher die Abhandlung, so weit sie von Münters Hand selbst ausgearbeitet war, unverändert, in der Ueberzeugung, daß sie auch so des Belehrenden und Interessanten genug in sich fasse. Was von einem solchen Manne herrührt, ist immer der Aufbewahrung werth. In diesem Sinne fügen wir auch als Zugabe unter der Rubrik der Bemerkungen noch ein kleines Bruchstück bei, welches ohne Zweifel bei Gelegenheit obigen Aufsatzes dadurch entstand, daß Münter sehr vielfach über die bischöfliche Succession und überhaupt über den ursprünglichen Charakter der bischöflichen Würde nachzudenken veranlaßt wurde.

C. Ullmann.

---

a) Sollte vielleicht ein Gelehrter diesen Gegenstand bearbeiten wollen, so stehen ihm — dieß glaube ich auch im Sinne der Familie des sel. Bischofs Münter anbieten zu dürfen — diese Notizenblätter zu Diensten.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber die ursprüngliche Identität der Bischöfe und Presbyter und über die bischöfliche Ordination.

Von

Dr. Friedrich Münter,
Bischof von Seeland.

Ein Fragment.

Wenn die Frage, in wiefern das bischöfliche Amt in der ältesten Kirche als wesentlich verschieden vom Amte eines Presbyters betrachtet worden sey, mit historischer Genauigkeit, auf die hier Alles ankommt, beantwortet werden soll; so muß sie in zwei Fragen getheilt werden.

A. Läßt es sich beweisen, daß dieses Amt in dem Sinne, in welchem die katholische, die griechische und auch die englische Episkopalkirche es nehmen, apostolischen Ursprungs ist?

B. War eine eigene von Bischöfen verrichtete Ordination dazu erforderlich?

A.

1. Wir finden früh in der christlichen Kirche drei Classen von Beamten: Bischöfe, Presbyter, Diakonen. Sie mögen, wo sie Statt fanden, eine Nachahmung der Einrichtung der jüdischen Synagogen gewesen seyn, wenigstens ist dieses wahrscheinlicher, als daß durch sie der mosaische Hohepriester, die Priester und Leviten seyen nachgebildet worden.

2. Das neue Testament giebt den Lehrern und Dienern der Religion verschiedene Namen. Unter diesen sind Episkopi, Presbyteri und Diakoni die gewöhnlichsten. Merkwürdig aber ist es, daß Episkopi und Presbyteri nie zugleich genannt werden. Apostelgesch. XX, 17 heißen die Presbyteri, welche V. 28 Bischöfe sind. Ebenso Tit. I, 5 und 7. 1 Petri V, 1. 2 werden beide Benennungen mit einander verbunden, indem die Presbyteri ermahnt werden, gewissenhafte Aufsicht (Episkopie) zu führen. Philipp. I, 1 richtet Paulus den Brief an die Bischöfe und Diakonen der Gemeinde, ohne die Presbyter zu nennen und sie von den Bischöfen abzusondern. Petrus nennt sich selbst Mitältester (συμπρεσβύτερος) 1 Petri V, 1. 2 Joh. 1 Aeltester, und Apostelg. I, 20 redet Petrus von der Episkopie des Judas. Alles dieses deutet darauf hin, daß Bischof und Presbyter in der ältesten apostolischen Kirche Benennungen eines und desselben Amtes waren.

3. Indessen bezeugt die Kirchengeschichte, daß die Apostel in einigen Städten Bischöfe eingesetzt haben. Die Kirchenväter berichten, daß die Apostel die ersten Bischöfe von Rom, Jerusalem, Antiochia, Smyrna, Ephesus, Kreta u. a. eingesetzt und ordinirt haben a), und daß Paulus den Timotheus und den Titus zu Vorgesetzten der Kirche in Ephesus und in Kreta bestallt habe, ist ja aus dem neuen Testamente klar. Auch sind die Engel der sieben Gemeinden in der Offenbarung Johannis weit wahrscheinlicher die Vorsteher derselben, als Personificationen der Gemeinden selbst.

4. Es ist auch nicht schwer zu erklären, wie die Verschiedenheit entstehen konnte, daß z. B. in Ephesus Apostelg. XX, 17 und 28 von mehrern Presbytern und Bischöfen, und nachher nur von Einem die Rede hat seyn

a) Bingham Origg. Eccles. I. p. 60 sq.

können. Die Menge der Geschäfte und die bessere Ordnung machte es nämlich nöthig, daß Einer an der Spitze stand, auf den alsdann der Name Episkopus vorzüglich überging; und das konnte bereits zur Zeit der Apostel der Fall seyn. Auch war es vielleicht nicht ganz ungewöhnlich, daß in einer zahlreichen, aus Juden sowohl, als aus Heiden bestehenden Kirche jede Parthei ihren eignen Bischof hatte. Auf diese Weise haben einige die Verschiedenheit der Nachrichten über die ersten römischen Bischöfe, in welcher Ordnung sie auf einander gefolgt sind, erklären wollen. Die Sache ist aber sehr ungewiß.

B.

1. Daß Timotheus, den die alte Kirche für den ersten Bischof von Ephesus hält, nicht vom Apostel Paulus, sondern vom Presbyterio, ohne Zweifel zu Ephesus die Auflegung der Hände erhielt, bezeugt Paulus selbst 1 Timoth. IV, 14. Und der Apostel Paulus hatte nebst Barnabas die Auflegung der Hände von einigen Propheten und Lehrern der Kirche zu Antiochia erhalten. Apostelg. XIII, 1—3.

2. Die gewöhnliche und gesetzmäßige Observanz war, daß zu der Einweihung eines Bischofs drei erfordert wurden. Indessen waren auch Fälle, wo einer oder zwei die Ordination verrichteten; und wir haben sogar das Beispiel, daß, als Pelagius I. im J. 555 zum Bischofe von Rom geweiht werden sollte, man in Ermangelung des dritten Bischofs einen Presbyter zur Hülfe nahm a), welches sehr merkwürdig ist: denn wenn die Ordination im Sinne der katholischen Kirche außerordentliche Gaben ertheilt, wie konnte denn ein Presbyter, der diese nicht hatte, an der Einweihung eines Bischofs Theil nehmen?

a) Lib. Pontifical. in Vita Pelagii.

2.

Rechtfertigung seiner Auslegung der Stelle Justins Apolog. 1, 6.

Von

Dr. A. Neander.

(Gegen die Bemerkungen Dr. Möhlers in der tüb. theol. Quartalschrift. 1833. 1. Heft.)

Je mehr ich dem Herrn Dr. Möhler wegen seines ernsten theologischen Geistes, seiner Gelehrsamkeit, seines Tief- und Scharfsinnes hoch und werth halte[a]), desto mehr fühle ich mich gedrungen, auf seine Bemerkungen gegen meine Auslegung der Stelle über den heiligen Geist bei dem Justinus Apolog. I. Cap. 6. oder ed. Colon. p. 56. C. Einiges zu antworten, da mich die von ihm vorgetragenen Gründe weder von der Richtigkeit seiner Auffassungsweise, noch von der Unrichtigkeit der meinigen überzeugt haben.

Ich hatte an jener Stelle übersetzt: „Wir verehren

a) Ich bin weit entfernt, dem Urtheile meines verehrten Freundes Neander über Herrn Dr. Möhler widersprechen zu wollen, vielmehr habe ich jederzeit eben so vortheilhaft von diesem geistvollen Gelehrten gedacht; allein ich kann doch nicht unterlassen, mein aufrichtiges Bedauern auszudrücken, daß ein katholischer Theologe, der solche Eigenschaften besitzt, den Protestantismus nicht reiner aufzufassen, unbefangener zu würdigen und mit einer edleren, großartigeren Polemik zu bestreiten gewußt hat, als es von Herrn Dr. Möhler in seiner kürzlich erschienenen Symbolik geschieht. Ich enthalte mich indeß hier jeder weiteren Bemerkung, da diese Schrift demnächst in unsern Studien zum Gegenstande tiefer eingehender Erörterungen gemacht werden wird. C. Ullmann.

insbesondere den prophetischen Geist." Dagegen wendet Herr Dr. Möhler ein, daß die Partikel τε keine intensive Bedeutung haben könne. Aber ich war auch nicht durch die falsche Voraussetzung von der intensiven Bedeutung jener Partikel, sondern durch das, was sich mir aus der ganzen Idee des Satzes und dem bezeichneten logischen Verhältnisse der Glieder zu einander über die Ansicht Justins zu ergeben schien, veranlaßt worden, so zu übersetzen. Es schien mir Justin den heiligen Geist als gewissermaßen einen ἀρχάγγελος vor allen übrigen Engeln, mit denen er ihn in Hinsicht auf das Gemeinsame einer gewissen Abhängigkeit von dem Logos in Eine Classe setzte, doch auszeichnen und als ein dem Logos mehr verwandtes Wesen setzen zu wollen. Der Zusatz „ἄλλων" war keineswegs überflüssig, denn Justin hatte dabei schon die Beziehung auf den prophetischen Geist, den er in gewisser Hinsicht zu den Engeln rechnen, in anderer Hinsicht von denselben unterscheiden wollte, im Sinne.

2. Das, was ich hier den Justin sagen lasse, streitet keineswegs so sehr mit der Analogie der Ideen des Justinus, wie es dem Herrn Dr. Möhler scheint. Justin betrachtet den λόγος als die vor der ganzen Schöpfung aus dem göttlichen Wesen emanirte, zum selbstständigen Daseyn hypostasirte schaffende Vernunft, die persönlich gewordene Offenbarung der ewig in dem Wesen Gottes verborgenen Vernunft (des λόγος ἐνδιάθετος), als das Vermittelnde zwischen dem Urquell alles Daseyns und der von ihm durch den Logos abgeleiteten übrigen Schöpfung. Der Logos allein ist auf diese Weise von Gott erzeugt (aus dem Wesen Gottes selbst hervorgegangen), und durch ihn ist alles übrige erschaffen worden. Das erste unter den von ihm hervorgebrachten Wesen ist der heilige Geist, daher dem Logos am nächsten verwandt und erhaben über die übrigen von dem Logos hervorgebrachten höheren Geister. Allerdings konnte er ihn daher

vorzugsweise den Engel Gottes, die Macht Gottes nennen, welche der Logos den Gläubigen zur Hülfe im Kampfe mit dem Satan sendete. Dial. c. Tryph. Iud. Col. 344. A. Der heilige Geist erscheint hier doch als eine dem Logos dienende Macht, wenn gleich die höchste. Und wenn man sich denkt, daß diese Kirchenlehrer solche Stellen, wo Christus den Jüngern verheißt, daß er ihnen den heiligen Geist statt Seiner senden werde, daß dieser von dem Seinen nehmen, ihnen, was er von ihm selbst hätte, verkündigen werde, buchstäblich verstanden; so erklärt es sich, wie es ihnen nahe liegen konnte, den heiligen Geist als einen dem Logos untergeordneten, von dem Unterricht und der Erleuchtung durch ihn abhängigen Geist sich vorzustellen. Mögen wir doch bedenken, daß noch Origenes, der an dialektischer Ausbildung der dogmatischen Begriffe dem Justin weit überlegen war, den heiligen Geist in Hinsicht seines Ursprungs, wie seiner Erleuchtung und Heiligung von dem Logos abhängig sich dachte. Die Lehre der Pneumatomachen des vierten Jahrhunderts findet gewiß viele Anschließungspuncte in der Lehre des christlichen Alterthums und sie konnte deßhalb nur so schwer durch die dem christlichen Bewußtseyn mehr entsprechende und dialektisch consequentere Begriffsform überwunden werden. Wie lange dauerte es, ehe man in der griechischen Kirche sich gewöhnen konnte, dem heiligen Geiste göttliches Wesen und den Namen Gottes beizulegen, eben weil man sich an den Buchstaben mancher Stelle des neuen Testaments hielt und durch so manche Zeugnisse der älteren Kirche in dieser Ansicht bestätigt wurde!

3. Möhler sagt, es sey gegen alle Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte, daß den Engeln eigentliche Anbetung hier zugeeignet werden solle. Aber man muß hier wohl den Zusammenhang berücksichtigen. Justin will die Christen gegen den Vorwurf der ἀθεότης vertheidigen.

Daher kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß sie außer dem höchsten Gott noch viele andere höhere Wesen anerkennen und verehren, und um das Gemeinsame dieser Pietät gegen Gott und eine höhere Geisterwelt zu bezeichnen, gebraucht er nun freilich Worte, welche in verschiedenem Grade der Anwendung auf die genannten Objecte bezogen werden mußten. Dialektische und dogmatische Genauigkeit oder Aengstlichkeit in der Bezeichnung der Begriffe dürfen wir bei dem Justinus in einem solchen Zusammenhange nicht erwarten. So sagt ja auch Athenagoras in ähnlicher Absicht, das θεολογικὸν μέρος der Christen beschränke sich nicht auf die Dreieinigkeit, sondern es beziehe sich auch auf eine Menge von Engeln, welche Ausdrucksweise ein späterer Dogmatiker freilich auch sehr anstößig gefunden haben würde.

4. Die genauere Untersuchung des Zusammenhanges der ganzen Stelle spricht für meine Auffassung und gegen die möhlersche. Justin hatte sich darüber beklagt, daß man ohne Ursache die Christen anklage und verfolge. Es rühre dieß von den bösen Geistern her, welche göttliche Verehrung sich zugeeignet hätten und dieser nicht beraubt seyn wollten. Es seyen dieselben, welche deßhalb auch einst die Verfolgungen gegen einen Sokrates angeregt hätten. Weil die Christen solche böse Geister in ihrer Schlechtheit blos stellten, würden sie ἄθεοι genannt. Sie gäben es zu, daß sie in Beziehung auf die Verehrung solcher vermeinten Götter den Namen ἄθεοι verdienten; aber wohl verehrten sie den höchsten Gott, den von ihm gekommenen Sohn, von dem sie ihre ganze Lehre a) empfangen hätten, und die ganze Schaar der übrigen gu-

a) Das διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα kann sich gewiß nur auf das, wovon überhaupt in dieser Schrift vom Anfang die Rede ist, die christliche Lehre, beziehen, nicht auf das vorhin von den bösen Geistern Gesagte, was nur beiläufig erwähnt war. Wo

ten ihm nachfolgenden und sich nach ihm bildenden Engel a) und den heiligen Geist.

Uebrigens kann ich es nicht so anstößig finden, daß ein allerdings vom heiligen Geiste erleuchteter Lehrer der alten Kirche eine so unpassende dogmatische Begriffsentwickelung sich sollte haben zu Schulden kommen lassen. Ich kann aber nicht mit dem Eunomius das μυστήριον εὐσεβείας mit der ἀκρίβεια τῶν δογμάτων verwechseln. Ich erkenne die göttliche Kraft des Christenthums gerade darin, daß es von dem innersten und tiefsten Kern des menschlichen Wesens aus allmählich nach der Oberfläche durchdringend, in stufenmäßiger Entwickelung auch die Begriffsform des menschlichen Geistes zu harmonischer Auffassung des Inhaltes seiner Lehren sich aneignen konnte. Und doch bleibt diese Auffassung stets hinter dem göttlichen Inhalte zurück, denn das Leben des Glaubens ist verborgen in Gott, das Erkennen aber ist und bleibt Stückwerk.

Den ferneren Belehrungen des Herrn Dr. Möhler über einzelne Mängel meiner Kirchengeschichte, die er versprochen hat, sehe ich mit Freuden entgegen, und ich werde sie sorgfältig zu berücksichtigen nicht unterlassen.

---

hat auch Christus von einem solchen Ursprunge der heidnischen Götterlehre etwas gelehrt?

a) Hier setzt allerdings Justin die guten Engel, welche die Christen verehrten, den bösen, deren Verehrung sie bekämpften, entgegen, was zur Bestätigung meiner Auslegung dient; aber unmöglich kann man mit Möhler den folgenden Accusativ ἀγγέλων στρατόν von dem Worte διδάξαντα abhängen lassen. Was wäre das für eine griechische Ausdrucksweise: διδάσκειν τινὰ στρατὸν ἀγγέλων, Jemandem Unterricht geben über die Schaar der Engel? Und wir fragen wieder: Wo hat Christus einen solchen Unterricht ertheilt?

3.

Ueber die geschichtliche Auffassung und Stellung des prophetischen Ausspruches Jesaia Cap. 15 und 16.

Von

K. A. Credner.

Der prophetische Ausspruch, welcher in der Sammlung der jesaianischen Aussprüche Cap. 15 und 16 einen Platz gefunden hat, gehört bekanntlich in historischer Hinsicht eben so zu den schwierigern, als er wichtige Aufschlüsse gibt über das moabitische Land und über die Art und das Wesen des hebräischen Prophetenthums. Eine dem Ausspruche selbst angehängte alte Nachschrift (16, 13. 14) sagt uns nämlich, daß dieser alte Ausspruch noch nicht in Erfüllung gegangen sey, binnen drei Jahren jedoch werde er erfüllt werden. Die drei Jahre waren vorüber und noch drei mal drei Jahrzehnte hinzu, ohne daß des alten Sehers Ausspruch in Erfüllung gegangen wäre; — da wiederholte Jeremia denselben (Cap. 48.), nachdem er ihn vorher seinen Zeiten und Verhältnissen angepaßt hat; sonst aber mit möglichster Beibehaltung des alten. So zeigt sich auch hier ein gegenseitiges Ineinandergreifen der Propheten verschiedener Zeiten, ein Festhalten und zeitgemäßes Fortbilden der Aussprüche älterer Propheten durch die jüngern, wodurch die Wirksamkeit der hebräischen Propheten nur als ein gegliedertes Ganze erscheint, beruhend auf einer einzigen, leitenden Grundidee. Aehnliche Erscheinungen bietet die prophetische Litteratur der Hebräer mehrere dar a), ganz parallel aber läuft die Geschichte der

a) Vergl.: Der Prophet Joel von Credner. S. 52. ff.

prophetischen Aussprüche über Moab der verwandten über Edom a).

Unverkennbar ist in der aufgeführten Reihe von prophetischen Aussprüchen über Moab der vorliegende, bei Jesaia aufbewahrte, der Zeit nach der älteste. Auch ist derselbe mit Ausnahme von Sanctius, Koppe, Augusti, Bauer und Bertholdt, so viel mir bekannt, immer in die Zeiten des Sanherib oder des Salmanassar verlegt worden; während die genannten die Abfassung in die Zeit des Nebukadnezar herabrücken wollten. Hieronymus, Oekolampadius u. A. waren für die Zeit des Sanherib, während Schmid, Grotius, Vitringa und die meisten andern Ausleger sich für die Zeit Salmanassars erklärten. Mit der Annahme dieser Ausleger zeigt sich auch Aurivillius b) im Wesentlichen einverstanden. Gesenius hat sich damit begnügt, die Zeit der Abfassung in die Zeit der Einfälle der Assyrer zu setzen, ohne nähere Bestimmung der Zeit selbst c).

In ganz anderer Weise hat neuerdings Herr Licentiat Hitzig in einer eignen Schrift, unter dem Titel: Des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritisch vindicirt u. s. w. von Ferdinand Hitzig. Heidelberg 1831. das Zeitalter dieses Ausspruches zu bestimmen gesucht. Herr Hitzig findet nämlich in unseren beiden Capiteln einen Ausspruch des alten Propheten Jona und sucht dieß auf folgende Weise zu begründen:

Das zweite Buch der Könige gedenkt Cap. 14, 25. eines Propheten Jona und einer Weissagung desselben, welche dadurch, daß Jerobeam II. seiner Herrschaft Gebiet von Hamath bis zum Meer der Ebene ausgedehnt habe, erfüllt

---

a) Ebend. S. 42. ff. S. 79 ff.

b) Dissertationes ad sacras literas pertinentes c. praef. Michaelis. Gotting. 1790. p. 684. s.

c) Commentar über den Jesaia I. 2. S. 508. f.

worden sey. Auf Moabs Eroberung also hat sich jenes Orakel des Jonas bezogen: Moabs bevorstehende Besiegung bildete den Inhalt seiner Prophetie. Nun findet sich in unserer jesaianischen Sammlung ein Orakel gegen Moab, welches von Jesaia selbst, der dasselbe unter seine Aussprüche aufgenommen hat, für ein Orakel aus alter Zeit in einer Nachschrift erklärt wird. Der Verfasser dieses Ausspruches selbst ist unbekannt. Sprache und Inhalt passen ganz und gar auf die Zeit Jerobeams II. Wir haben folglich alles Recht, den Propheten Jonas als den Verfasser des herrenlosen Ausspruches bei Jes. C. 15 u. 16 zu betrachten. Oder, um den Verfasser selbst reden zu lassen, wie es S. 35 heißt: Es erhellte „daß Jonas Orakel sich auf einen siegreichen Feldzug Jerobeams gegen die Moabiter bezogen haben muß. Ein solches Orakel zeigten wir in Jes. 15. 16, 1—12. auf, indem dasselbe kraft C. 16, 1. in die Zeit nach Amazias Feldzug gegen die Edomiter falle, auf einen Angriff der Israeliten sich beziehe, Verhältnisse, wie sie in Jerobeams Zeit bestanden, voraussetze u. s. w. Hierauf wurde Beweis geführt, daß weder Jesaia, noch irgend ein anderer Prophet, von dem wir Schriftliches besitzen, Verfasser von Jes. 15. 16, 1—12. seyn könne. So blieb von den namentlich bekannten Sehern Jonas allein noch übrig, von dem wir ohnehin schon wußten, daß er ein solches Orakel über Jerobeams Feldzug verfaßt habe, während zugleich nach 2 Könige 14, 25 nur Ein Orakel über jene Begebenheit und zwar durch Jonas erging. — Im Grunde läuft also die ganze Sache auf die einfache Operation hinaus, einen vacirenden Verfasser mit einem vacanten Aufsatze zusammen zu stoßen" ꝛc. — So einfach und überzeugend der Gang dieser Beweisführung, ohne nähere Prüfung des Einzelnen, auch erscheint, der ganze Beweis fällt doch nothwendig durch eine einfache vom Herrn Hitzig gänzlich übersehene Bemerkung. Der Ausspruch des Propheten Jona ist nämlich, nach den klaren

Worten des biblischen Textes 2 Könige 14, 25, durch die Siege des Königes Jerobeam in Erfüllung gegangen, und Herr Hitzig weist wiederholt S. 1. 14. 35. auf diesen Umstand hin. Aber eben darum kann unser Ausspruch bei Jesaia auf keine Weise einerlei mit jenem des Jona seyn, denn nach der Nachschrift des Jesaia C. 16, 13. 14. soll dieser ältere Ausspruch innerhalb dreier Jahre seiner Erfüllung erst entgegen sehen. Folglich kann derselbe nicht schon früher in Erfüllung gegangen seyn, wenn man nicht den Jesaia einer großen Thorheit zeihen will.

Indem wir daher von dieser neuesten Bestimmung ganz absehen, ohne uns in eine weitläuftigere Prüfung des Einzelnen einzulassen, wenden wir uns nun zu unserem Ausspruche selbst und versuchen es, mit Vermeidung jeder polemischen Richtung, lediglich aus dem Inhalte des Abschnittes selbst, die Zeit seiner Abfassung zu ermitteln.

Inhalt von Cap. 15. 16, 1—12.

Um die Zeit der Weinlese (16, 9.) fällt ein feindliches Heer von Norden her in die Länder jenseits des Jordan ein, welche ehemals im Besitz der Stämme Ruben und Gad, und als solche zum Reich Israel gehörig waren, zur Zeit der Abfassung unseres Ausspruches aber in den Händen der Moabiter sind. Vor dem eingefallenen Feinde, welcher Alles verwüstet, flüchten die Bewohner der genannten Gegend über den Arnon (16, 2), welcher die eigentliche Grenze der Moabiter gegen Norden ist, und betreten hiermit den alten heimathlichen Boden. Im eigentlichen Moab verbreitet dieser Vorfall allgemeine Bestürzung. Viele verlassen aus Angst vor den Feinden das Land und fliehen mit ihrer Habe über die Südgrenze des Landes nach Sela hin (15, 5. 7. — 16, 1.). Die Größe der Gefahr und Noth heißt das Volk bei seinen Götzen Schutz und Hülfe suchen; doch vergebens (15, 2. 3.). Nur eine Auskunft bleibt übrig, sich dem Könige des Reiches Juda durch Entrichtung des früher verweigerten Tributes in die Arme zu werfen,

sein Mitleid anzuflehen und ihn um Schutz und Hülfe zu bitten (16, 1—6.). Auch diese gehoffte Auskunft bleibt unerfüllt. Der König von Juda weist die Moabiter von sich, weil ihnen, wie die Erfahrung gelehrt habe, nicht zu trauen sey (16, 6.). Beklagen nur allein kann Juda und der Prophet das traurige, herzzerreißende Loos der Moabiter (16, 7—11.). Da sucht Moab aufs Neue bei seinen Götzen Hülfe; doch umsonst (16, 12.). Moabs Hauptstadt und seine Feste, und mit ihnen das ganze Land gehen rettungslos unter (15, 1. — 16, 11.).

Anlage des Ausspruches.

Der Prophet stellt mit Seherblick an die Spitze seines Ausspruches den Satz: Mit Moab sey es nun aus! Fallen würde seine Hauptstadt, und seine Festung beim ersten Angriff (15, 1.). Darauf führt derselbe sogleich mitten in die Sache, indem er ein Gemälde von dem dermaligen trostlosen und jammervollen Zustande im Lande der Moabiter entwirft. Im Aufzuge des Elendes, der Trauer und Verzweiflung sucht das Volk vergebens Hülfe bei seinen Göttern (15, 2. 3). Weit hin durch das ganze Land ertönt das Jammer- und Klagegeschrei der aus dem verwüsteten Lande vertriebenen Flüchtlinge. Den Kriegern entsinkt darüber der Muth und selbst des Propheten Herz wird zu Mitleid und Jammer gestimmt (15, 4. 5. 6.). Dort ziehen sie hin, die unglücklichen Flüchtlinge, mit dem letzten Rest ihrer Habe! Ihrem Beispiele folgen bei der Schreckensbotschaft andere Bewohner des Landes, in eiliger Flucht die südlichen Grenzen aufsuchend, denn neues noch schwereres Unglück steht dem Lande bevor (15, 7. 8. 9.). Das Gemälde liegt nun fertig da, darum verweilt der Seher jetzt nicht weiter bei demselben, sondern macht mit den Anstalten bekannt, welche mitten in diesem Jammer getroffen werden. Nur eine Aussicht auf Rettung aber ist vorhanden. Sie besteht darin, daß die Moabiter sich an das Reich Juda wenden, dessen Beherrscher durch Entrichtung

des alten Tributes, (welcher nur um das südliche Ende des Meeres am passendsten von den in Sela angekommenen Flüchtlingen gesendet werden kann, da der Norden von Feinden gesperrt ist 16, 1.) sich wieder unterwerfen und ihn demuthsvoll um seinen Schutz anflehen, mit Angabe von einigen besonderen Beweggründen (16, 1—5). Indeß der König zu Jerusalem weist diesen Antrag der Unterwerfung jetzt von sich, angeblich weil den Moabitern, wie die Geschichte beweise, nicht zu trauen sey (16, 6.). Da bricht neuer Jammer in Moab aus, wobei sie sich selbst wegen ihres früheren Benehmens als Stifter ihres Unglückes anklagen (16, 7.). Der Prophet schildert mit neuen Fällen die mitleidsvolle Lage des Landes, indem er eine Parallele zwischen dem Sonst und Jetzt zieht, und wird dabei selbst zu Thränen des Mitleids gerührt (16, 8—11.). Weiter bleibt jetzt kein Mittel übrig, als das, Hülfe bei seinen Göttern zu suchen. Diese aber vermögen nicht zu helfen. Moab muß untergehen (16, 12.).

Historischer und prophetischer Standpunct des Verfassers.

Während die Zerstörung der Hauptstädte des moabitischen Landes als noch bevorstehend angekündigt wird, sind dagegen die Feinde überall im Besitz der nördlich vom Arnon gelegenen Gegenden. Die vertriebenen Flüchtlinge sammeln sich an des Arnon Ufern, um sich zu berathen, und nichts verräth, daß dieser Fluß von den Feinden schon überschritten sey. Hiernach wird die Abfassung unseres Ausspruches in eine Zeit fallen, da die Kunde nach Jerusalem gekommen war: ein feindliches Heer sey über die Gegenden nördlich vom Arnon hereingebrochen, habe über die moabitischen Bewohner dieses Landes unsäglichen Jammer und Elend gebracht und dringe weiter nach Süden gegen das eigentliche Moab vor, wo allgemeine Bestürzung und Wehklage herrschten. Die Macht der Feinde wird dabei als so groß vorausgesetzt, daß gar kein weiterer Wider-

stand von Seiten der Moabiter möglich erscheint. Hier ist der historische Standpunct zu suchen, auf welchem der Verfasser unseres Ausspruches sich befindet. Alles was von der Verwüstung des Landes nördlich dem Arnon und von der Bestürzung der Moabiter gesagt wird, ist als historisch gegeben zu betrachten; Alles hingegen was von den Planen der Moabiter und der nahen Eroberung ihrer Städte, von ihrer Gesandtschaft nach Jerusalem und der da erhaltenen Antwort gesagt wird, kommt mehr oder weniger blos auf Rechnung der politischen Seherblicke des Propheten. Unbestreitbar war es dabei die Absicht des Propheten, sein Volk durch Anregung des alten Hasses gegen die Moabiter vor der Annahme einer Verbindung mit den Moabitern zu warnen, und das Unglück der letztern als wohlverdiente Strafe für ihr früheres Benehmen (16, 6. 7.) darzustellen.

Geschichtliche Anhaltspuncte.

Bei einer in das Einzelne eingehenden Prüfung unseres Ausspruches, lassen sich in demselben folgende geschichtliche Andeutungen auffinden.

1. Eine Nachschrift 16, 13. 14., welche die baldige Erfüllung des Ausspruches verheißt, rührt nach Inhalt und Stellung von Jesaia her. Das Letztere geht hervor aus der Aufnahme dieses Ausspruches in die jesaianische Sammlung; das Andere aus der Beschaffenheit der Sprache in den zwei kurzen Versen. Besonders beweisend ist 16, 14 der Ausdruck כִּמְעַת מְזֻעָר, welcher dem Jesaia eigenthümlich ist, vergl. 10, 25; — 29, 17. und in Absicht auf das Ganze Jes. 21, 16. 17. Hiernach ist die Nachschrift innerlich wie äußerlich als jesaianisch festgestellt und wir sind dadurch zu dem Schlusse berechtigt, daß die Abfassung unseres Ausspruches auf keine Weise nach Jesaia gesetzt werden kann.

2. Zur Zeit der Abfassung unseres Ausspruches, hat-

ten die Moabiter aufgehört, den früher an die Hebräer bezahlten Tribut zu entrichten 16, 1.

3. C. 16, 6 u. 7. deuten auf Verhandlungen hin, welche zwischen dem Reiche Juda und den Moabitern über einen zu entrichtenden Tribut Statt gefunden hatten.

4. In den früher zum Reiche Israel gehörigen Gegenden, welche die Stämme Gad und Ruben inne gehabt hatten, wohnen jetzt, zur Zeit der Abfassung, Moabiter.

5. Nur noch diese Gegenden sind bei der Abfassung des Ausspruches von einem von Norden vorgedrungenen Feind überschwemmt und verwüstet.

6. Diesem Feinde zu widerstehen fühlen sich die Moabiter zu schwach, wohl aber waren die Verhältnisse damaliger Zeit so gestaltet, daß eine Unterwerfung unter das Reich Juda den Moabitern sofort Sicherheit und Schutz verschafft.

7. So lockend eine solche freiwillige Unterwerfung der Moabiter unter Juda für den Beherrscher dieses Reiches seyn mußte, so bedenklich erschien sie doch dem Propheten, welcher vor ihr warnt.

8. Ohne daß ein Vertrag zwischen den Reichen Moab und Juda zu Stande kam, ist doch die gefürchtete Unterwerfung und Vernichtung der Moabiter durch auswärtige Feinde nicht eingetroffen.

Geschichtliche Combination und Lösung.

Es bleibt uns nun noch übrig, in der Geschichte sowohl der Hebräer, als der Moabiter einen Zeitpunct zu finden, in welchem diese sämmtlichen historischen Andeutungen ihre einfache und befriedigende Lösung finden.

Nach der Trennung des hebräischen Reiches unter Rehabeam waren, wie es die geographische Lage mit sich brachte, die Ammoniter und Moabiter dem Reiche der zehn Stämme zinspflichtig geworden. Dieß Verhältniß blieb bis auf den König Ahab herab, nach dessen Tode die

Moabiter den bisherigen Tribut verweigerten (2 Kön. 1, 1.). Nach fruchtlosen Versuchen von Seiten Jorams stellte Jerobeam II. die alten Verhältnisse des Reiches wieder her. Er dehnte seine Herrschaft wieder aus von Hamath im Norden bis hinab zur Südspitze des todten Meeres, also, daß auch die Moabiter vor seinem Herrscherstabe sich auf das Neue beugen mußten. Vergl. 2 Kön. 14, 25. — Amos 6, 13. 14 und meinen Commentar über Joel S. 53. — Allein schon gegen das Ende der einundvierzigjährigen Regierung Jerobeams II. scheinen sich alle Anzeichen einer nahen Auflösung des Reiches eingefunden zu haben. Daraus nur wird es erklärbar, wenn der Prophet Amos dem Könige seinen Untergang (7, 9. 11. 12.), dem Reiche selbst aber seine Vernichtung in ähnlicher Weise voraus sagt (3, 11 ff. 5, 13. 14.), wie sie nach Jerobeams Tode wirklich eintrat.

Um dieselbe Zeit saß in dem Schwesterstaate Juda auf dem Throne zu Jerusalem Usia, ein König weise und tapfer. Usia hätte vielleicht noch Größeres vollbracht, wohl gar der Trennung des hebräischen Reiches in zwei Staaten ein Ende gemacht, wenn nicht der Aussatz, der ihn in spätern Jahren befiel, der weitern Ausführung seiner Pläne hinderlich gewesen wäre. Doch dem sey wie ihm wolle. Gewiß ist, Usia war für das Wohl und Glück seines Reiches in hohem Grade besorgt und befestigte dessen Ansehen, nach außen durch glückliche Kriege, nach innen durch zweckmäßige Einrichtungen. Die von des Königs Vater Amazia begonnene Unterwerfung der Edomiter wurde von Usia vollendet in solcher Weise, daß Elath, die Hafenstadt am rothen Meere, wieder zum Reiche Juda kam (2 Kön. 14, 22). Den übermüthigen Philistern wurden die Städte Gath, Jabne und Asdod weggenommen, ein wohlgerüstetes Heer stand dem Könige jederzeit zur Seite. Zugleich wurde durch die Anlegung fester Plätze für die Sicherheit des Landes gesorgt, in welchem Gewerbe, Ackerbau und Viehzucht blüheten. So geschah es, daß der Name des

Königs Usia weit und breit gehöret und mit Ehrfurcht genennet ward (2 Chr. 26, 1—16.).

Dieser glückliche Zustand des Reiches Juda konnte nicht ohne mächtigen Einfluß auf die Gesinnung in dem Nachbarreiche der zehn Stämme bleiben. Es konnte nicht fehlen, daß der Wunsch rege wurde, an diesem Glücke Theil zu nehmen, wodurch denn weiter das, bei einem Theile wohl nie ganz unterdrückte, Verlangen nach einer Wiedervereinigung des abtrünnig gewordenen Reiches Ephraim mit dem Reiche Juda bei vielen Bürgern des ersteren reger und lebhafter wurde als je. Unsere ärmlichen geschichtlichen Nachrichten sagen freilich darüber nichts Ausdrückliches, allein wichtig und wohl zu berücksichtigen ist es, daß gerade die Propheten dieser Zeit eine Wiedervereinigung der beiden getrennten Reiche unter einem Könige aus Davids Stamme als nahe bevorstehend verkünden (Hos. 1, 6 f. 11. Amos 9, 11. — Micha 4, 1. 2. — Zachar. 12, 4 ff. Jes. 9, 5. 6.), und daß sie ausdrücklich verlangen, dieselbe solle nicht mit Waffengewalt herbei geführt werden (Hos. 1, 6. Micha 5, 9. — Zachar. 9, 10. — 10, 5, — 12, 4. Jes. 2, 7. — 30, 16.). Sie mußten also doch hinreichende Gründe haben zu glauben, daß eine solche Vereinigung ohne Blutvergießen jetzt von innen heraus und gleichsam von selbst zu Stande kommen könne und werde.

Kaum hatte Jerobeam die Augen zugethan, so geschah was die Propheten erwartet und vorausgesagt hatten. Der Kampf der Partheien brach los und führte einen anarchischen Zustand der Dinge, eine gänzliche Auflösung der Ordnung im Reiche der zehn Stämme herbei, welche eine ganze Reihe von Jahren anhielt, und eigentlich bis zum gänzlichen Untergange des Reiches unter Hosea fortdauerte. Gleichwohl enthielt sich Usia, dem ein wohlgerüstetes Heer zur Seite stand, jeglicher Einmischung und die Propheten warnen sogar vor jeder Einschreitung mit

Waffengewalt. Sicherlich herrschte die Besorgniß, daß in diesem Falle von der schwächeren Parthei die mächtigen Assyrer herbeigerufen werden möchten, mit welchen schon seit Amos die Propheten gedroht hatten. Amos 1, 5; — 5, 27. von Hosea und den spätern Propheten ist es bekannt. Während aber die politische Klugheit dem Herrscher von Juda das Verhalten eines blos ruhigen Beobachters zur Pflicht machte, läßt es sich kaum anders denken, als daß jene kräftigen Stämme, welche erst durch Jerobeam dem Reiche Israel wieder zinsbar gemacht worden waren, diese Zerrüttung des Staates nach innen, und die damit verbundene Ohnmacht nach außen sich zu Nutze machten, um das ihnen auferlegte Joch wieder abzuschütteln. Namentlich wird dieß von den Ammonitern und Moabitern gelten. Sobald dieß geschehen, läßt sich aber von dem damaligen Könige des Reiches Juda mit Sicherheit erwarten, daß derselbe sofort Alles gethan haben werde, um diese beiden erledigten Staaten zu sich und seinem Staate in dasselbe Verhältniß der Hörigkeit zu bringen, in welchem sie früher zu Jerobeam gestanden hatten. Bei dem Ansehen, in welchem Usia stand, bedurfte es dazu möglicher Weise nicht einmal einer kriegerischen Dazwischenkunft; sondern freiwillig begaben sich dieselben in den Schutz des Reiches Juda, dessen Uebermacht sie fürchteten, nachdem ihnen Israel einen solchen Schutz nicht mehr gewähren konnte. Und ein solches Verhältniß muß in der That eingetreten seyn. Die historischen Bücher des A. T. berichten uns nämlich (2 Chron. 26, 8.), daß die Ammoniter dem Usia Tribut entrichtet haben. Schwerlich kann dieß in Folge eines Krieges geschehen seyn, da das Gebiet der Ammoniter durch das Gebiet der Moabiter und das Reich der zehn Stämme von dem Reiche Juda getrennt war. Daß aber diese Unterwerfung nur aus Rücksichten auf die Persönlichkeit des Königs Usia Statt

gefunden hatte, zeigt der versuchte Abfall unter Jotham (2 Chronik. 27, 5.).

Der Moabiter geschieht bei der Unterwerfung der Ammoniter unter Usia keine Erwähnung. Gewiß indeß wünschte der Beherrscher von Juda dieselbe. Es scheint aber, wie das Beispiel der Ammoniter zeigt, daß man mehr den Weg der Unterhandlung als der Waffenentscheidung gewählt habe, und daß die stärkeren Moabiter durch allerlei Ausreden und Ausflüchte die Unterwerfung erst hinzuhalten, dann wirklich zu vereiteln wußten. Eine Hindeutung auf ein Benehmen solcher Art ist Jes. 16, 6 bestimmt angedeutet, wo der König und das Volk zu Jerusalem von dem Propheten gewarnt werden, sich nicht ein zweites Mal durch die großklingenden Verheißungen der Moabiter täuschen zu lassen.

Inzwischen hatte nach zwanzigjährigem Kampfe die schwächere Parthei die Assyrer zu Hülfe gerufen a). Phul, vielleicht nicht der eigentliche König der Assyrer, sondern nur ein assyrischer Befehlshaber oder Satrapa, welche sich ja Könige nennen ließen (Gesenius zu Jesaia 10, 8.), erschien mit seinen Kriegsschaaren. Die Assyrer rückten vom Tigris und Euphrat über Kalne, Karkemisch, Hamath, Arpad, Damaskus nach Samarien vor (Jes. 10, 9.); Kalne und Hamath waren schon zur Zeit des Amos in den Händen der Assyrer b). Phul mit seinen Assyrern wird also bei seinem Zuge gegen Israel denselben Weg genommen haben. Von Damaskus und dessen Umgebung konnte man aber auf einem gedoppelten Wege nach Palästina gelangen. Der eine führt von Damaskus südwestlich durch die Berge des Antilibanon, an den Quellen des Jordan

---

a) Ausdrücklich wird dieß zwar nicht gesagt, aber die Lage der Dinge, das Benehmen der Assyrer und einzelne Aeußerungen bei Hosea machen es so gut als gewiß.

b) S. meinen Commentar zu Joel S. 54.

bei Laisch und Paneas vorüber nach Galiläa und von da weiter südwärts herab nach Samarien und Juda. Diesen Weg schlugen zum Beispiel die verbündeten Fürsten ein, welche zu Abrahams Zeit einen Streifzug nach dem Thale Siddim unternommen hatten. Abraham verfolgte dieselben über Dan oder Laisch bis nach Choba bei Damaskus, und kehrte darauf über Salem zurück (1 Mos. 14.). Dieser Weg, welcher über hohe Gebirge und dann durch wilde, sumpfige Gegenden führte, konnte jedem größeren Heere leicht sehr gefährlich werden, weshalb er auch von Heeren nicht weiter viel betreten erscheint. Derselbe war mehr Handelsstraße, wie er denn mit der Straße von Damaskus nach Tyrus zum Theil zusammenfiel. Ein zweiter Weg führte von Damaskus in mehr südlicher Richtung um das todte Meer oder über Peträa hinab nach Arabien und westlich bis nach Aegypten; dergestalt daß dem von Damaskus Kommenden das galiläische und todte Meer zur linken Hand blieben. Zwischen beiden Meeren führten dann an mehreren Puncten Seitenstraßen über den Jordan in das eigentliche Palästina hinüber. Noch jetzt läuft die Pilgerstraße von Damaskus nach Mekka in dieser Richtung. Nach der hebräischen Sage hatte Jakob diesen Weg eingeschlagen, als er aus Mesopotamien von seinem Schwiegervater Laban zurückkehrte, welcher ihn auf dem Gebirge Gilead ereilte 1 Mos. 31, 21. 47. vergl. 32, 3 ff. In entgegengesetzter Richtung von Aegypten her sehen wir diese Straße eingeschlagen von den Hebräern, welche die Leiche Jakobs nach Palästina bringen 1 Mos. 50, 7. 11. vergl. Volney Reisen nach Syrien II. S. 257. Derselben Straße verdankten auch die meisten der Städte, welche später unter dem Namen der Dekapolis bekannt sind, ihre Blüthe und ihren Wohlstand. Selbst die Syrer von Damaskus, obschon sie im Besitze der Gebirge des Antilibanon bis zur palästinensischen Grenze hin waren, schlugen bei ihren Angriffen auf das Reich Israel vorzüglich jenen östlicheren

der beiden Wege ein. Dieser aber führte sie zunächst zu den Ostjordansländern der Hebräer, und hier hatten sie sich auch lange festgesetzt. Vergl. besonders 2 Kön. 10, 32. 33. Außerdem 1 Kön. 22, 3 u. 29. 2 Kön. 8, 28. 29. — 9, 14. — 13, 3. 22. 25.

Kaum kann nun noch ein Zweifel übrig bleiben über die Wahl des Weges, welchen Phul mit seinen Assyrern einschlug, um nach Israel zu gelangen. Sicherlich war es der östlichere Weg, auf welchem der Assyrer das Gebiet des israelitischen Reiches zuerst in den Ländern auf der Ostseite des Jordan betrat, Länder, welche den Stämmen Ruben, Gad und Manasse angehörten. Folge davon war, daß zunächst eben diese Gegenden Gegenstand der Verheerung von Seiten der Assyrer wurden, welche nach asiatischer Weise das Land entvölkerten, indem sie die Bewohner desselben in die Gefangenschaft fortschleppten, 1 Chronik. 5, 26. Als hierauf Phul auch dem übrigen Theile des Reiches Israel mit gleicher Verheerung drohte, sah Menahem, der König des Reiches Israel, keine andere Auskunft, als durch die Erlegung einer großen Summe den übermächtigen und wilden Gegner zu entfernen. 2 Kön. 15, 19. — Um wenige Jahre später starb, nach zwei und funfzigjähriger Regierung, Usia (759), der Beherrscher von Juda, und hinterließ sein blühendes Reich seinem Sohne Jotham. Alsbald verweigerten die Ammoniter den Tribut, welchen sie bisher dem Usia bezahlt hatten. Jotham aber, ein kräftiger Fürst und schon früher Mitregent seines Vaters, überzog die Widerspenstigen sofort mit Krieg; denn durch die Entvölkerung der Ostjordansländer war es ihm jetzt möglich gemacht, die Ammoniter auf nahem Wege anzugreifen. Sie mußten auf das Neue Tribut entrichten a)

a) Es ist unbegreiflich, wie man diese Angabe der Chronik darum geschichtlich verdächtigen konnte, weil Phul und Tiglath-Pilesar, also zwei assyrische Könige, die Bewohner derselben Gegend fort-

(2 Chron. 27, 5.). — Im Anfange desselben Jahres, in welchem Usia starb (2 König. 15, 2. 27. 32.), hatte Pekah den Sohn Menahems, Pekachja, nach kaum zweijähriger Regierung ermordet und sich selbst auf den erledigten Thron gesetzt. Dieser Pekah erkannte die Gefahr wohl, welche seinem Reiche von außen von zwei Seiten drohte. Im Norden war dieß die immer näher rückende Macht der Assyrer, im Süden das Reich Juda, an seiner Spitze den König Jotham. Ueberdieß fehlte es gewiß nicht an unruhigen Partheien im Innern des von Pekah beherrschten Reiches. In dieser mißlichen Lage ließ sich von einem Bündnisse mit den Syrern zu Damaskus am Meisten hoffen, besonders darum, weil ein solches Bündniß für das gegenseitige Interesse der beiden Völker wünschenswerth erscheinen mußte. Den Syrern nämlich mußte es daran liegen, die alte Feindschaft zu vergessen, und sich durch ein Bündniß mit Israel gegen die drohende Macht der Assyrer zu stärken. Das Reich Israel aber betrachtete die Syrer als seine Vormauer gegen die Assyrer und zugleich als seinen Schutz gegen das jetzt so mächtige Reich Juda. So kam das Bündniß zwischen Pekah und zwischen Rezin, dem Könige der Syrer, leicht zu Stande. 2 Kön. 15, 37. vergl. 16, 5. u. Jes. 7, 1 ff. Es war aber dieses Bündniß der Lage der Sache nach bei seiner Entstehung ein bloßes Schutzbündniß.

Kaum indeß daß, nach sechzehnjähriger Regierung, der kräftige Jotham gestorben war und sein schwacher Sohn Ahas den Thron bestiegen hatte: so wurde aus dem Schutzbündnisse ein Trutzbündniß. Mit vereinter Macht rückten die Verbündeten gegen das Reich Juda heran, und

---

geschleppt haben sollen. Als ob dieß an und für sich etwas unmögliches wäre? Der Lage des Landes und der Richtung des Zuges nach erweist sich aber diese Angabe sogar als höchst natürlich und wahr.

nachdem des Ahas Heer geschlagen ist, wird Jerusalem von ihnen eingeschlossen und belagert. 2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1 ff.

Der geängstete und schwache König Ahas weiß keine andere Hülfe, als in einem Bündnisse mit Assyrien. So wird denn der assyrische König Tiglath-Pileser zu Hülfe gerufen. Er erscheint mit Heeresmacht. Sobald den Belagerern Kunde von dem Anrücken der Assyrer hinterbracht wird, brechen sie eilig von Jerusalem auf, um ihre eignen Länder vor dem nahen Feinde zu vertheidigen. 2 König. 16, 5—7. 2 Chron. 28, 5. 6.

Das assyrische Heer stieß, wie es nach der Lage der Länder nicht anders möglich ist, zuerst mit den damaskenischen Syrern zusammen. Die Syrer wurden geschlagen, und Damaskus wurde belagert. Während Tiglath-Pileser diese Belagerung selbst leitete, sandte er einen anderen Theil seines Heeres hinauf nach Palästina gegen Israel. Dieser Theil des assyrischen Heeres berührte das Gebiet des Reiches Israel zuerst in den Ländern auf der Ostseite des Jordan, und verwüstete dieselben in ihrer ganzen Erstreckung bis hinab zur moabitischen Grenze a).

a) Daß dieß der wirkliche und in der That ganz natürliche Hergang der Sache war, ergiebt sich aus der Combination folgender Stellen. Nach 2 König. 16, 9 belagerte Tiglath-Pileser Damaskus, eroberte die Stadt und tödtete den König der Syrer, Rezin. Nach 2 König. 16, 10 machte der König von Juda Ahas seinem Verbündeten, dem Assyrer Tiglath-Pileser, einen Besuch in Damaskus. Dieß berechtigt zu dem Schlusse, daß der assyrische König selbst der Stadt Jerusalem nicht näher, als bis zu diesem Orte des Zusammentreffens gekommen ist. Während aber Damaskus von den Assyrern noch belagert wurde, hatte eine Abtheilung des assyrischen Heeres bereits die Länder auf der Ostseite des Jordan, dem gewöhnlichen Wege folgend, eingenommen und gänzlich verheert. S. Jes. 17, 1—11. und Gesenius zu diesem Ausspruche, besonders zu V. 1 u. 3. Damit ist zu vergleichen 2 Kön. 15, 29. 1 Chronik. 5, 26. Nach Jes. 17, 2. hatten sich aber die assyrischen Verwüstungen bis nach Aroer erstreckt, welches am Arnon, also an der äußersten Grenze gegen Moab hin, lag. (5 Mos.

Nach der früheren Verwüstung dieser Länder unter Phul hatten sich Moabiter in den ihnen zunächst gelegenen, entvölkerten Gegenden nördlich vom Arnon niedergelassen. Diese späteren moabitischen Ankömmlinge wurden jetzt als Bewohner israelitischen Gebietes von dem assyrischen Heere überfallen. Was sich retten konnte floh, ohne sich zu bedenken, über den Arnon in seine ursprüngliche Heimath zurück. Der Vorgang selbst verbreitete im Lande der Moabiter allgemeine Verwirrung und Bestürzung. Man wußte nicht, wie weit die Assyrer ihren verheerenden Zug fortsetzen würden. Während daher der eine Theil, den weiteren Lauf der Dinge abwartend, sich hinter den Arnon zurückgezogen hatte, (Jes. 16, 2) verließen Andere in ihrer Angst das moabitische Gebiet und suchten Schutz in eiliger Flucht über die Südgrenzen des Landes hinaus. (Jes. 15, 5. 7. 8. 9.). Jetzt sind wir nun auf der Stelle angekommen, auf welcher der hebräische Prophet bei Abfassung des 15ten und 16ten Capitels der jesaianischen Sammlung seinen Standpunct genommen hat. Was werden die Moabiter nun thun? Wie hat sich das Reich Juda in diesem Falle zu benehmen? Dieß waren die beiden Fragen, auf deren Beantwortung es ankam.

Groß war die Gefahr, in welcher das Land der Moabiter jetzt schwebte; größer noch die Noth, in welche dieselbe zuletzt stürzte. Nichts weniger stand auf dem Spiele, als der gänzliche Untergang des Volkes. Vor diesem Untergange zu bewahren, sobald die Assyrer vorrückten, ver-

---

2, 36; — 3, 12; — 8, 48. Jes. 12, 2.). Und dieß wird auch durch unseren Ausspruch Jes. 15 u. 16. bestätigt. Alle die Schwierigkeiten, welche die Ausleger des Jesaia bei 17, 2 gefunden, oder vielmehr erst hineingetragen haben, erledigen sich so von selbst. — Ebenso gehört Zachar. 10, 10 hierher, da der Prophet, welcher diese Capitel schrieb, sicherlich um diese Zeit lebte. Wenigstens sind Hengstenbergs Beweise nicht solcher Art, daß sie diese Ansicht zu erschüttern vermöchten.

mochte kein Widerstand des kleinen Haufens von Moabitern etwas, das Elend konnte durch Widerstand nur vermehrt werden. Selbst die Flucht in die das Land umgebende Wüste ließ kaum ein anderes Ende als den Tod voraussehen. Nur ein einziges Auskunftsmittel blieb bei dem damaligen Stande der Dinge offen. Die Moabiter hatten früher unter der Hoheit des hebräischen Staates gestanden; das Reich Juda aber war mit den Assyrern verbündet. Man durfte sich also nur dem Reiche Juda in die Arme werfen, an den König von Juda den alten Tribut bezahlen (Jes. 16, 1.), worauf dieser bei den Assyrern Schritte zu Gunsten der Moabiter that (Jes. 16, 2—5.) — und das Land war gerettet.

Auf diese nahe gelegte Auskunft waren die Politiker in Jerusalem vielleicht ganz von selbst gekommen; vielleicht auch war die Kunde dahin gelangt, daß die Moabiter eine solche Auskunft im Sinne hätten. — Der Antrag war für das Reich Juda und für seinen König nicht ohne mehrfachen Reiz; allein derselbe hatte auch seine mehrfachen gefährlichen Seiten; denn möglicher Weise konnte sich das Reich Juda durch die Annahme desselben auch die Feindschaft der Assyrer zuziehen, welchen ja, hatten sie es auf Moab abgesehen, eine reiche Beute entrissen worden wäre. Der politische Scharfblick unseres Sehers erkannte diese Gefahr, und warnt mit prophetischem Ernste vor der Annahme, indem er den alten Nationalhaß anregt und Moabs Untergang als nothwendig darstellt. Den Götzendienern können ihre Götzen nicht helfen (Jes. 15, 2. 3. — 16, 12.), und Jehova will nicht helfen (15, 7.). Hiernach fällt dieser Ausspruch um das Jahr 741.

Der Ausspruch erregte Aufsehen, blieb aber unerfüllt. Die Assyrer überschritten den Arnon nicht, und die Gefahr ging an Moab vorüber. Wahrscheinlich wiesen die Gegner den Propheten nachmals mehrfach auf diesen Ausspruch hin. Da nahm ihn Jesaia wieder vor, und bestä-

tigte sein Eintreffen auf das Neue. Binnen drei Jahren, so verheißt derselbe, werde Moab untergehen 16, 13. 14. Möglicher Weise fällt diese Erneuerung des älteren Spruches in die Zeit der Züge der Assyrer gegen Aegypten, etwa um das Jahr 716. Auch dieß Mal hatte sich der Prophet getäuscht, und so nahm denn Jeremia die Weissagung abermals auf, — jedoch ohne glücklichern Erfolg.

Ich muß es dem Urtheile unbefangener Bibelforscher überlassen, zu entscheiden, ob diese Darlegung der geschichtlichen Verhältnisse, welche die Abfassung des prophetischen Ausspruches Jes. 15. 16. veranlaßten, gegenüber den frühern Darstellungen, haltbar befunden wird oder nicht. Einer Widerlegung dieser letzteren bedarf es von meiner Seite nicht. Nur eine Auffassung kann die richtige seyn, und die von mir gegebene ist historisch begründet.

Was aber die Auslegung des Abschnittes im Einzelnen betrifft, so darf ich die Leser in dieser Hinsicht nur auf den bekannten trefflichen Commentar von Gesenius, so wie auf die dritte Ausgabe der rosenmüllerschen Scholien verweisen. Nur über ein paar Stellen, an welchen ich mit den genannten Gelehrten nicht übereinstimmen kann, sey es mir vergönnt einige Bemerkungen hinzuzufügen.

15, 1. Dieser Vers ist unstreitig mit Gesenius für sich allein und recht eigentlich als prophetische Weissagung über Moab zu fassen. Passend und mit Nachdruck steht der Beschluß, welchen Jehova über Moab gefaßt hat, an der Spitze des Ganzen.

15, 2 und 3. Diese beiden Verse müssen zusammen genommen werden, da sie nur verbunden den Gedanken, welchen der Prophet aussprechen wollte, deutlich werden lassen. Die Absicht, welche den beiden Versen zum Grunde liegt, ist keine andere, als die trostlose Bestürzung zu bezeichnen, in welcher die unglücklichen Moabiter bei ihren Götzen vergebens Rath und Hülfe suchen. Auf dem Ver-

gebens liegt der Hauptnachdruck. Daher werden die Anstalten der Moabiter, um den Schutz ihrer Götter zu erhalten, ausführlich und breit beschrieben, während der Erfolg treffend nur mit zwei Worten ausgesprochen ist. Diese beiden Worte sind aber die letzten des 3ten Verses, nämlich: יוֹרֵד בַּבֶּכִי. Bei der Erklärung dieser Worte müssen wir durchaus zu der älteren, vor Schultens gewöhnlichen, zurückgehen. Seit diesem Gelehrten ist es nämlich üblich geworden, die Worte von einem Zerfließen in Thränen, zu erklären. Allein der Ausdruck יָרַד בַּבֶּכִי in dieser Bedeutung wäre dann im Hebräischen ganz einzig in seiner Art; denn der Hebräer sagt sonst nur תֵּרַדְנָה עֵינֵינוּ דִּמְעָה unsre Augen steigen herab in Thränen d. h. unser Auge zerfließt in Thränen Jer. 9, 17; 13, 17; — 14, 17. Ps. 119, 136. oder פַּלְגֵי־מַיִם תֵּרַד עֵינִי Wasserbache strömt mein Auge herab. Klagel. 3, 48; oder אֲנִי בוֹכִיָּה עֵינִי יֹרְדָה מַיִם, mein Auge weint, mein Auge steigt in Thränen herab. Klagl. 1, 16. Alle diese einer späteren Zeit angehörenden Ausdrücke, sind doch noch sehr verschieden von dem Ausdrucke an unserer Stelle יָרַד בַּבֶּכִי. Dies fühlte auch Herr Hitzig (S. 43.); statt aber dadurch auf das Richtige geführt zu werden, fand derselbe darin, seiner Hypothese zu Liebe, blos einen harten Ausdruck, einen Archaismus. Bei dieser seit Schultens üblichen Erklärung ist das Verhältniß des dritten zum zweiten Verse ganz übersehen. Der zweite Vers beginnt: עָלָה לַבֶּכִי, der dritte schließt: יוֹרֵד בַּבֶּכִי. Offenbar findet doch in diesen Worten ein Gegensatz Statt. Der Prophet will sagen: Um durch seine Thränen die Götter zu rühren und zur Hülfe zu bewegen, steigt das Volk hinauf zu den Anhöhen, auf welchen die Tempel gewöhnlich erbaut waren, und auf das Dach der Häuser, den gewöhnlichen Orten der Privat-Andacht. Allein unter Thränen steigt es wieder herab oder kehrt es zurück, ein Beweis, daß es keinen Trost ge-

funden, daß sein Gebet vergeblich gewesen ist. Sicherlich ist dieß an unserer Stelle die einzig richtige Erklärung.

Im zweiten Verse ist Dibon, und gleich nachher Nebo und Medeba, als Theil für das Ganze, gesetzt d. h. von sämmtlichen vertriebenen moabitischen Flüchtlingen aus den verwüsteten Gegenden nördlich vom Arnon. Eben darum heißt es auch zuerst allgemein עָלָה הַבַּיִת, wobei man unbedingt an die Privathäuser der Moabiter denken kann, denn das flache Dach der Morgenländer, oder das Obergemach des Hauses, waren ja die Orte, wo man zu beten pflegte. 1 Könige 17, 19 ff. — 2 Kön. 23, 12. — Daniel 6, 10. 11. Jerem. 19, 13. Zeph. 1, 5. Die Flüchtlinge hingegen oder die Bewohner von Dibon, welche keine Häuser mehr haben, ziehen zu den Tempeln oder Altären בָּמוֹת. — Das עַל vor נְבוֹ und vor מֵידְבָא ließe sich eben so wohl durch auf, als durch um übersetzen. Allein wie könnten die Moabiter noch auf Nebo und Medeba als betend dargestellt werden, da der Prophet das Land nördlich vom Arnon, in welchem diese beiden Orte lagen, als in der Gewalt der Feinde überall voraussetzt, wobei es gleichviel ist, ob diese Verwüstung als zur Zeit des Ausspruches schon erfolgt oder als erst bevorstehend betrachtet wird. Folglich kann עַל nur in der zweiten Bedeutung genommen werden, in welcher dasselbe nach Verben des Affectes sehr häufig vorkommt und den Grund oder Gegenstand bezeichnet. — Bei Nebo denken die Ausleger, so viel mir bekannt, alle an den Berg Nebo, welcher 5 Mos. 32, 48. 34, 1 als der Ort genannt wird, von welchem herab dem Moses vergönnt war, vor seinem Tode seinen sehnsüchtigen Blick auf das Land der Verheißung zu werfen. An oder auf diesem Berge soll eine Stadt gleiches Namens gelegen haben. Davon weiß indeß, wie Herr Hitzig richtig bemerkt, niemand etwas. Indem jedoch derselbe aus Burckhardt das Daseyn von Ruinen eines alten Tempels nachzuweisen sucht, dessen Daseyn zur Zeit unseres Ausspruches

kaum glaubhaft ist, beweist Herr Hitzig indirect auch das Daseyn eines Ortes; denn ein größerer Tempel ohne einen solchen ist kaum denkbar.

Das Richtige möchte Hieronymus haben, dessen Worte, da sie ganz übersehen scheinen, ich ganz hersetze. (De situ et nominibus locorum Hebr. Opp. Venet. III. p. 251. Nabau, quod Hebraice dicitur Nebo, mons supra Iordanem contra Ierichum, in terra Moab, ubi Moses mortuus est. Et usque hodie ostenditur in sexto milliario urbis Hesbus, contra orientalem a) plagam.

Nabo, civitas filiorum Ruben in regione Galaad, cuius meminit Isaias in visione contra Moab, et Ieremias. — — Sed et usque hodie ostenditur desertus locus Naba (*Ναβαβ* = נבו), distans a civitate Esbus millibus octo contra meridianam plagam.

15, 7. Der נַחַל הָעֲרָבִים kann nur ein Bach seyn, welcher die Südgränze des moabitischen Gebietes bildet, also in der Nähe von Zoar zu suchen ist, wie schon Gesenius zu dieser Stelle gezeigt hat, womit zu vergleichen ist desselben Gelehrten Anmerkung zu der Uebersetzung von Burckhardt's Reisen in Syrien II, 1066. Derselbe Bach wird Amos 6, 14 נַחַל הָעֲרָבָה genannt, mit welchem er auch von Herrn Hitzig identificirt worden ist. Streitig aber ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, und da auch das Neueste, was sich hierüber gesagt findet, nicht befriedigt: so ist es hier am rechten Orte, den Gegenstand näher zu erörtern.

Wie man aus Jos. 3, 16, wo das Wort erklärt wird, und aus den alten Uebersetzungen des A. T. sieht, ist die eigentliche Bedeutung des Wortes schon frühe verloren gegangen, was, wie sich bald zeigen wird, sehr erklärlich ist. Die Lxx. haben das Wort ערבה übersetzt durch

---

a) Ein Schreibfehler, für welchen das Griechische richtig hat *εἰς δυσμάς*.

ἔρημος Jes. 33, 9; — 35, 1; — 41, 19; — 51, 3. Jerem. 17, 6. Zach. 14, 10; durch ἄβατος und ἄπειρος Jerem. 2, 6; — 50, 12; — 51, 43; durch γῆ διψῶσα Jes. 35, 6; durch δυσμὴ in den historischen Büchern, als 4 Mos. 22, 1; 33, 48. 49. 50 ꝛc., und einmal in den Psalmen 68, 4; durch ἑσπέρα, 1 Sam. 23, 24., endlich durch ἀραβία Hesek. 47, 8; denn andere Uebersetzungen an Stellen, wo die Uebersetzer den hebräischen Text anders gelesen haben, gehören nicht hierher. Man sieht übrigens, daß diese Uebersetzer nur gedeutet oder gerathen haben, ohne zu wissen, was das Wort eigentlich bedeute. Darum hat Theodotion das hebräische Wort ganz beibehalten, indem er geradezu ἀραβά setzt, Hiob 39, 6, wie von den Lxx. schon Jos. 3, 16, jedoch mit größerem Rechte, geschehen war. Aquila hat dafür ὁμαλὴ und ὁμαλὴς gebraucht 1 Sam. 23, 24; Hiob 39, 6; Jes. 35, 1. Symmachus dagegen scheint meist πεδιὰς oder πεδινὴ dafür gesetzt zu haben. 4 Mos. 22, 1; — 26, 3. 32. 38; 5 Mos. 3, 17; Jos. 11, 2; 1 Sam. 23, 24; 2 Sam. 15, 28; Jes. 35, 1; Amos 6, 14. Doch hat er Hiob 39, 6 ἀοίκητος. In neuerer Zeit ist es, seit Simonis, fast allgemein üblich geworden, dem Worte עֲרָבָה die Bedeutungen Ebene, Wüste beizulegen, und da sich dazu im Hebräischen kein entsprechendes Stammwort mehr findet, so hat man das äthiopische ערבר, sterilis fuit, zu Hülfe genommen, und eine Versetzung der Buchstaben für wahrscheinlich gehalten. Dieß voraufgeschickt, wollen wir versuchen, auf einem andern Wege die eigentliche Bedeutung des Wortes herauszufinden.

Durch die Beobachtungen neuerer Reisenden a) ist es außer allen Zweifel gesetzt worden, daß in alter Zeit der Jordan sein Gewässer mitten durch die arabische Wüste dem Meerbusen Akaba, einem östlichen Seitenarme des

a) Vergl. Burckhardt's Reisen in Syrien und Palästina S. 8 und 731.

rothen Meeres, zusandte. Die Thalniederung aber, welche der Jordan, wo nicht von seinen Quellen an [a]), doch von seinem Austritte aus dem galiläischen Meere bis zu seiner Einmündung in den Meerbusen von Akaba durchströmte, führte den Namen עֲרָבָה. Von dem südlichen Theile dieses Thales kommt der Name noch vor 5 Mos. 1, 1; — 2, 8; Jos. 12, 1; ja sogar noch jetzt führt wenigstens ein Theil dieses Thales, südlich von Besseyra bis zum rothen Meere hin, den Namen عربة [b]). Im A. T. wird jedoch das Wort עֲרָבָה häufig von dem Palästina näheren Theile des Thales, vom See Tiberias bis zum todten Meere herab, gebraucht. Daher heißt zunächst dieses Meer יָם הָעֲרָבָה 5 Mos. 4, 49; Jos. 3, 16; — 12, 3; 2 König. 14, 24. Sodann führt das Jordansthal, nördlich vom todten Meere, den Namen עֲרָבָה; Jos. 12, 1; 2 Sam. 4, 7; und zwar heißt der westliche Theil עַרְבוֹת יְרִיחוֹ Jos. 4, 13; — 5, 10 u. öft.; der östliche Theil עַרְבוֹת מוֹאָב 4 Mos. 22, 1; 5 Mos. 34, 1. 8. Daß aber auch der übrige Theil dieses Thales bis zum See Tiberias den Namen עֲרָבָה geführt habe, geht hervor aus Jos. 12, 3. 8. Die Beschaffenheit dieses Thales, durch welches der Jordan seinen Weg nach dem rothen Meere nahm, war aber nach der wechselnden Beschaffenheit des Bodens sehr verschieden. Gegenwärtig bildet das Jordansthal zwischen dem See Tiberias und dem rothen Meere eine von zwei Gebirgsreihen im Westen und Osten begrenzte Mulde, الغور genannt, und etwa zwei Stunden breit. Der Boden desselben ist da, wo sich Wasser findet, von einem üppigen Grün bedeckt, sonst aber dürr und öde. Doch werden im A. T. mehrere Orte in diesem Thale genannt

---

a) So Eusebius Onomastic. s. v. *Αὐλών*.

b) Burckhardt a. a. O. S. 732.

Jos. 15, 61. 62, und der Talmud erwähnt Viehes von kleinerem Wuchse, Bäume und Getreide aus dieser Gegend, s. Wetstein zu Matth. 3, 1. Mitten in dieser Mulde hat sich der Jordan ein kleineres Thal, etwa vierzig Fuß tiefer und eine Viertelstunde breit, ausgewühlt, und hier ist sein Bette von hohen Bäumen beschattet und von einem immer frischen Grün eingefaßt. Zahlreiche Beduinenstämme ziehen mit ihren Herden theils das ganze Jahr, theils während des Winters in diesem Thale umher a). Da wo jetzt der Jordan in das todte Meer einmündet, öffnete sich in alter Zeit eine herrliche Aue, wie ein Garten des Herrn, das Thal Siddim, bekannt wegen ihrer Fruchtbarkeit und mit mehreren Städten bebaut, 1 Mos. 13, 10. Steile Felswände umschließen jetzt dieß Thal, an dessen Stelle das todte Meer getreten ist, dessen Anblick die Seele mit Trauer und Schrecken erfüllt. Von da an weiter nach Süden, bis zum rothen Meere, zeigt sich jetzt dem Auge, da wo ehemals der Jordan seine Wasser wälzte, nichts als ein wasserloses, sandiges Thal, in welches nur öde Felsen, die dasselbe an einigen Orten umschließen, einige Abwechselung bringen. Wo aber dieses Sandmeer, besonders im Winter, von Wasser befeuchtet wird, da bricht alsbald an den alten Ufern einiges Grün hervor, gleichsam die Ueberreste einer besseren Vergangenheit, oder jener Zeit, da das Wasser des Jordan noch reichliche Nahrung darbot. Einem Thal wie diesem, mitten zwischen

---

a) Diese Araber werden aufgezählt in Burckhardt's Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby. Weimar 1831. S. 21. Sie führen den gemeinschaftlichen Namen Ghur-Araber von غور. Nach Burckhardt a. a. O. heißt aller Marschboden Ghur. Eigentlich bezeichnet غور überhaupt eine tiefliegende Gegend. — Die Schilderung des Jordansthales selbst ist entlehnt aus Burckhardt's Reisen in Syrien und Palästina S. 593—97.

Wüsten gelegen, kann in alter Zeit der Name der Wüste nicht beigelegt worden seyn, und schon darum kann die Ableitung aus dem Aethiopischen von עבר, sterilis fuit, die so schon gekünstelt ist, nicht zugelassen werden. Wir bedürfen aber auch nicht derselben.

Dasjenige, was am Jordan in alter Zeit, wie noch jetzt, am meisten fesselt und anzieht, ist sein grünes, von hohen Bäumen überwölbtes Bette. „Dieses niedrige Thal," sagt Burckhardt a), „ist mit hohen Bäumen und einem üppigen Grün bedeckt, welches einen auffallenden Kontrast mit den sandigen Abhängen bildet, die es von beiden Seiten begrenzen." Dasselbe führt schon im A. T. den Namen: Pracht des Jordan, גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן, Zach. 11, 3; Jer. 12, 5; — 49, 19; — 50, 44. Die hohen Bäume aber, welche die Ufer des Jordan zieren, sind nach einer, ebenfalls von Burckhardt b) mitgetheilten, Bemerkung, Weiden, von den Arabern غرب genannt. Dieß ist noch ganz einerlei Wort mit dem hebräischen עֶרֶב, Weide. Das Femininum desselben Wortes עֲרָבָה, wie קִנָּה von קֶנֶה, wird einen mit Weiden besetzten Ort, wie wir sagen, ein Weidicht, oder eine Weidenaue bezeichnen, ein Name, welcher ganz für das Jordansthal paßt. Und daß diese Ableitung die richtige sey, wird auch bestätigt dadurch, daß der kleine Winterbach, welcher die Grenze des Moabitischen gegen Süden macht, bei Amos 6, 14 נַחַל הָעֲרָבָה, Bach des Weidichts, Jesaia 15, 7 נַחַל הָעֲרָבִים, Bach der Weiden heißt, welches letztere Wort doch deutlich auf עֶרֶב hinweist. Bestätigt wird ferner diese Ableitung durch die Analogie, in sofern der Orientale gern Ortsnamen nach gewissen, an den zu benennenden Orten sich findenden, Pflanzen wählt; ein Gebrauch, welcher demselben noch

---

a) Reisen in Syrien S. 594.

b) Ebendas.

näher gelegt ist als uns, da, wie mehrere Reisende, und unter ihnen auch Burckhardt a), bemerkt haben, „in der Wüste selten verschiedene Arten der Kräuter bei einander sich finden, aber jeder District seine eigenthümliche Pflanze zu haben scheint, die da wächst, wo man keine andere findet." Analog sind im A. T. die Benennungen עֵמֶק הַבָּכָא, das Thal des Bakkastrauches, Ps. 84, 7. ע" הָאֵלָה, das Terebinthenthal, 1 Sam. 17, 2 u. ö. נַחַל הַשִּׁטִּים, das Akazienthal, Joel 4, 18. ק" קָנָה, das Schilfthal, Name eines bestimmten Thales, obschon Schilf überall am Wasser sich findet, Jos. 16, 8; — 17, 9. נ" אֶשְׁכֹּל, das Traubenthal, 4 Mos. 13, 23. 24. Wie עֲרָבָה allein von einer Gegend und dafür Jes. 15, 7 עֲרָבִים gebraucht wird; so findet sich öfter שִׁטִּים, eigentlich Akazien, von einer bestimmten Gegend gebraucht, 4 Mos. 25, 1; Jos. 3, 1; Micha 6, 5 u. ö. b). Der Einwand, daß der Name Weidenbach sehr vielen Bächen zukommen könne, verdient folglich weiter gar keine Berücksichtigung und Widerlegung; denn dann dürften auch wir in Deutschland keinen Weidenbach, Erlbach, Mühlbach, keine Soole eigentlich Salzwasser haltenden Fluß haben, da dieß auch auf sehr viele paßte. Die Wirklichkeit widerlegt es allen grübelnden Theorien zum Trotz.

Passend und richtig also wäre die Benennung des Jordansthales durch עֲרָבָה; allein passend war dieselbe

---

a) Bemerkungen über die Beduinen S. 181.

b) Eine ähnliche Bewandniß wie mit עֲרָבָה, hat es mit dem arabischen Worte عراق. Dieses bedeutet eigentlich das Ufer. S. Reiske ad Abulfedae annal. moslem. I. p. 228. Den Namen Irak, welcher bekanntlich in so weiter Ausdehnung genommen wird, führt aber ursprünglich, wie aus einer Bemerkung Burckhardt's (Reisen in Syrien S. 1050) hervorgeht, das Uferland des Euphrates, oder das breite Thal, in welchem derselbe fließt.

nur in alter Zeit, nur bis zu jener merkwürdigen Naturbegebenheit, in deren Folge das herrliche Siddim in Feuer unterging und an seine Stelle ein finsterer See trat, welcher die Wasser des Jordan, die ehedem ihren Ausfluß in das rothe Meer gehabt hatten, verschlang und noch bis jetzt verschlingt (1 Mos. 19.). Dadurch wurde der beste und größere Theil des ehemaligen Jordansthales zu einer dürren Oede, der größte Theil seines Weidenschmuckes verschwand und kaum noch, daß die sandigen Seitenwände des Thales den alten Lauf des Verflusses bezeichnen. Indeß der Name blieb für das Thal. Eben dadurch mußte aber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes allmählich verloren gehen. Keine Weidenaue, sondern vielmehr eine sandige öde Wüste führte der größte Theil der Gegend, von welchem dieser Name galt, den Blicken vor. Kann es nun verwundern, wenn man fortan bei dem Worte עֲרָבָה an eine Wüste dachte, und dasselbe zur Bezeichnung einer solchen geradezu brauchte? Und so zeigt es sich in der That im A. T. עֲרָבָה steht an mehreren Stellen des A. T. geradezu für Wüste. Vergl. Jes. 33, 9; — 35, 1; — 51, 3 u. a.

Fast aber scheint es, als sey diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes schon in früherer Zeit wieder errathen gewesen. Denn Jes. 33, 9 haben einige Handschriften der Lxx. das Wort עֲרָבָה, der Grundbedeutung nach richtig, aber dem Zusammenhange nach falsch, übersetzt durch: ἔλη, wobei man sofort erinnert wird an τὸ ἕλος τοῦ Ἰορδάνου, 1 Makk. 9, 42. Das Wort ἕλος erklärt aber Hesychius durch σύμφυτος τόπος, ἢ χεῖλος ποταμοῦ, καὶ ὁ τελματώδης τόπος· und ἔλη durch σύνδενδροι τόποι. Aehnlich Suidas.

Die Bedeutungen des Wortes עֲרָבָה werden hiernach auf folgende Weise zu ordnen seyn:

עֲרָבָה, von עָרַב, bezeichnet eigentlich einen mit Weiden bewachsenen Ort. Den Namen הָעֲרָבָה führte vorzugsweise

die nächste Umgebung des Jordan, so weit seine Ueberschwemmungen reichten, weil diese mit hohen Weidenbäumen bewachsen sind. Im weiteren Sinne erhielt hierauf die ganze Thalniederung, in welcher der Jordan bis zur Einmündung in das rothe Meer fließt, den Namen הָעֲרָבָה. Da nach der Entstehung des todten Meeres der größte Theil der עֲרָבָה zu einer Wüste wurde, so ging die Grundbedeutung gänzlich verloren und das Wort wurde häufig gleichbedeutend mit Wüste gebraucht.

Es giebt vielleicht weiter kein einziges Wort, dessen verschiedene Bedeutungen sich so geschichtlich entwickeln und dabei in eine so frühe Zeit zurückführen lassen, als das vorstehende.

16, 7. Darum jammert Moab über Moab. Diese Worte erklärt man gewöhnlich so, daß der Sinn seyn soll: Darum, ob dieser abschläglichen Antwort, bejammert Moab sein trauriges Loos. Da indessen im vorhergehenden Verse die Moabiter von dem Könige von Juda abgewiesen werden, in Folge bereits gemachter Erfahrungen; so ist es im Munde des Propheten viel nachdrücklicher und auch wohl richtiger, bei den Klagen Moabs über Moab an die bittere Reue zu denken, welche die Moabiter über ihr früher gegen Juda beobachtetes Benehmen empfinden. Sie machen sich selbst bittere Vorwürfe darüber.

Bei den letzten Worten dieses Verses אַךְ־נִכְאֵים möchte die alte Erklärung, welche dieselben auf אֲשִׁישֵׁי bezieht, wieder in ihre Rechte einzusetzen seyn. Denn wenn Gesenius sagt, daß das Adjectiv נָכֵא, נָכֶא und נָכֶה sonst immer tropisch für: niedergeschlagen stehe; so steht dem 2 Sam. 4, 4; — 9, 3 entgegen. Die eigentliche Quelle des Irrthumes ist aber in dem Worte אֲשִׁישֵׁי zu suchen. Freilich wenn man dieses Wort durch Trümmer übersetzt, so paßt es nicht, dieselben als ganz zerschlagene zu bezeichnen. Allein diese Bedeutung des Wortes ist nur angenommen, nicht erwiesen, und die Grundbedeutung

von אֲשִׁישׁ Grund, Grundfeste, reicht vollkommen aus, ja giebt sogar einen viel kräftigeren Sinn. Zur Zeit des Ausspruches war nämlich die Hauptfeste des Landes Kir-Chareseth noch nicht zerstört. Der Prophet sieht dieselbe aber schon im Geiste zerstört, und verheißt: daß in Folge der abschläglichen Antwort von Seiten Juda's die Moabiter klagen würden über die festen Werke, אֲשִׁישֵׁי, oder über die Grundfesten, ihrer Hauptfestung, welche, was ja kaum glaublich schien, von den Feinden sicher oder ganz zerstört werden würden: אַךְ - נִכְאָים. Man übersetze:

Darob seufzet Moab über Moab, — Alles seufzet,
Ueber die Grundfesten Kir-Chareseths jammert ihr, —
(über) die ganz zerstörten.

4.

Mit Zungen! lieben Brüder, mit Zungen reden!

Vom

Archidiakonus Harms in Kiel.

Plin. epp. 1, 5. — nec sum contentus eloquentia seculi nostri.

(Ursprünglich für einen Predigerverein geschrieben, dessen Mitglied der Verfasser ist.)

Es will mir zu wenig scheinen, daß ich nur meine Predigtdispositionen in unsern Verein zum dießjährlichen Umlauf gebe, und ich glaube von Ihnen allen so viel gekannt zu seyn, daß ich wohl ein Mehreres thun darf, ohne irgend den Argwohn zu erwecken, ich wollte mich nur damit hervorthun. Nein, diese Furcht habe ich nicht, dagegen von der Furcht bin ich nicht frei, Sie möchten mein Darbringen für ein gar zu unbedeutendes halten, oder in einem Bilde gesprochen, Sie möchten verlangen:

da ich doch ausgehe und Sie besuche, so müßte ich den Hausrock abgelegt haben und in einem Anzuge kommen, der einige Wahl und einigen Fleiß an den Tag legt zur Bezeugung einer schuldigen Aufmerksamkeit. Aber, ich habe nicht die Zeit dazu, auch soll ich nach ärztlicher Vorschrift mich diesen Sommer nicht schriftstellerisch kleiden, was thue ich denn, da ich's doch so gern mag? Ei, ich schreibe nachlässig, wie mir die Einfälle kommen, oder im Bilde geblieben, ich lasse Sie zu mir kommen, auf meine Stube, daselbst nehmen Sie mir auch den Hausrock nicht übel, wenn ich Sie darin empfange.

Nach der Ueberschrift werden Sie vermuthen, ich brächte etwas über das paulinische Zungenreden, mit neuen, mit andern Zungen reden. Oder hätten die beiden !! oben und das: lieben Brüder diese Vermuthung nicht in Ihnen aufkommen lassen? Nein, davon auch nichts. Davon hat man so viel gelesen und so viel zu lesen, daß wenigstens ich nichts hinzuzufügen habe. Thue das, wer sich mehr mit der Exegese beschäftigt, wer aus späteren Quellen später geschöpft hat, aus berliner, königsberger, bonner oder aus welchen. Von mir ist diese Ueberschrift aus dem Grunde gewählt, weil ich mit diesem Ausdruck am besten zu bezeichnen glaubte, was ich eigentlich meine, wenn ich uns auffordern will, unserer Amtssprache eine andere Gestalt zu geben. Der Ausdruck Sprache genügt mir nicht als einestheils zu weit, indem er ja auch an die grammatischen Formen denken läßt, die ich aber fast gar nicht meine, und als anderntheils zu eng, indem er an Abweichungen von dem Gewöhnlichen und Ueblichen, an Herübernahmen aus dem Entlegenen und Fremden, an poetische Erhebungen, da das Wort schon als Wort und als Wort allein wirket, — daran nicht denken läßt, woran ich aber eben gedacht haben wollte und meine gerade dieß mit dem Ausdrucke Zunge, neue Zunge, unter der Hülfe freilich der Erinnerung an 1 Kor. 14 anzugeben. Nicht wahr, Sie verstehen mich

jetzt? Nämlich ungefähr so weit ich mich selbst verstehe. Wir kommen ja dem Begriffe dieser Sache wohl noch etwas näher, indeß in solche Nähe, daß wir ihn anfassen und aufstellen können, den Begriff aufstellen, kommen wir meines Erachtens nicht, dieweil unsere Sache über den Begriff erhaben ist, wie alles, was nicht ein Product des Begriffs selber ist, in ihn hinein sich nimmer bringen läßt, Leben z. B., Geist, Kraft u. v. m.

Noch einmal aber lassen Sie mich auf 1 Kor. 14 hinweisen. Sie wünschen gewiß mit mir, daß sich daselbst ein Exempel, eine Probe fände von einer Rede mit Zungen, und wünschen dieses nicht allein aus dem Grunde, um die bezüglichen Schriftsteller besser zu verstehen, sondern gleichfalls, um nach Befund der Nützlichkeit diese Gabe wo möglich uns zu erwerben, indem sie ja nach der Lehre des Apostels erwerblich ist. Was vor eines Jahres Zeit in London in Irvings Kirche sich davon gewiesen hat, das freilich läuft auf nichts hinaus, d. h. wenn die Mittheilungen richtig sind. Wir lassen demnach diese Gabe als Gabe, als Wundergabe gänzlich dahingestellt seyn, uns lediglich auf unsere eignen Füße gestellt ansehend. Und auf diesen unseren eignen Füßen gehend, lassen Sie uns ungefähr diesen Weg nehmen. Zuerst auf das Feld der gegenwärtigen Vorkommenheit, zu betrachten, was da wächst, daß da nichts Schmackhaftes und Saftreiches wächst, auch die große Einförmigkeit und Einfarbigkeit, die daraus entsprießende Langweiligkeit sammt der Trägheit daselbst gefunden wird. Dann, — wir müssen denn sehen, wie hinauf zu kommen ist, auf das Feld, da sich finden, die wir suchen, die neuen Productionen der Rede, wie diese sich ausnehmen und was wir von ihren Tugenden in Erfahrung bringen können. Zuletzt, und als wieder nach Hause gehend sprechen wir über die Verpflanzbarkeit dieser Gewächse, ob und wo sie ihren geeigneten Boden fin-

den, und ob Jedermann das Geschick habe der Verpflanzung.

Was man nicht weiß, das bekommt man nicht zu wissen und was man zu wissen bekommt, das weiß man oder es ist auch nicht werth gewußt zu werden, — so möchte ich unsre Predigten bezeichnen ihrem Inhalte nach. Auf das Gebiet des Wissens sind wir nun einmal mit unsern Vorträgen gesetzt, belehren, Kenntnisse mittheilen in mehrfältiger Art, nämlich Kenntnisse erweitern, Kenntnisse berichtigen, an Kenntnisse erinnern, das ist in Folge der tollen, alle Religion auf den Kopf stellenden, Regel „durch den Verstand zum Herzen" unser Werk geworden. Was die Menschen glauben und thun sollen, worin etwas bestehe und nicht bestehe, wovor man sich zu hüten, wonach man zu streben habe, was uns dazu antreiben solle, dabei bewahren, darin fördern, aus welchen Gründen, welche Ursachen wir haben, — hierauf läuft es allezeit hinaus, was wir predigen, also immer auf ein zu Beachtendes, zu Beherzigendes, immer auf Kenntnisse. Nehmen wir, welchen Band Predigten wir auch aus unsern Repositorien herausziehen, und sehen die Inhaltsanzeige an, so finden wir das bestätigt. Ob das denn nicht so seyn solle? Nein sage ich, die Kirche ist weder Schule noch Auditorium; hierhin oder dorthin gehört das Mittheilen der Kenntnisse, in die Kirche aber gehört es nicht. Grund angegeben, einer: Wir predigen vor Confirmirten, d. h. vor Personen, denen wir selbst das Zeugniß gesprochen haben, daß sie den ganzen Rath Gottes zu ihrer Seligkeit kenneten; ein zweiter Grund: Wir haben auch an Stellen zu predigen vor Personen, die eben so viel, wie wir selbst, und noch mehr wissen; ein dritter: Unsere Zuhörer sind ja mehrentheils unser Leben lang dieselbigen Personen und eine Classenabtheilung findet ja nicht Statt, sollen denn die Vorgerückteren immer unter den Zurückgebliebenen und Nachkommenden bleiben? ein vierter Grund:

Bei der reichsten und klarsten Mittheilung der Kenntnisse müssen wir uns selbst sagen, an unserm Herzen es uns abfühlend, falls es unsere Zuhörer nicht auf eine oder andere Art uns sagen: daß wir das Rechte doch nicht getroffen hätten. Und der fünfte Grund, welcher die andern in sich aufnimmt: das Wenigste an der Religion ist Lehre, das Meiste ist, oder richtiger gesagt, sie selbst ist Leben, — das zur Lehre kommen muß, wenn die nicht ganz todt bleiben soll. Wahrlich wir gehen Wege, die wir nicht gehen sollten. Ich weiß, was Sie einreden, und haben es schon, ehe ich diese Wendung mache, bei Sich eingeredet: Was meint er doch? daß wir alle kalte Verstandesprediger seyen? Ich weiß aber in der That nicht, wie wir anders uns anzusehen haben, in sofern wir Kenntnisse mittheilen, als die ja doch eine Sache des Verstandes sind und — des Herzens nicht sind. Sie anerkennen doch die große Kluft zwischen Verstand und Herz? Ja nennen Sie es nicht mit mir ein schlechthin Unbegreifliches, wie jener zu diesem komme? Mir ist es völlig so unbegreiflich, als wie der Geist auf die Materie wirkt. Aber der Geist, sagen Sie, wirkt doch auf die Materie, so in unsern Predigten der Verstand auf das Herz. Ich habe nur ein Gleichniß, kein Beispiel geben wollen. Den Geist lasse ich auf die Materie wirken in der verborgenen Weise, die des Schöpfers Einrichtung ist, hingegen wenn ich die Absicht habe, durch den Verstand auf das Herz oder durch Kenntnisse, die ich mittheile, durch Vorstellungen, die ich mache, auf den Willen, auf das Gefühl, wohin es denn ist, zu wirken, da dürfen mir wahrlich die Wege nicht unbekannt seyn, die ich zu gehen habe, und ich kenne sie nicht, da muß ich von den Wechselbeziehungen zwischen beiden wissen, und ich weiß von ihnen nicht. Was soll ich denn thun, da ich einmal kein anderes Instrument, als Kenntnisse, habe, die sich blos der Verstand anzueignen vermag? Dieß Instrument brauchen, wie gut es denn geht,

fleißig es brauchen, in dieser, in der, in jener Weise es brauchen, stets von Neuem es versuchend und die Erfahrung fragend, wie gebraucht es sich wirksam bewiesen habe, hier in unserm Fall, auf welche Weise sich die Aufmerksamkeit in Andacht permutirt habe. Indeß, und jetzt komme ich auf das zurück, was ich Anfangs dieses Absatzes sagte: Was wir nicht wissen, das bekommen wir nicht zu wissen u. s. w. Wir sind nämlich diejenigen Leute nicht, die Sonntag für Sonntag ein Füllhorn von Kenntnissen auszugießen haben und von Kenntnissen, die interessiren, allgemein interessiren, und weil wir diejenigen nicht sind, so bringen unsere Predigten bald nichts Unbekanntes, bald nichts Interessantes. Ich that diesen Augenblick, wozu ich vorhin aufforderte, nahm einen Band Predigten aus meinem Repositorium, habe Reinhard 1807 Band 2 gegriffen. Diese ganze Inhaltsanzeige abzuschreiben, habe ich die Zeit nicht, gleichwie meine Leser die Zeit und Geduld nicht zum Lesen; werden denn nur einige Themata herausgenommen, was ich auch für hinlänglich halte zu meiner Beweisführung. Am ersten und zweiten Pfingsttage: „Ueber die Erhebung zum Unsichtbaren, welche das christliche Pfingstfest gewährt" (Aufschwung zum Ewigen — ist eine ganze Predigtsammlung eines Andern betitelt), wer begehrt das zu wissen? zum Unsichtbaren, ist es Neutrum oder Masculinum? das Neutrum ist es, die unsichtbare Welt, viel zu weit und zu unbemessen für einen pfingstfeiernden Christen! 1. Trinit.: „Von den Mitteln, durch welche wir die Hoffnung eines künftigen Lebens in uns erhalten und stärken sollen," das bieten wir Christen? Unsterblichkeitsbeweise? und Hoffnungsgründe? — „Ueber das Antworten mit der That" 17. Trin., wie speciell und herausgepreßt! und wie trocken: „vor allen Dingen genauer beschreiben"! — Am 3. Bußt.: „Wieviel bei dem gegenwärtigen Zustande des Vaterlandes auf die Ueberzeugung ankomme, die Grundlage ei-

nes wahren Volksglückes sey wahre Frömmigkeit." Ob jemand das in Zweifel stelle? Ich meine, ob von Kirchgängern jemand? Sogar von der Redaction eines politischen öffentlichen Blattes, weiß ich, ist ein Aufsatz, ähnlichen Inhalts, mit den Worten zurückgewiesen: das versteht sich ja von selbst. — Weihnachten: „Das Geburtsfest Jesu, ein Fest der Aussöhnung mit der menschlichen Natur" herausgeholt aus dem Worte: und den Menschen ein Wohlgefallen. Ein Aussöhnungsfest, wenn es noch ein Feindschaftsfest wäre in Gemäßheit Kol. 3, 5: So tödtet nun eure Glieder, die auf Erden sind! Und wo findet sich „ein Unwille, ein Abscheu, ein Widerwille" gegen die menschliche Natur, der „zu heben" ist? häufig genug unter den Kirchgängern und am Weihnachtsfeste, daß darüber zu predigen ist? — Seyen wir offen und aufrichtig, lieben Brüder: Wenn bei Durchlesung einer Thematenreihe bei Reinhard hier und da eine besondere Lust entsteht, diese Predigt vor andern zu lesen, so ist es zehnmal die Curiosität, wie doch dieses Thema möchte ausgeführt seyn, wenn es Einmal die Vermuthung ist, durch diese Predigt besonders erbaut zu werden. Mißverstehen Sie mich nicht! Ich will kein Tadler Reinhard's seyn, so wenig, daß ich gern bekenne, ich möchte wie Reinhard zu predigen im Stande seyn, um diese Geschicklichkeit nach meiner Art anzuwenden. Aber ich tadle diese reinhardsche Predigtweise, bei wem sie sich findet, bei mir, bei Ihnen, bei Allen mehr und minder sich findet, nämlich: so auf die Mittheilung der Kenntnisse ausgehen, und das Wissen der Zuhörer zu vermehren suchen, — setze hinzu nach der Aehnlichkeit des Spruches vom grünen Holz: Wenn selbst ein Reinhard es nicht gut macht auf diesem Wege, was wollen wir andern uns dann vergeblich bemühen a)!

a) Ich bin nicht der königsberger Hamann, sondern nur der kieler Harms, aber ich bin fünf und zwanzig Jahr Prediger gewe-

Dieses von dem Inhalt unserer Predigten, jetzt, was sie sind, dem Vortrage, der Sprache, dem Ausdrucke nach. Wie das Gehirn den Schädel, so bildet der Inhalt den Ausdruck, daher denn, wie jener, auch dieser der rechte nicht ist. Groß ist die Gleichförmigkeit der Kanzelsprache und ist sogar zu einem besondern Namen gekommen: Kanzelstyl, Kanzeldeutsch. Ein Document dessen stellt die mühlhäuser Predigtsammlung dar; zwei, drei abgerechnet, singen alle Prediger darin bis zur Ununterscheidbarkeit dieselbige Melodie, wie die Lerchen und Nachtigallen. Das kommt daher, sie alle wollen belehren, Kenntnisse mittheilen. Deutlichkeit, Behaltbarkeit schaffen daher das Sprachgesetz. Unter den einzelnen Verboten steht oben an, 5 Mos. 5, 8: Du sollst kein Bildniß machen einigerlei Gleichniß, weder oben im Himmel (etwa die Sonne magst du brauchen, die so allmählich aufgehende und Licht mit Wärme verbunden gebende Sonne), noch unten auf Erden (Saat und Ernte sind verstattet), noch im Wasser unter der Erde (Sturm auf dem Wasser ist zulässig). Um bei Reinhard zu bleiben, er

---

sen, das ist er nicht gewesen. Daher glaube ich eben sowohl ein Urtheil über Reinhard nehmen zu dürfen, wie er ein Urtheil über Zollikofer genommen hat. Das ist sein Urtheil über Zollikofer, H. Schriften von Roth 7, 284: Z. verbindet mit dem Reichthum seiner Sprache eine sehr glückliche Oekonomie der Worte für den Verstand und das Herz. Die Schnur seiner Fragen, Ausrufungen und Redefiguren ist voller Licht und Wärme für die Einbildungskraft. Sein Mechanismus ist voller Symmetrie. In seinen Gebeten, Abtheilungen und Anwendungen ist Einheit und künstliche Beziehung. Diese Schönheiten und Energien sind so sichtbar und so sinnlich, daß nur ein Blinder und ein Tauber selbige leugnen oder in Zweifel ziehen kann, — aber eben so wenig die Tautologie und Einförmigkeit, und daß ich selbige mit einer ebenmäßigen Genauigkeit und Evidenz fühle und ein wenig abergläubisch die evangelische Armuth und Einfalt den Ethnicismis und ihrer Polylogie im Beten und Lehren unendlicher und inniger vorziehe.

ist der lehrreichste Prediger und daher auch der bildloseste. Ein zweites Verbot: Keine Anthropomorphismen, geschweige Anthropopathien. Lieben laß Gott die Menschen, aber die Sünder hassen, einen Zorn haben über sie, das bei Leibe nicht! Ein drittes: Affecte erregen darf der Prediger nur modice et caute. Ein viertes: Zum Würzen allenfalls, doch nimmer zum Beitzen das Salz gebrauchen. Ob sich bei Reinhard irgendwo finde, was man das Salz der Rede nennt? Ich frage Belesenere. So könnte ich leicht zu einem homiletischen Dekalog kommen, der es auf's Klarste an den Tag legte, wie man Deutlichkeit und Behaltbarkeit zum Behuf einer glücklichen Belehrung über Alles gehen lasse. Behaltbarkeit! Die aber entwischt Euch dann gerade am ersten, wenn Ihr nach den genannten Geboten Euch richtet, und mit der Deutlichkeit hat es auch gute Wege auf diesem Wege; es ist des Verstehens und Behaltens nicht werth, und 1 Kön. 8, 12: Der Herr hat geredet, er wolle im Dunkeln wohnen. Erwähne ich hier noch Eins, welches von dem Belehrenwollen gleichfalls ausgeht, die übermäßig gebrauchte Redefigur der Frage. Reinhard hat kaum eine andere Figur, als die Frage. Um nach meiner Liebhaberei auch ein wenig zu etymologisiren: Wie kann das deutlich heißen, womit nichts gedeutet wird! Die Offenbarung Johannis, sie selbst, wie sie ist, mit allen ihren Bildern ist eine Deutung, „und hat sie gedeutet" Cap. 1, 1. Noch einmal: der Apostel nennt es εὔσημος λόγος, was Luther deutliche Rede übersetzt hat, so muß sich denn ja ein σῆμα, ein σημεῖον finden, wo aber das in unsern Predigten? Nirgends; was ein Loch ist, heißen wir ein Auge, wie bei der Nadel und dem Mühlstein a). Ferner

a) Hat es schon mit dem Uebersetzen seine Schwierigkeit so, daß jede Sprache den Uebersetzer alle Augenblick an ihre Unübersetzbarkeit erinnert, so, daß Poetisches nimmer in Prosaisches übersetzt wer-

weise ich auf unsere Periodologie. Mir ist ein warnendes Beispiel eben zur Hand. Eines ehrenhaften Predigers Cholerapredigt fängt so an: „Was könnten wir, da die verheerende Krankheit, gegen die wir euch vor mehreren Wochen, als wir sie, aus nicht großer Ferne, unter bangen Besorgnissen, jedoch auch nicht ohne die Hoffnung, sie werde noch von uns abgehalten werden, sich uns nähern sahen, Muth einzusprechen suchten, nun zu uns hereingebrochen ist, uns wohl lebhafter wünschen, als daß uns gegeben werden möchte, gegen sie stark zu seyn?" Ist das nicht eine Prosa, eine oratio prorsa, wie eine Drillmaschine? Ein exorbitantes Beispiel, sagen Sie, jedoch ein seltenes; ich antworte: Begehren Sie mehrere? ich kann damit dienen, indeß stimme ich allerdings Ihnen bei, selten wird so gepredigt, und auch dorten ist so der

---

den kann, wie umgekehrt nun gar nicht, wie sollte das Bild können ohne Bild verdeutlicht werden? „Deute uns dieses Gleichniß vom Unkraut auf dem Acker" Matth. 13, 6. Christus thut es, aber wie bildervoll ist wieder seine Deutung, daher wir Prediger wiederum seine Deutung den Zuhörern deuten, und wer da sagte: Kinder des Reichs sind „die echten Bürger des Messiasreichs," Funk's Bibelausg., und das Reich des Messias besteht in seiner Herrschaft über die Menschen durch Empfehlung der Wahrheit (wahrer Religion), Funk's Bibelausg. Joh. 18, 37, — schwerlich die „Kinder des Reichs" richtig deutete; nein beides, die Kinder und das Reich, will anders gedeutet, will nicht erklärt, sondern gedeutet seyn. Wir sollen nicht hindurchsehen, wie durch ein Loch, oder ob auch hindurch, so doch nicht blos hindurch in's große Weiß, sondern sollen etwas an- und in etwas hineinsehen. Wer aber durchschauet in das vollkommene Gesetz der Freiheit, Jak. 1, 25. Bedarf das Auge einer Hülfe, so nimmt man keine Brille ohne Gläser darin; geschweige Pappscheiben anstatt der Gläser darin, sondern solche Gläser, die nach eben den Gesetzen, wie in die Augen das Licht fällt, geschliffen sind. Doch bekanntlich müssen auch bei den besten Augengläsern immer noch die Augen selbst das Meiste und Beste thun.

Anfang nur. Aber dafür stimmen Sie mir auch wieder bei, wenn ich sage: Die allermeisten Predigten werden in der Bücherſprache gehalten. Bücherſprache? Vor zwei Jahren war die unſere Beſprechung auf Anlaß eines Aufſatzes, den ein Mitglied unſeres Vereins „über Bücherſprache auf der Kanzel" mitbrachte. Ich meine, wir erhielten dieſen Begriff: Sie iſt diejenige in Schrift und Druck üblich gewordene Art des Vortrags, welche ſich in etwas durch die häufige Aufnahme abſtracter Wörter, größtentheils aber durch das Einreihen einzelner Sätze, die der mündliche Vortrag an einander reihet, in Einen Satz, von dieſem unterſcheidet. So ſtellten wir, meine ich, damals den Begriff, Manches, was wir beibrachten, aufgebend und verwerfend. Wenn nun aber dieſer Begriff von der Bücherſprache richtig iſt, wahrlich ſo müſſen wir alle ſagen: Wir predigen in der Bücherſprache und in der des Lebens predigen wir nicht, ſondern wir ſprechen wie ein Buch. Es liegt auf der Hand, wie wir dazu kommen, allein nicht verborgener liegt der Grund, daß es ein ganz Verkehrtes iſt. Ich hebe nur die beiden angegebenen nähern Unterſchiede hervor; den einen, die häufigere Aufnahme abſtracter Wörter. Da iſt es wohl keine Frage, welches Thema nach ſeinem Ausdrucke deutlicher ſey, dieß: Ueber die andere Stellung, in welcher ſich gegenwärtig Reiche und Arme gegen einander befinden? oder dieß: Wie zu unſerer Zeit die Reichen anders, wie ehedem, zu den Armen, und die Armen anders, wie ehedem, zu den Reichen geſtellt ſind? Nehmen Sie die Wörter hinzu: Zweck, Beſtimmung, Verhältniß, Beziehung, Einfluß, Vermittelung. Ich hebe den andern gemachten Unterſchied hervor, den, das Einreihen mehrerer einzelnen Sätze in Einen Satz, und hier laſſen Sie mich die in der Bücherſprache ſelbſt gegebene Definition der Bücherſprache in die Mundſprache übertragen und

dabei fragen, was man gesprochen besser verstehe, ob man die Definition nicht besser so ausgedrückt verstehe: Sie ist diejenige Art des Vortrags, welche besonders in Schrift und Druck üblich ist, da man häufiger, als in der Mundsprache, abstracte Wörter braucht, vornehmlich aber, da man einzelne Sätze zu Einem Satz in einander reiht, die in der Mundsprache ihre Stelle an einander gereiht bekommen? Ich gebe hier hinzu: die adjectiv gebrauchten Participia, — dieß in der Mundsprache: die adjective gebraucht sind; so, die häufigere Weglassung des Substantivs gegen dessen Vertretung durch die Pronomina, — dieß in der Mundsprache: das Substantiv läßt man weg und ein Pronomen vertritt die Stelle des Substantivs. Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß ich hiermit der Büchersprache nichts zum Nachtheil wolle gesprochen haben; meine Absicht war, bloß zu zeigen, in welcher sich die größere Verständlichkeit finde, d. h. wenn die Büchersprache als Mundsprache gebraucht wird. Allerdings es kann jemand schreiben oder im Buche sprechen ganz nach der Mundsprache, allein davon ist hier ja die Rede nicht. Wenn ich nun hiermit, ich meine mit der Aufweisung, die größere Verständlichkeit sey bei der Mundsprache, den Gebrauch der Büchersprache auf der Kanzel als etwas Verkehrtes dargestellt habe, so möchte mir wohl keine andere Einrede begegnen, als diese: Steht denn die Verständlichkeit oben an? Ich meine doch, wenigstens gebührt ihr der Vorzug vor der Unverständlichkeit, es wäre denn, daß jemand Talleyrands Meinung beipflichtete: die Sprache sey dazu da, daß wir unsere Gedanken mittelst ihrer verbergen. Was niemand von uns meint. Unsere Sachen, die wir vorzutragen haben, sind dunkel genug, um nicht Alles zu vermeiden, was von Seiten der Sprache her sie noch dunkler macht. Indeß ich habe meinen Vortrag von hier weg und anders wohin zu len-

ken, hier sey noch bloß gesagt: Sprache, Sprache, das Wort selber erinnere uns, daß wir auf der Kanzel sprechen sollen und nicht schreiben, nicht ablesen, d. h. wie ein Buch sprechen. Oder wär's noch nöthig, jetzt darzuthun, wie aus dem Gebrauche der Bücherſprache auf der Kanzel die Einförmigkeit und Einfarbigkeit, hieraus wieder, wie aus der Unverständlichkeit gleichfalls, die Langweiligkeit bei den Zuhörern und bei ihnen, wie bei den Predigern, die Trägheit entsprieße, was Auslaufs gesagt ist? Nein das ist nicht erst nöthig, ich darf zu dem zweiten Theil schreiten.

Kürzer wird er ausfallen, das erwarte ich selbst, dieser zweite Theil: was und wie denn zu predigen sey, worin die neuen nöthigen Productionen der Rede bestehen, oder wie ichs genannt habe das Reden mit Zungen, was das sey. Wenn ich unter Ihnen wäre, dann könnten wir uns einander helfen, könnte der eine Stahl und der andere Stein und die Wechselrede das Schlagen seyn, davon Funken fliegen groß und klein, nun aber bin ich allein und muß beides der Stein und der Stahl seyn. (Ich habe vor einigen Tagen die Makamen Hariris von Rückert gelesen). Zwei Pforten scheinen sich mir hier zu öffnen, ob es die rechten seyen und ob ich durch beide gehe? — Die eine Pforte ist: Neue, fremde Sachen vortragen. Erklärt auch Olshausen, meine ich, die Adjectiva ἕτεραι, καιναί bei γλώσσαι für wenig Besonderes sagende Adjectiva, demnach es in dem Worte „mit Zungen reden" selbst schon läge, daß neue fremde Sachen vorgebracht würden. Adhibe — nova, sagt Plinius, nova, magna, quae audierim nunquam, legerim nunquam. Die geistliche Beredtsamkeit, hat Professor Rummel gesagt, kann nur durch einen neuen Stoff belebt werden. (Von den Alten sagt man: sie sagen; von den Neuern: sie haben gesagt; ists nicht so? und wenn, woher?) Aber besteht das Reden mit Zungen

darin, daß wir Neues darbringen sollen, so muß wohl darauf verzichtet werden. Einmal und zuvörderst, da der Inhalt unserer Predigten doch ja ein geistlicher bleiben soll, das Christenthum aber seine Verkündigung gehabt hat seit so vielen Jahrhunderten und von den begabtesten, gelehrtesten, frömmsten Männern, deren Vorträge auch zum Theil auf uns gekommen sind, wie wäre da etwas übrig geblieben für uns noch zu finden und von uns auszusprechen! Zum Andern: Aller Stoff liegt ja auch offen da in der Bibel und in den die Bibellehre aussprechenden Katechismen, Gesangbüchern, Agenden und Bekenntnißschriften, wage da einer es zu predigen, was in diesen Büchern nicht steht, so ist er ein ἕτερα λαλῶν aber kein γλώσσαις λαλῶν, wie wir es meinen. Nein, der Prediger muß den Glauben der Kirche predigen und darf ihn nicht einmal färben; die παραγγελία πίστεως ἀνυποκρίτου. Wo soll das Neue denn herkommen? Ich antworte, daher soll es kommen, und darf es kommen, und wird es herkommen, wo das Symbol und die Agende und das Gesangbuch und der Katechismus und wo die Bibel selbst hergekommen ist. Denn, man wehre und sträube sich noch so sehr davor, man kreuzige und segne sich, so soll man es doch hören und wohl stehen lassen, was Novalis von der Predigt gesagt hat: Sie ist ein Bruchstück der Bibel und zwar des kanonischen Theils der Bibel, ist eine Inspirationswirkung. Gebe man nichts darauf, daß sie im Volke wirklich so angesehen werde, aber wie ständen wir Prediger zu, wann das Volk die Predigt nicht so ansähe! man wird doch etwas auf unsere Kirchenlehre geben, welcher zufolge im dritten Gebot es heißt: daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten. Wer ist ein ehrlicher Ausleger und sagt nicht, hier werden Predigt und Bibel identificirt? Unserer Kirchenlehre zufolge singen wir in Liebster Jesu, wir sind hier: Dich und dein Wort anzuhören. Will jemand das

auf den zu verlesenden Text nebst den etwa vorkommenden Bibelsprüchen allein beziehen? Unserer Kirchenlehre zufolge ist es von jeher nicht auf die Apostel allein, sondern auf alle wahre Lehrer bezogen, was Christus Luk. 10 sagt: wer euch höret, der höret mich. Kirchenlehre? Ja, Kirchenlehre, auf daß ich zuvörderst Novalis Wort von der Predigt in Gemäßheit mit der Kirchenlehre bringe, darnach die Frage: Wie können wir Prediger unsern Mund mit nur einiger Sicherheit, daß wir wahr reden, aufthun, wenn wir von der Kirchenlehre abweichen? Es müßte denn jemand seyn, wer aber will es seyn? der einen Privatgeist zu haben behauptete und eine Inspiration, welche ihm insonderheit geworden sey wider den Geist, erleuchtet von welchem die ganze Kirche die Bibel liest und verstehet. Und wozu sage ich dieß Alles? wohin soll das führen? dazu, dahin: das Feld ist hiermit gewiesen, auf welches wir uns zu begeben haben, der Baum genannt, von welchem wir zu pflücken, die Quelle, aus welcher wir zu trinken haben, Feld, Baum, Quelle ist der Geist, der heilige Geist, und wer durch ihn predigt, der predigt, wie ichs meine, predigt, wie ichs nenne, mit Zungen. Jetzt sollte ich allerdings eine formgerechte und verstand-(hand-)feste Definition geben von dem, was der influxus Spiritus sancti sey. Aber auch der Versuch es zu thun würde darthun, daß ich selber keinen Verstand davon hätte, denn es ist dieser influxus ein factum, eine Erlebung, kenntlich und verständlich allein, wann er als ein factum erscheint und von jemandem selbst erlebet wird. Dessen wir Mehreres kennen, z. B. die Liebe. Indeß näher trete ich gleichwohl und zu einer Description, wie ich zu geben vermag aus meinen seltneren, schwächeren Erlebungen dieser Art. Ich setze dies als das Erste: Ein heiliger Ernst muß mich begleiten an mein Werk, zum wenigsten die Unzufriedenheit, der Kummer, der Schmerz,

daß dieser heilige Ernst mir dermalen fehlt, mit dem Flehen zu Gott verbunden: Gieb ihn mir! Das Zweite: Ein Kommen der Gedanken, da sie mehr gefunden als gesucht erscheinen unter der Freude, daß sie nicht ausbleiben, und einer Freude um meiner Zuhörer willen, um meinetwillen nicht, daß die werden davon erbaut werden. Das Dritte: Die Erbauung meiner selbst zuvor, wenn ich in solcher Stunde die reinigende, stärkende, tröstende Kraft dieser Gedanken erfahre. Das Vierte: Wenn meine Hervorbringung, nachdem die Gedanken bei mir zum Ausdrucke gekommen sind, mir erscheinet als zum geringsten Theil meine eigene, weiser wie ich bin, höher wie mein dermaliger Stand noch ist, und mehr Göttliches enthaltend, als zur Zeit in meiner eigenen Seele liegt. Das Fünfte: Wenn sich solches auf dem christlichen Gebiete zuträgt, ich meine, wenn es Hervorbringungen sind, die zu ihrem Woher oder Wohin die christliche im Neuen Testament enthaltene Heilsordnung haben, gleichwie Christus sogar von dem heiligen Geist sagt: Er wird es von dem Meinen nehmen. Das Sechste: Mein Wort muß bei den Hörern einen Anklang finden; wofern keinen, gar keinen, so würd' ich fürchten, im Irrthum über mich und meine Rede zu seyn — und das Siebente: Eine größre Zahl von Hörern, die Menge, wo eine ist, muß sich spalten, theils das Wort für ein unverständliches und unannehmliches erklären unter Hohn und Spott, theils Freude daran haben und äußern, ihren eignen Ausdruck darin findend, als ihnen aus dem Herzen gesprochen, wohl bekannt und doch nicht ohne Fremdheit, oft gehört und doch nicht ohne Neuheit, jeden Einzelnen treffend, obwohl an Alle gerichtet, gleichwie am ersten Pfingstfeste mit eines Jeden Zunge geredet. — Wollte einer das lieber Weissagen nennen, auch so, meinethalben, nur ist mir die gewählte Benennung als passender vorgekommen. Weissagen oder mit Zungen re-

den, einerlei, sagen Sie, wir müssen heller sehen: Ich erwidre mit einem Worte, das bei mir sehr viel gilt: „Mangelhafte Erkenntniß ist der vollständigen Unwissenheit vorzuziehen" und rede weiter also:

Ich habe es versucht, ununterstützt dabei von Allem, was über den Kanzelvortrag geschrieben ist, d. h. wie viel dessen von mir gelesen und behalten ist. Werden Sie aus diesen sieben angegebenen Charakteren es nicht einigermaßen verstehn, was ich mit dem Zungenreden meine? Trüge mich meine Hoffnung nicht! Wenn nicht, so folge mir aus unserm Verein ein Zweiter, ein Dritter, und wo er herkommt, der meine Idee in seiner Weise, nach seiner Auffassung reiner, richtiger und deutlicher darstelle. Kein Mensch auf Erden kann uns etwas sagen, das so nützlich und nöthig wie dieß wäre. Wer uns aber bloß mit Gemüthlichkeit, Herzlichkeit käme, oder mit Anschaulichkeit, Lebhaftigkeit, Feuer oder mit Originalität, Genialität, und wenn er käme selbst mit Salbung, darin bestünd' es, was wir das Reden mit Zungen nenneten, — zu dem würden wir sagen müssen: Freund, wir bedauern, daß für dich unsere Beschreibung unklar geblieben ist, denn was du uns sagst, das kann allerdings haften an unserer Idee, allein sie selbst ist es nicht, du sprichst von Farben, wir aber von Licht.

Nachdem ich diese Beschreibung hinter mir habe wohl- oder wenig- oder mißlungen, athme ich freier und wie ein eigentlich schon Fertiger füge ich nur hinzu, wie sich diese Idee darstelle ihrer Natur nach, welche Sprache die Rede mit Zungen führen werde. Das sage ich nicht, um, wer sie redet, den die Rhetorik zu lehren, der wird schon selber sie sich lehren und nicht lehren erst, sondern ich deute ihre Sprache an in der Absicht, in der einen, daß ich damit etwas zur Verdeutlichung meiner Idee noch beitrage, in der andern Absicht, ob wir vielleicht durch die

Aneignung einer solchen Sprache möchten der Sache selbst theilhaftig werden. Es werde dieser Weg nicht von Ihnen verachtet, der Gang durch diese Pforte nicht verschmäht. Sind wir denn nicht alle durch Worte, durch noch nicht verstandne Worte zu Gedanken und Begriffen, zu den ersten wenigstens, gekommen? Was es hier denn gebe? dieses: 1. Keine Bücherſprache, denn es sollte ein Sprechen seyn, und die Bücherſprache ist keine Sprache. Verneinen genug an diesem Einen; 2. die Sprache wird eine starke Aehnlichkeit mit der Bibelſprache haben. Denn es sind ja dieselbigen Sachen, die ihren Ausdruck erhalten, es ist ja derselbige Geist, der auch die heiligen Männer Gottes getrieben hat, daß sie redeten; unter diesen Männern, in Umgang mit ihnen, lernt der Prediger reden; 3. die Sprache wird eine bilderreiche seyn. Für den alltäglichen Gedanken ist das alltägliche Wort zur Hand, welches dem neuen Gedanken aber nicht genüget, es ist ein Schuh nicht nach seinem Fuße gemacht und darin schon so mancher Fuß gesteckt hat, darum sucht er sich ein anderes Fußzeug und zwar, wo allein sich eine große Wahl findet, in dem Bilde a). Wird freilich das Bild auch, welches er wählt, mit der Zeit seine Bildlichkeit verlieren und

---

a) Creuzers Symbolik, — aus welcher viel auch für unsern Gebrauch herauszuholen ist, — Bd. 1. S. 54: „Es ist vorerst die einfache Bemerkung, daß die, wie gesagt, überall und besonders im Alterthum herrschende Anschaulichkeit und Bildlichkeit der Schrift und Rede des Denkens und Dichtens nicht als eine willkührliche und figürliche, sondern als eine an sich und schlechthin nothwendige Ausdrucksart zu betrachten ist." — Wahrlich es ist eine Einseitigkeit, welche sich selbst bestraft, wie's alle Einseitigkeit thut, wenn man fortwährend unsre Jugend allein nach Latium und Attika führt, aber den Orient ihr verschlossen hält! Sage: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident, — dieß Wort aus der zweiten Sure hat v. Hammer zum Motto seiner Fundgruben des Orients genommen.

sich in diejenige Rede verlieren, welche man die eigentliche heißt, so hat es damit doch Zeit. 4. Eckig, scharf, spitz wird die Sprache seyn, Spießen und Nägeln gleich, wie so die Meister in den Versammlungen schrieben Pred. Sal. a. E. Denn die glatten Steine liegen am Bach, da sie auch David auflas, wo sie durch langes Gerölle über einander hin sich abgeglättet haben, die ursprünglich eckigen, scharfen, spitzen. 5. Kurz, gnomisch, oxymorisch, sententiös, sprüchwörtlich. Je fester geladen, je stärker der Knall. Man bringe z. B. die Erfahrung, daß so oft gegen des Lebens Ablauf die Leiden, die Kämpfe, die Prüfungen des Lebens zahlreicher werden und schwerer, sammt allem, was man solchen Geprüften Beruhigendes und Ermunterndes sagen kann, in den Spruch hinein: „Je näher der Himmel, je steiler die Berge" — von welcher Wirkung wird dieser Spruch seyn! 6. Nachlässig, incorrect, wie man es auch den Verfassern der Bibel Schuld gibt. Sehr begreiflich, denn wer „die großen Thaten Gottes" ausspricht, wird sich nicht um die kleinen Regeln der Grammatiker und Stylisten bekümmern. 7. Gleichwohl rhythmisch, metrisch, ja in Versen. Es ist, wer mit Zungen redet, in einem gehobenen Zustand, darin ist aber eine solche Sprache die geforderte, die natürliche, wie so oft an Trunknen und Wahnsinnigen gesehn wird. 8. Was sogar manchmalen zum Reim und zum Choral wird. Beide sind eine Ausdrucksweise, welche der im Geist Seyende vorfindet, wie sollt' er von diesem Gefäß keinen Gebrauch machen! 9. Oder welche andere Weise der Geist findet, findet oder neuschafft. Ist ja der Choral zu seiner Zeit auch neu und ganz unerhört gewesen. Ich höre mit diesen neun Bestimmungen auf. Bis wir des Redens mit Zungen zu reden mächtig sind, lassen Sie uns mit gutem Fleiß uns üben, daß wir in angegebener Weise, was wir dann haben gegenwärtig, ausdrücken lernen. Ohne

Quälerei freilich, doch, wie gesagt, mit gutem Fleiß. Der Beduine, einförmigen Lebens, und neuer Anschauungen ermangelnd in seiner Wüste, hat unter seinem Zelt an seiner Sprache gearbeitet, gekünstelt, und zu welchen herrlichen Gedanken er gekommen sey unterdeß, wird uns in den vorhingenannten haririſchen Makamen vor Augen geführt. Ueberhaupt der Orient, der uns jetzt immer weiter aufgeschlossen wird mit seinen reichen Fundgruben, wird uns noch viel Licht geben darüber, was mit der Sprache, allein mit ihr, auch mit unsrer Sprache zu machen sey, bisher ungekannte, nie geahnete Dinge.

Das würde denn auch, sagen Sie, bisher ungekannte, nie geahnete Predigten geben. Erschrecken Sie denn davor? Es muß ja seyn, oder wir predigen uns bald von den Kanzeln hinunter, die letzten Leute aus den Kirchen und dem Christenthum aus der Welt hinaus. Sind ja alle unsere Predigten Reden (und wenn sie noch Reden wirklich wären!) über die Religion und keine Religionsreden, ich meine, darin die Religion selber ihr Aussprechen hat; anatomirt, analysirt, paralysirt wird sie. Indessen, anstatt auf den ersten Theil wieder zurückzugehen, wollen wir uns, hinangebracht, wie wir schon sind, durch das eben vorhin Gesprochene, zum dritten Theil wenden.

Unser keiner lasse sich abhalten, ein Neues zu pflegen, durch die Vorstellung, daß doch auch so nicht, wie wir sie treiben, unsere Arbeit ganz vergeblich sey. Es ist wahr, bei Gelegenheit unserer Predigten kommt die Religion, wirklich sie selber, mit zum Vorschein und beweist ihre seligmachende Kraft an den Gemüthern. Wer hielte, wenn auch das nicht einmal der Fall wäre, in seinem Amt es aus! und wie hielten sonst die Zuhörer, die wir noch haben, es bei uns aus! Allein, meine lieben Brüder, müssen wir doch auch nicht in Anschlag bringen, einmal, was die fromme Gewohnheit noch thut, besonders in meh-

rern Landgemeinden? dann, was der fromme Unverstand thut, der einem Jeden dasjenige zu hören giebt, nicht was er hört, sondern was er sich selber sagt? dann, was nicht uns, sondern dem Ort und dem Gesang und der Liturgie überhaupt zuzuschreiben ist? und ebenfalls was in unsern Predigten nicht sie thun, sondern was die in ihnen vorkommenden Bibelsprüche und Gesangverse thun? Gewiß wir haben das mit anzuschlagen und von den Wirkungen unserer Predigten abzuziehen, und was alsdann als reine Wirkung unserer Predigten übrig bleibt, ist wahrlich ein Geringes. Daher müssen wir, müssen, auf neue Wege bedacht seyn. Ich habe auf einen neuen Weg Sie und mich gewiesen, auf das Reden mit Zungen. Ob ihn schon einer gehe in unsern Tagen? Ich werde mich hüten zu sagen: der, der, — auf daß Sie nicht über mich herfahren und sagen: Bewahre, wie magst du den nennen, als wider welchen Jedermannes Hand ist gleichwie wider Ismael! Denn die ich am ehesten nennen möchte, als bei welchen wir in die Schule gehen könnten, sind eben die Beschrieensten und Verschrieensten in Israel. Muß ich indessen auch selber sagen, der besseren Exempel harre ich und, Cicero de orat. I., Ego non despero, fore aliquem aliquando, qui existat talis orator, qualem quaerimus. Bis er kommt, wollen wir uns auf das Reden mit Zungen legen ganz auf eigne Hand.

Wollen uns, dieß zuerst, zu bessern Christen machen, unsern Beruf und Erwählung fester machen. Wir müssen mehr unser Herz als unsern Kopf, wie man sich ausdrückt, in die Weiche legen. Als einst von Francke in Halle junge Prediger, ich meine, nach Amerika begehrt wurden, klagte der, daß so wenige gebrochenes Herzen wären. Den Demüthigen gibt Gott Gnade, gibt er auch das Charisma, von dem wir sprechen. „Wie ich gewandelt im Kämmerlein, Werd' ich im offenen Tempel seyn" Knapp.

Aber, als Christus die wunderthätige Speisung geschehen lassen wollte, fragte er: Wie viel habt ihr Brodts? So auch sollen wir, das Zweite, etwas darbieten, welches er vermehre. Auf die innerliche Bereitung folge die äußerliche oder sie werden verbunden mit einander, mit der Uebung an der Gottseligkeit 1 Tim. 4, 6, die Uebung an der Wissenschaft, zunächst der theologischen, der Dogmatik vornehmlich, dann aber auch, wie weit dazu Zeit und Gelegenheit ist, der Naturwissenschaft, als welche insonderheit uns die Bildersprache liefern wird. Und selbst den Handwerkern und Ackersleuten werde bei ihren Arbeiten zugesehen. — Hätte ein namhafter berliner Prediger das Sichten angesehen, so würde er über die Stelle: „daß er euch möchte sichten wie den Waitzen" sich richtiger ausgedrückt haben. — Napoleon setzte einen Preis von einer Million Fr. auf die Erfindung einer Spinnmaschine, der Preis ist unverdient geblieben, sehen wir die himmlische Krone ausgesetzt, die unverwelkliche Krone 1 Petr. 5, 4, von dem Erzhirten ausgesetzt denen, die seine Heerde recht weiden. In der That sie muß besser geweidet werden. Sie verläuft sich, sie kommt um, wenn wir nicht auf eine andere, nährendere, zusammenhaltendere Redeweise ausgehen, die zu erfinden oder zu entdecken. Sehen wir demnach die ganze Predigtenlitteratur und die ascetische überhaupt als eine Preisbewerbung an, darin wir mustern, welche Arbeit unserer Idee näher komme, bis einmal eine solche Arbeit erscheint, von welcher wir sagen: Ja das ist mit Zungen geredet, — diese dann vor uns hinstellen und uns nicht schämen, wie ein Schüler imitationes zu machen, die geistlichen Sprüche lernend, Sir. 39, und in solchen tiefen Reden uns übend, anfangend als Ameise und aufhörend als Spinne oder noch besser als Biene. Und wo immer eine solche Redeweise sich vernehmen läßt, dahin hören, fleißig dem Volk, da ist sie häufiger als bei den Ge-

lehrten, auf den Mund sehen. Sage niemand, daß ihm das Talent dazu fehle. Denn wie ein Reinhard, Ammon, Dräseke predigen, das ist nicht Jedermannes Sache und erfordert ein Talent, das Wenige haben, eine Gelehrsamkeit, die wir uns nicht zu erwerben im Stande sind, hingegen das Reden mit Zungen erfordert so wenig ein natürliches Rednertalent und weltliche Gelehrsamkeit, daß diese wie jenes eher ein Hemmschuh als ein Pferd mehr am Wagen sind, und wohl glaube ich hier das Wort des Apostels anwenden zu können: Nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen, sondern was vor der Welt thöricht, schwach, unedel und verachtet ist, das hat Gott erwählet.

Recensionen.

1.

1. Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah. Erwiesen von E. W. Hengstenberg, Dr. der Phil. und der Theologie, der letzteren ordentl. Prof. zu Berlin — als erster Band von Beiträgen zur Einleitung in's Alte Testament. Berlin, b. L. Oehmigke, 1831. 394 S. in 8.

2. Daniel latine vertit et annotatione perpetua illustravit Ern. Frid. Car. Rosenmüller, Th. Dr. et litt. oo. in acad. Lips. P. P. O. s. Scholia in vetus testamentum, pars decima. Lipsiae, sumtibus I. Ambr. Barthii 1832. 445 p. in 8.

Das fast gleichzeitige Erscheinen dieser Werke über das Buch Daniel, die Ankündigung eines ausführlichen Commentars über dasselbe von einem jüngeren Geistesverwandten des erstgenannten Verfassers in dessen Vorrede zur angeführten Schrift, die verschiedenen neueren Abhandlungen und gelegentlichen Erörterungen über einzelne danielische Weissagungen, und dazu die Angelegentlichkeit, nicht selten auch Leidenschaftlichkeit, mit welcher diese Untersuchungen angestellt und aufgenommen werden, zeigt hinlänglich, wie sehr gegenwärtig die theologische Forschung gerade auf die betreffende Streitfrage der Kritik und die damit zusammenhängenden dogmatischen Begriffe von Weissagung und Kanon gerichtet sey. Nehmen wir dazu, daß demjenigen neutestamentlichen Buche, welches

der Stellung in der Reihe der übrigen, dem Zwecke und seiner ganzen Art nach dem Daniel im Alten Testamente entspricht, neuerlich ähnliche Bemühungen zu Theil werden, und halten wir dieß nicht für zufällig, so ergibt sich, nachdem die Hauptdifferenzen unserer Theologie, die über Schrift und Schriftwahrheit, ihr normatives Ansehen und ihre Göttlichkeit überhaupt hinlänglich von beiden Seiten zur Sprache gebracht worden, man nunmehr absichtlich oder unbewußt zu solchen Erörterungen vorschreite, wo mehr im Einzelnen von dem Unterschiede der Schrift von Schrift, und des Wortes Gottes in der Schrift von dieser selbst, wo von ihrer vollkommen menschlichen Natur insbesondere die Rede seyn muß. Es hat mit diesen Untersuchungen auch eine solche Wichtigkeit, daß wir erst von ihren Ergebnissen ein eigenthümliches Resultat jener voraufgehenden, größeren Differenzen, die Beseitigung der Zerwürfnisse zwischen Schriftglauben und Denkgläubigkeit, oder wie man sonst die vorhandenen Gegensätze benennen mag, erwarten dürfen. Denn erst wenn die einen die vollkommene Menschlichkeit und Geschichtlichkeit, in der das göttliche Wort den Menschen sich mittheilt, diejenige Eigenschaft, nach welcher es der jedesmaligen Zeit im Reiche Gottes gemäß sich darstellt, und das Gesetz der Allmählichkeit bei seinen Aufschlüssen befolgend, dem Laufe der Geschichte sich anschließt, hinreichend erkannt und nachgewiesen haben werden, wird den andern die vollkommene Göttlichkeit und Unwandelbarkeit eben dieses als bloß menschlich und gewöhnlich menschlich verkannten Wortes, die ewige Gültigkeit seines ganzen Inhalts, und die innere Einheit desselben bei der Mannichfaltigkeit und steten Vermittelungsbedürftigkeit der Form von Seiten der Wissenschaft wahrnehmbar und annehmbar seyn; und es wird sich die lebendige Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in und an dem Schriftworte, die seines Inhalts und seiner Form, alsdann eben

so deutlich herausstellen, als der Unterschied von beiden im Verhältniß zu einander bestimmt umschrieben seyn wird. So lange es aber noch in der Inspirationslehre und in der Exegese einen Apollinarismus gibt, der, wie er den Apokryphen nicht die gebührende Stellung zu den kanonischen Büchern einzuräumen weiß, so auch und noch unziemlicher gegen jedes Buch von dem Ansehen eines Pseudepigraphons im Kanon protestirt, wird auch das ebionitische Extrem in der Ansicht von der Schrift sich fortwährend geltend machen. Denen, welche dieser Ueberzeugung sind, ist es daher nur erfreulich, jetzt besondere Theilnahme wahrzunehmen für diejenigen Schriftbücher, welche, gleichsam die Vorhöfe und Grenzgebiete bildend um das Allerheiligste der Schrift, die außerbiblische Litteratur und Weise am nächsten berührend, und doch streng geschieden von ihr durch den Geist, welcher, der Schrift allein eigen, auch in ihnen einheimisch ist, insonderheit dazu dienen, von Seiten der wissenschaftlichen Betrachtung, hinüber und hinein zu leiten in die heilige Mitte. Daß nun hier in die kritischen Forschungen neuerlich mehrfach auch die Dogmatik mit eingeführt worden, halten wir gleichfalls für einen Gewinn. Denn nachdem eine Kritik, die ganz rücksichtslos ihr Geschäft versehen, zur Genüge im Gange der Wissenschaft und von dem einzelnen Forscher für sich geübt worden, thut es noth, daß von dem Gesammtgebiete der Theologie aus und in Einklange mit diesem die gewonnenen Ergebnisse vervollständigt, abgeschlossen und verarbeitet werden. Wenn aber irgend ein Forscher von vorn herein thut, was seine Dogmatik ihn heißt, und danach nur ex praescripto mit seinen Gegnern verhandeln kann, so ist das freilich eine völlige Umkehrung des rechten Verfahrens, und er geräth so unausbleiblich in großen Nachtheil gegen die Männer, welche unbesorgt um den Ausgang ihrer Untersuchungen, allein die Wahrheit ohne alle Nebenrücksichten wollten, in dem großartigen

Vertrauen zu ihr, daß sie sich nimmermehr widersprechen.

In diesem Nachtheile finden wir Herrn Dr. Hengstenberg sogleich zu Anfange seines Buches, wo er sich jenen andern Forschern gegenüber stellt. „Es ist merkwürdig," sagt er S. 1, „daß die Angriffe gegen die Aechtheit des Daniel sämmtlich von solchen ausgegangen sind, welche überhaupt Gegner der geoffenbarten Religion waren, sey es nun innerhalb oder außerhalb der äußern Gemeinschaft ihrer Bekenner, oder doch unter sichtbarem Einflusse des durch sie beherrschten Zeitgeistes standen," und so zählt er die verdientesten Männer mindestens als Unchristen namentlich auf. Er selbst nämlich hatte, nach S. IX. der Vorrede, die feste Ueberzeugung, daß das göttliche Ansehen, und somit die Aechtheit des Daniel von dem Herrn und seinen Aposteln entschieden behauptet werde; es war ihm eine geoffenbarte Wahrheit, daß das Buch Daniel in seinem Sinne ächt sey, und so mußte es ihm etwa gleich gelten, dieß leugnen, und Gegner der geoffenbarten Religion seyn. Ja er sagt es S. 4 ausdrücklich, daß die Anerkennung der Aechtheit des Daniel und die Anerkennung der geoffenbarten Religion unzertrennlich verbunden sind. Wenn nun aber der Verf. ferner gesteht, er habe nach seinen Grundsätzen die Untersuchung über unser bibliseches Buch nicht also anstellen gekonnt und gedurft, als ob ihr Resultat ihm selbst noch zweifelhaft gewesen wäre, oder als ob es für ihn nur irgend von ihrem Erfolge abgehangen habe, und wenn er dann fordert, daß man ihm das Recht, einen solchen Standpunct einzunehmen, nicht streitig mache, so wie er dagegen die Lösung keiner Schwierigkeit durch die Berufung auf seine Auctorität beseitigt habe: so hat dieß letztere allerdings seine Richtigkeit, sofern der Verf. überall Gründe anzugeben sucht; aber seine Beweisführungen sind doch nun ganz und gar nicht aus einer selbstständigen, zusammenhängen-

den, lebendigen Auffassung unseres biblischen Buches, aus einer Gesammtanschauung desselben hervorgegangen. Er führt vielmehr ein Plänkergefecht gegen lauter vereinzelte Behauptungen, und trifft sie auch so nur an der Außenseite; die Hauptsache aber wird im Grunde nie berührt, oder nur zum Schein, und daran ist denn doch allein der Umstand schuld, daß der Verf. jenen Standpunct nahm und damit eigentlicher Untersuchung den Rücken wandte. Nun ist sein Buch nur denen, welche gleichen Sinnes mit ihm sind, eine ansprechende Erscheinung, die beabsichtigte Wirkung auf die übrigen muß es verfehlen. Denn Scharfsinn ohne alle Tiefe läßt sich sehr leicht überbieten, und die nicht recht bekämpfte Hydra streckt statt der abgehauenen Köpfe je sieben andere hervor, die gute Sache aber vollends nimmt auch im ungleichen Kampfe zu. So ist uns keinenfalls bange, das Verlangen des Verfs. nach einer Widerlegung mit Gründen, wie er mit Gründen gestritten, an unserm Theile zu erfüllen, wenn wir auch schon seinem Versprechen, jede gegründete Zurechtweisung gewissenhaft zu benutzen, nicht trauen dürfen. Auch von einer solchen kann und darf ihm ja nicht das geringste abhängen, sie wird doch immer keine höhere als menschliche Auctorität haben, und durch die ist ihm seine Sache gewiß geworden (S. IX). Ihm ist die Authentie des Daniel einmal erwiesen, wenn auch nicht von ihm — wie der Titel besagt, und nur der Leser wegen sind wir verpflichtet, den von ihm aufgestellten Gründen von neuem zu begegnen. Indem wir uns dazu anschicken, bemerken wir im voraus, daß der Verf., da er mit ungemeiner Ausführlichkeit und Sorgfalt alle Gründe gegen seine Sache gesammelt, unter diesen in der That auch manche unhaltbare aufgezählt und bloß gestellt, daß er aber von den probehaltigern, welche die bleek'sche Revision (berlin. theol. Zeitschrift, Heft 3) darstellt, nach unserem besten Wissen kaum einen auch nur wankend gemacht. Und

doch sind wir es dem Herrn Verf. schuldig zu erklären, daß die vorliegende Arbeit von ihm an in der That seltener Consequenz im Verfahren, an vorzüglichem Scharfblick, an ausgebreiteter Belesenheit ihres Gleichen suche in der neuesten Litteratur dieser Art. Klarheit der Anordnung, Fluß der Darstellung, Leichtigkeit im Ausdruck bis auf wenige Einzelheiten, die mehr steif als schwerfällig zu nennen, sind wir gleichfalls an dem Verf. gewohnt; möchte nur die Zuversichtlichkeit, mit welcher er auftritt, nicht so oft in Ostentation, und leider nicht selten auch in völlige Ungebühr ausgeartet seyn.

Das Buch, welches wir nun im Einzelnen in's Auge fassen, zerfällt in zwei Haupttheile — die Integrität des Sacharja ist nur ein Anhang, den wir auch hier unberücksichtigt lassen — eine Widerlegung der Gründe gegen, und eine positive Beweisführung für die Aechtheit des Daniel, die letztere meist eine Wiederaufnahme und Steigerung des früher vorgebrachten, z. B. S. 23 u. ff. und S. 237 ff. die Stellung im Kanon, S. 41 keine historische Unrichtigkeiten, S. 311 genaue Kenntniß der Geschichte bei Daniel, S. 64 gegen aufgewiesene Widersprüche, verdächtige Angaben, spätere Ideen und Gebräuche, S. 333 Beweise vertrauter Bekanntschaft des Verfassers mit den Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen zur Zeit Daniels, u. s. w., eine Anordnung, die ihre Unbequemlichkeit hat, aber mit der ganzen Beschaffenheit der Monographie eng zusammen hängt, und mit ihrem eben gerügten Grundfehler, ohne Auffassung und Darlegung unseres biblischen Buches von innen heraus zu seyn, zugleich verziehen werden muß. Es konnte nun auch nicht fehlen, daß der erste negative Theil der umfassendere und hauptsächliche wurde.

Vorauf geht eine Geschichte der Angriffe gegen die Aechtheit des Daniel. Wie man neuerlich gegen die Benennung Pseudo-Jesajas Einspruch erhoben und die angemessenere Deutero-Jesajas an ihre Stelle empfohlen

hat, so möchten wir zunächst den Gebrauch des Wortes Aechtheit bei Untersuchungen über Bücher, welche in den Kanon gehören, zu Gunsten des entsprechenderen Ausdruckes, Authentie, in Anspruch nehmen. Die Vorstellungen, welche wir mit Unächtheit verbinden, und die denen von Falschheit am nächsten kommen, sind doch auf ein Buch, dessen rechtmäßige Stelle im Kanon man zu bestreiten keineswegs berechtigt ist, nicht wohl anwendbar. Wir machen das biblische Buch nicht unbiblisch und nicht unächt, wir zeihen es nicht der Falschheit, wenn wir dessen Abfassung nicht auf den Namen, den die Ueberschrift nennt, oder der selbst im Texte erscheint, zurückführen. Herr Dr. H. kann sich freilich die Sache nur so denken; ihm ist der Verfasser unseres Buches entweder ein Daniel zur Zeit des Exils, oder sogleich der boshafteste, unverschämteste Betrüger, weil er ja für jenen Daniel gelten will. Aber soll man denn bei der Beurtheilung der Erscheinungen, welche die heilige Litteratur darbietet, so gar nicht Rücksicht nehmen auf den Charakter, den im allgemeinen die Schriftstellerei der jedesmaligen Zeit an sich trägt; soll man nicht vielmehr eben dasselbe Gepräge, nur nach Abzug dessen, was daran profan und widergöttlich ist, bei den gleichzeitigen heiligen Schriftstellern voraussetzen und erwarten? Ist nicht das göttliche Wort vielfach und auf vielerlei Weise (Hebr. 1, 1) an die Menschen ergangen, und zwar immer in der ihnen angemessensten Weise, sich anschließend an Persönlichkeit, Oertlichkeit, Zeit? Führt doch Hr. H. diesen Gedanken selbst aus, S. 352 ff. seiner Schrift, um daraus mancherlei in Anschauungs- und Darstellungsweise im Daniel zu erklären: warum sollen wir nicht auf den Grundgedanken dieses Buches von vorn herein dieß anwenden? Wir leugnen nun zwar nicht, daß seit der Zeit der ersten Ptolemäer, und noch mehr im zweiten Jahrhundert vor Christo, als unter Eumenes II. und Attalus II. die Bibliothek zu Pergamus mit der

alexandrinischen wetteiferte, Gewinnsucht die Ursache so vieler Pseudepigraphen in der griechischen Litteratur gewesen, da man so die abgeschriebenen oder selbstverfaßten Werke besser bezahlt erhielt, oder das Vergnügen hatte, weit und breit gelesen zu werden, und den eignen Meinungen ein großes Gewicht zu verleihen; aber es ist ja auch unstreitig, daß schon sehr viel früher alte und berühmte Namen neueren Werken von den Verfassern selbst vorgesetzt, zum Theil sicher ohne die Absicht zu täuschen vorgesetzt wurden, wie Pythagoras schon Gedichte unter dem Namen des Orpheus verfaßte, doch wohl nicht als ein böswilliger, unverschämter Betrüger, sondern weil er in Art und Weise des Orpheus gedichtet haben wollte, und so viele andere, die Suidas s. v. Ὀρφεύς aufzählt. Heraklides Pontikus schrieb Tragödien unter dem Namen des Thespis, Dionysius Metathemenus täuschte ihn dagegen durch eine Nachahmung des Sophokles, und Heraklides wurde getäuscht; doch aber wieder nicht auf boshafte, unverschämte Weise. Uebler gemeint war schon das Unternehmen des Geschichtschreibers Anaximenes, seinem Feinde Theopompus eine Schmähschrift gegen gewisse griechische Staaten unterzuschieben [a]: kurz es gab sehr verschiedene Absichten, aus welchen man unter fremdem Namen und Gewande auftrat, und die ursprünglichste und erste war vollkommen unbescholten und rein. Aenderte sich hierin nun allerdings unter den Ptolemäern aus den angegebenen Gründen die Sache im allgemeinen zum Schlimmeren, so hatte dieselbe Zeit auch das Verdienst, zu einer mehr inneren Rückkehr der Schriftstellerei zu den alten Mustern aufzufordern, und beizutragen, so weit es damit gelingen konnte. Seit nämlich die Grammatiker Aristarch

a) S. Ruhnken. hist. crit. orator. Graec. p. XCIV sqq. vor dessen Ausgabe des Rutilius Lupus.

und Aristophanes Byzantius den Kanon der Klassiker angefertigt hatten a) — eine Erscheinung, die bei den Erörterungen über den biblischen Kanon noch mit in Betracht zu ziehen — begann damit bekanntlich eine neue Epoche der Litteratur, und man strebte wenigstens seitdem, den Alten es gleich zu thun. Freilich fehlte es dazu den meisten Nachahmern völlig an dem erforderlichen Talente, aber in der Form und Sprache nähern sie sich ihren Mustern häufig nicht ohne Geschick; und was würden sie ohne diese geworden seyn? Lauter Bemerkungen, die auch auf das Buch Daniel und seinen Verfasser Anwendung leiden, bei welchem die Anlehnung an den Pentateuch in der Nachbildung der Geschichte Josephs und seiner Traumdeutungen, an die Propheten, in einzelnen Bildern und Anklängen (abgesehen von den Visionen Cap. 5 verglichen mit Jes. 21) eben so zu Tage liegt, als auch bei ihm der mythologischen Gelehrsamkeit und Ueberladung jener Litteratoren ein Entsprechendes zur Seite geht in seiner Fortbildung insonderheit der Angelologie, und in seiner Vorliebe für das Groteske und Uebertriebene in Geschichte und Symbol. Was er ohne sich gewaltsam zurückzunöthigen zu Geist und Weise seines Daniel vermocht und geleistet haben würde, wollen wir nicht fragen; genug, daß er selbst diese Form für seine Mittheilungen sich wählte, und daß er sie wahrlich nicht schlecht gehalten, wenn man nur eben sich bewußt bleibt, daß er sie als Einkleidung brauche, und frei in sie hineintrage, was er darzustellen hat, weit entfernt von kleinlicher Berechnung, wie angemessen gerade seine Schilderung erscheinen werde zu Daniels Weise und Zeit. Dieß war ihm ja nicht die Haupt-

a) S. Bentleii opusc. philol. Lipsiae 1781. p. 156 und zugleich daselbst Beweise, wie leicht ein späteres Werk von dem Urtheile der Zeitgenossen höher hinaufgerückt wurde, wie die Cypria und die Oechalia capta bald für homerisch galten; jene selbst bei Pindar.

sache, sondern daß er den Geist des gepriesenen Daniel wieder einführe unter die verzagenden, zum größeren Theile auch abtrünnigen Zeitgenossen. Bringen wir ferner hiermit in Zusammenhang, theils die Eigenthümlichkeit des gesammten Alterthums, ohne geschichtlichen Sinn nach unserer Weise, ja in vieler Hinsicht ohne die Fähigkeit zu seyn, wahrhaft einzugehen auf frühere Zustände, diese nach ihrem eignen Maßstabe und nicht nach dem der Gegenwart zu messen — ein Fehler, an welchem insonderheit die klassische Geschichtschreibung krankt, der aber auch vor der modernen Beweglichkeit und Charakterlosigkeit bewahrte —; theils daß die orientalische Welt in ihrer Stabilität hierzu auch bis zu einem gewissen Grade berechtigt war, endlich, daß es in der That die Pflicht der in dem theokratischen Volke dazu Berufenen war, neuere, falsche Fortbildungen und Verdrehungen der alten, einigen Wahrheit, Verleugnung des Geistes, der in den Glaubenshelden und Propheten der Vorzeit gewesen, ungläubige Zweifel an ihren Verheißungen (vgl. Dan. C. 9 mit Jerem. 25, 12 u. ff.) als solche bloß zu stellen, und dagegen zu bezeugen, was Glaube und Ueberzeugung der Väter gewesen: so werden wir, wenn dieß in der Weise, wie in unserem Buche, geschah, nun weiter das nicht so anstößig finden, und wenigstens die Lästerung unverschämten Betruges unserer unwürdig finden. Und wenn Hr. H. dieß nicht sogleich kann, mag er dann, um einen Uebergang zu finden, sich erinnern, wie die erleuchtetsten Väter der Kirche entweder die alten heiligen Urkunden so deuten, daß sie in die neue Zeit und Weise hineingepreßt erscheinen, oder im andern Falle die neuesten Dogmen unbedenklich in die älteste Zeit zurückdatiren, und sie dem Henoch, Joseph u. s. w. in den Mund legen, oder gern ihm beigelegt wissen, um so Gegenwart und Vergangenheit mit einander auszugleichen, unkundig, daß die geschichtliche Fortbildung das unumgängliche Mittelglied

bilde. Es war ja auch ein solches Verfahren keineswegs unnatürlicher, als das des Herrn Verfs., Propheten sich Jahrhunderte vorwärts in völlig veränderte Situationen begeben zu lassen, und was in unserem Buche Daniel geschieht, ist doch mindestens ungleich zweckmäßiger und Gottes würdiger. Gott weiß wohl zu jeder Zeit seine Diener und Werkzeuge sich zu wählen und zu bilden, ohne daß er denen früherer Jahrhunderte einen ihnen ganz fremden Gesichtskreis eröffnen, und in diese magischen Gebilde sie hinein stellen müßte, ohne daß er seine Propheten zu Manten und die Weissagung zur Wahrsagung herabzuziehen genöthigt wäre; aber das ist seiner nicht unwürdig, auch in minder gediegene und vollkommene Form seine unverletzliche Wahrheit zu bergen, wenn sie nur aus dieser einem Geschlechte entgegen leuchten, und nur so, oder am besten so von demselben gefaßt werden kann. Und wenn dann noch dasselbe Geschlecht, und noch mehr die nächst folgenden, gewonnen durch den heiligen Inhalt, auch die Form und Hülle nun irrthümlich ehren möchten, und sie mißverstehen, bis durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse die ursprüngliche Bedeutung davon wiedergefunden wird: ist dieß ein größeres Wunder und ein größerer Nachtheil, als wenn allegorische Interpretation, dieß Wort im weitesten Sinne genommen, Jahrhunderte, Jahrtausende hindurch herrscht und immer wieder sich geltend macht, so oft durch die Unkunde der Zeit die bessere Erklärungsweise verloren geht, bis diese aus dem nun doch überlieferten Lebenselemente von neuem sich herstellt? Ist nicht vielmehr jene mangelhafte Weise das unscheinbare Werkzeug, den theuern Schatz göttlicher Wahrheit eben doch zu überliefern an bessere Zeiten, da er einmal ohne diese Hülle sonst nicht zu handhaben und zu bewahren war? Diese beiden Dinge, allegorische Erklärung und allegorische Einkleidung, entsprechen sich gegenseitig und schließen sich an einander an, so daß sie

mit einander entstehen und zunehmen; in dem Puncte aber, wo sie sich gleichmäßig berühren und in einander aufgehen, stellt sich das reine und richtige Ergebniß, die nackte Wahrheit selbst heraus, und da ist der Mittel- und Lichtpunct, um welchen der Kreislauf sich vollendet, und von welchem er allerdings auch bis in große Trübe und Dunkelheit sich verliert. Aber es fällt nun doch so in die Nacht dieser Erde und in ihren Dunstkreis der himmlische Strahl, und die göttliche Offenbarung, die ja überhaupt nur in dem Worte, das selbst Gott ist, in aller Fülle und in vollkommener Klarheit erschienen, gehet so ihren Gang unter den Menschen nach ewigem Gesetze der Weisheit und der Liebe, durch Höhepuncte und Absenkungen, je nachdem sie sogleich zu sich zu erheben, oder zuvor sich herabzulassen gedrungen ist zu dem niedrigeren Standpuncte, auf den man herabgesunken. Alsdann fehlt es auch nicht an den schärferen Schatten, wie sie die Sonne wirft während der kürzeren und kälteren Tage, aber das geübte Auge sondert dann um so bestimmter Licht von Schatten, und nimmt jenes in um so reinerer und erfreulicherer Helle wahr. Wie sollten wir also unrein heißen, was Gott selbst geheiligt hat, und dabei noch nicht inne haltend, Wissenschaft und Forschung verdächtigen, die, wenn sie auch immerhin nicht überall im Dienste lebendiger Religiosität und Christlichkeit stehen, doch allein schon durch sich, sofern sie, vorläufig in niederem Kreise, die Wahrheit ermitteln, bewußt oder unbewußt hinanführen zu dem Höhepuncte aller Wahrheit und Weisheit. Hätte Herr H. hiervon einen Begriff gehabt, es würde dann seine Geschichte der Angriffe gegen die Authentie des Daniel durchweg weniger gehässig ausgefallen seyn, und er würde, um nur dieß eine zu rügen, nicht Semler und seine Nachfolger als Geistesverwandte von Collins (S. 6) aufgeführt haben. Wenn übrigens der Verf. hier im voraus für sich etwas gewonnen zu haben glaubt, da

er sich in Uebereinstimmung mit dem jüdischen und christlichen Alterthume findet, so ist unsere Meinung darüber bereits im Bisherigen ausgesprochen.

Von dieser geschichtlichen Darlegung geht der Verf. zunächst zu der Widerlegung der Behauptung über, daß sich griechische Wörter im Daniel finden. Hier hatte schon Bleek in seiner Revision S. 216 ff. den Abzug der fälschlich oder nicht mit Sicherheit hieher gerechneten vorgenommen, und zunächst nur das Wort סוּמְפֹנְיָה, um dessen willen dann aber auch קִיתָרוֹס, פְּסַנְתֵּר, סַבְּכָא für griechischen Ursprungs erklärt; und die griechischen Stämme *συμφωνεῖν*, *ψάλλειν*, *κίθαρις* sind ja auch unverkennbar. Wenn nun Herr Dr. H. gegen das erstere Wort einwendet, daß es sich bei griechischen und lateinischen Klassikern in der Bedeutung eines einzelnen musikalischen Instrumentes nie finde, so hat er dies S. VIII. der Vorr. selbst zurückgenommen, da es bei Polybius vorkommt, und wenn er dagegen eben da erklärt, daß es bei Servius zu Virg. Aen. XI. 737. nicht erwähnt werde, wie auch der flüchtigste Blick auf die angezogene Stelle lehre, so hat es damit folgende Bewandtniß. Die alte venetianer Ausgabe des Servius von 1558, welche die von H. getadelten Gewährsmänner vor sich hatten, Geier wenigstens und C. B. Michaelis konnten keine bessere haben, lies't das curva tibia im Texte erklärend: symphonia, chorum Bacchi autem ideo, während allerdings mit Recht z. B. schon Masvicius herstellt: symphoniacorum. Bacchi autem etc. Das choros nämlich im Texte veranlaßte die falsche Lesart im Scholium. So ist also das Citat doch als solches bei den Gewährsmännern gerechtfertigt. Wenn aber Rosenmüller ad loc. und Gesenius s. v. auf Vers 27 ib. verweisen, so ist dieß ein Irrthum. Uebrigens kann die Stelle des Servius uns nun freilich nicht weiter dienen und die Worte daselbst tibia *πλαγίαυλος* oder vasca erklären nicht das Instrument symphonia, sondern das

tibia curva im Texte. Dagegen können wir aus Forcellini die Stelle Cels. 3, 18 beibringen, wo symphoniae neben cymbala, gerade wie in unserem biblischen Texte hin und wieder, sich findet. Auch führt F. das Wort in der Bedeutung des classicum militare auf. Ein Blasinstrument also bezeichnet es immer hin, vgl. Gesen. s. v., und so könnten wir die unzuverlässigere Angabe des Isidorus übergehend, oder sie durch Annahme einer ursprünglichen, allgemeineren Bedeutung des Wortes, Begleitungsinstrument, die auch sehr angemessen ist, rechtfertigend, allenfalls hiemit die Erklärung, welche Hiller in dem arcano Keri et Chetibh p. 324 von סִיפֹנְיָה gegeben, daß es von σιφώνια, und dieses von σίφων, tibia, fistula komme, in Verbindung bringen, um so auch des Verf. Bedenken über jene zweite Form unseres Wortes, welche das Chetib enthält, als sey sie dem Griechischen weit ferner liegend, gerade aus dem Griechischen zu heben. Aber es ist ja klar, daß, da keine von beiden Formen genau die griechische ausdrückt, die eine der andern nachhelfen, und so die Uebereinstimmung mit συμφωνία gerade außer Zweifel setzen soll. Und sollte es mit קִיתָרֹס und dem dazu gehörigen Keri קַתְרֹס nicht derselbe Fall seyn, da theils auch im Syrischen die griechische Endung ις in ος verwandelt wird (s. Gesen. s. v.), theils aus der Kürze der ersten Sylbe in κίθαρις jene andere, in den Targg. gewöhnliche Form sich hinlänglich erklärt? da ferner der des Arabischen und Syrischen Kundige auch an Verstümmelungen solcher herübergenommenen Worte bis zur Unkenntlichkeit nicht einmal Anstoß nehmen darf. Herr H. meint freilich, warum sollte dieß Wort gerade griechisch seyn, da die andern es nicht sind? Wenn diese es aber sind? — פְּסַנְתֵּר a) ferner, oder vielmehr פַּסַנְתֵּרִין, wie es im Texte immer heißt (Cap. 3, V. 5.

a) Daß sich C. 3 V. 7. in diesem Worte ט statt ת findet, gibt, verglichen mit dem griechischen ψαλτήρ, einen bemerkenswerthen

7. 10. 15 und zwar unter lauter Singularformen), ist ja eben ψαλτήριον nicht ψαλτήρ, welches letztere allerdings nicht das Instrument sondern den Spieler bedeutet, wenn Stephanus im Thesaur. s. v. vollständig ist. Endlich סַבְּכָא ist nach sicheren Zeugnissen zwar barbarischen, vielleicht phönizischen Ursprungs, wie auch Bleek weiß, und ausdrücklich behauptet — aber warum findet sich das Instrument in der Musik der alten Hebräer nicht, und erst, und allein im Daniel? Beweis't dieß nicht, daß es erst jetzt wieder den Hebräern zugekommen?

Diese Anmerkungen betreffen meist auch Rosenmüller, welcher in Betreff der besprochenen Worte gleichfalls für den orientalischen Ursprung stimmt. Ja er scheint selbst Michaelis (Chr. B.) Ableitung des סַבְּכָה von סָבַךְ contabulare zu billigen, da er sie zum Schlusse ohne Mißbilligung anführt. Doch paßt sie, abgesehen von der Wortform, auch nicht zu der Erklärung, welche Servius von dem Instrumente gibt, und selbst mit der Angabe des Isidorus, daß eine Art Pauke gemeint sey, ist sie nicht wohl vereinbar.

Herr H. läßt auf diese Erörterungen unter Num. II. einiges Allgemeine über die Sprache des Daniel folgen, während S. 297. das Genauere nachgetragen wird. Bleek, den wir wieder als Repräsentanten der von H. bekämpften Ansicht nennen, hatte sich hier zu nachgiebig benommen, indem er überhaupt aus der Beschaffenheit der Sprache bei unserm Mangel an zureichender Kenntniß nicht folgern will. In Bezug auf solche Einzelheiten, welche nicht nach allgemeinen Sprachgesetzen eine mehr oder minder fortgeschrittene Abschleifung der For-

---

Beitrag zu Ewalds Aufklärungen über die allmähliche Umwandlung des ת ursprünglich = ת in ת, und des ט ursprünglich ת in ת, die bei den LXX. schon fast durchaus vollzogen erscheint. S. Ew. Grammatik S. 26.

men zu erkennen geben, hat er vollkommen Recht, und es hilft nicht, noch so viele Besonderheiten aufzählen, da diese immerhin bei einem größeren Reste von Werken aus jener Zeit sich als das Gewöhnliche erwiesen haben könnten; sie können so nimmermehr einen Beweis, höchstens einige Probabilität hergeben: aber das ganze Gepräge des Daniel ist doch ein anderes in Sprache und Haltung als das der letzten Hälfte des Jesajas, oder für wen diese hier nicht gilt, als das so vieler der schönsten Psalmen, welche unbestritten dem Exile und der nächstfolgenden Zeit angehören. Dies beständige Alldieweil, כְּל־קֳבֵל דְּנָה, diese Art von Breite, diese Anordnung und Darstellung ist doch wahrlich nicht einmal der des Ezechiel, der des Sacharja, soweit er hieher gehört, vergleichbar. Und wenn nun auch zwischen dem Chaldäisch des Esra und des Daniel gar kein Unterschied wäre, eine Behauptung, die noch der näheren Untersuchung bedarf, wenn entschieden beide näher zusammentreffen, als Daniel und die Targumim, so erklärt sich dieß hinreichend aus dem Umschwunge, welchen die Einführung der griechischen Sprache im weitern Umfange und das Zurücktreten des alten Hebräisch je mehr und mehr herbeiführen mußte, und es fällt dieselbe gerade in diese Zwischenzeit.

Zum dritten soll das Schweigen des Jesus Sirach von Daniel als Einwand gegen das derzeitige Vorhandenseyn desselben dadurch entkräftet werden, daß auch der hochgefeierte Esra übergangen sey, während die verhältnißmäßig unbedeutenderen, Serubabel, Josua, Nehemia mit großem Lobe erwähnt werden. Hätte nur der H. Verf. nicht weiter unten, S. 249 selbst angegeben, daß Esra nur Priester und Schriftgelehrter gewesen, Nehemia dagegen sich mit den bürgerlichen Angelegenheiten beschäftigt, und S. 242 ausdrücklich angeführt, wie das zweite Buch der Makkabäer Nehemia vor Esra auszeichne und diesen kaum zu kennen scheine. Und in der That war je-

ner als Statthalter eine wichtigere Person als der Levit in seinem Gefolge, wie viel dieser auch für Kultus und Tempel that. Je näher dem Zeitalter dieser Männer, desto mehr mußte Nehemia hervorragen, nachmals erst konnte die Wirksamkeit Esra's die verdiente Anerkennung finden. Daß ihn also Jesus Sirach überging, ist durchaus nicht befremdend, während er hingegen einen so einzigen Propheten, wie Daniel insonderheit nach H's. Voraussetzungen gewesen, unmöglich auslassen konnte. Wir behaupten zuversichtlich, eine Anführung Daniels im Sirach würde nichts beweisen für die Authentie des Buches, da hier, wie H. selbst zur Sprache bringt, nicht ein Verzeichniß der berühmten Schriftsteller der Nation, sondern ihrer berühmtesten Männer überhaupt gegeben werden sollte; und jedenfalls war der Name Daniel von besonderem Rufe: eine Auslassung dieses Namens ist und bleibt ein bedeutender Anstoß. Will Herr H. ihn dadurch heben, daß Daniel nicht unter seinem Volke gelebt und gewirkt habe, — wie ist es denn mit Ezechiel, den H. zwar ausnimmt, aber ohne allen Grund, da er erst vom fünften Jahre seines Aufenthalts im Exil seine prophetische Wirksamkeit beginnt, und ohne alle Consequenz, da er S. 3 von Ezechiel, Daniel und dem Verfasser des Buches Esther sagt, daß sie außerhalb Palästina lebten. S. 29 hilft er damit nach, daß Ezechiel, obgleich im Exil, doch unter seinem Volke als Prophet gewirkt habe, Daniel nicht; aber er nennt es auch S. 2 mit Jarchi eine jüdische Einbildung, daß kein heiliges Buch außerhalb des heiligen Landes verfaßt seyn dürfe, und wie verwandt ist dem die Spielerei, darauf Nachdruck zu legen, daß Daniel gerade unter seinem Volke nicht gelebt und gewirkt habe, sondern etwa am Hofe, da doch seine Anwesenheit daselbst nach S. 121 unten sehr unterbrochen gewesen seyn soll, und obenein die ganze Sache eine leere Spitzfindigkeit ist. So dürfen wir in dieser ganzen Sache den Verf. nur auf seine eignen

Worte verweisen, ob er so etwa inne werde, daß seine ungebeugte Consequenz im Verfolgen seines Zieles am Ende durch lauter einzelne Inconsequenzen und um den Preis, jede Aussage nur so viel gelten zu lassen, als eben gewünscht wird, erkauft sey. Hätte er sich doch die Geistesfreiheit bewahrt, jedesmal in die Mitte der Sache gehen zu können, statt daß er nun, froh von irgend einer Seite sie brauchbar zu finden, bald so und bald anders sie wendet. Wir werden ihn hierauf im Folgenden noch weiter aufmerksam machen, eine ähnliche Aeußerlichkeit im Verfahren deckt er in der vierten Numer auf.

Seine ganze Lehre vom Kanon beruht auf der schon längst einmal vorgebrachten und längst aufgegebenen Unterscheidung von Propheten dem Amte und Propheten der Gabe nach. Der gemeinsame Charakter der Hagiographen soll seyn ihre Abfassung von Nichtpropheten dem Amte nach (S. 29), der der Nebiim die Abfassung von Propheten dem Amte nach, und zwar als solchen. Um nun hier auch die historischen Bücher unterzubringen, merke man, daß die Geschichte der Theokratie zugleich eine indirecte Weissagung der Zukunft enthalte, und ihre Aufzeichnung einen wesentlichen Bestandtheil des prophetischen Berufes gebildet habe. Solche Hohlheit ist unerträglich! Wie kann man nur von einem Amte der Propheten reden, wie darauf solche Unterscheidungen bauen. Mag man unterscheiden Propheten der Kraft und der That, die wie Elias allein handelnd und bloß von Mund zu Munde auf ihre Zeitgenossen wirkten, und solche, die vorzugsweise durch Wort und Schrift von Einfluß waren: aber wo ist da ein Amt, und nicht vielmehr in beiden Fällen das gerade Gegentheil davon? Elisa wird noch etwa mit dem Prophetenmantel belehnt, aber wie ist es mit den Inauguralvisionen der späteren Männer Gottes, sind diese in der That jedesmal die ersten, sind sie irgend wo eine Bestellung oder eine Berufung, und je

später, je mehr nur dieß? Der Priester hatte ein Amt, der Prophet einen Beruf, und seine Begeisterung war seine Vollmacht. Wo aber diese war, die prophetische Gabe, da war auch prophetischer Beruf, beides ist in der göttlichen Haushaltung stets bei einander. Dennoch beruht allein auf jener Distinction nach Herrn H. die ganze Anordnung des Kanons, die er übrigens im Zeitalter des Esra und Nehemia planmäßig begonnen und vollendet werden läßt, und die er dadurch erleichtert, daß er die ganze Anzahl der heiligen Bücher da sogleich als längst fertig den Ordnern vorlegt. Nun haben diese nur die Mühe zu überlegen, ob der Verf. jedesmal ein Prophet oder ein Nichtprophet dem Amte nach gewesen, und dazu war freilich so lange Zeit nicht erforderlich. So hängt alles wohl zusammen, und der Verf. feiert seinen Sieg, indem er die Widerlegung der Ansicht von successiver Entstehung des Kanons, und der bleek'schen Modification derselben bis S. 238 u. ff. verspart.

Was in Num. V. über herabsetzende Urtheile der Juden in Betreff Daniels beigebracht wird, ist so unbedeutend als diese selbst, und läuft am Ende auf die Distinction verschiedener Grade von Inspiration, welche namentlich auch die Alexandriner machen, hinaus. Diese hätte Herr H. nicht übergehen sollen, da er von den übrigen jüdischen Theologen in diesem Stücke so ausführlich handelt.

In Num. VI. will der Herr Verf. aus Ewald's Grammatik beweisen, daß הַסְּפָרִים Cap. 9, 2 eine Privatsammlung gewisser heiliger Schriften bedeute. Der Artikel stehe nämlich häufig bei solchen Gegenständen „die als bestimmte in der Gattung aus den Umständen der Rede und Wortverbindung dem Zuhörer deutlich sind." Ew. S. 567. Wie lautet denn nun aber unsere Stelle wörtlich, und auf welchen Zusammenhang führt sie? „Ich, Daniel, betrachtete in den סְפָרִים die

Zahl der Jahre, jenes Gotteswortes an Jeremias, den Propheten (אֲשֶׁר הָיָה דְבַר־יְיָ אֶל־יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא).“ Werden nicht ausdrücklich hier die Sepharim als eine heilige Einheit, die Zahl der Jahre als ein Gotteswort schlechthin, nur gerade an Jeremia gerichtet, betrachtet, und was ist da wohl der Gattungsbegriff, den der Artikel andeutet? Bekannte heilige Schriften, Worte Gottes — und daß sie von Jeremias aufgezeichnet worden, ist das Besondere daran. Allein הַסְּפָרִים soll nie als terminus technicus für das Ganze des alttestamentlichen Kanon vorkommen, sondern vielmehr Hakketubim. S. 29 weiß H. H. selbst wohl, daß diesem das griechische γραφαὶ, γραφαὶ ἅγιαι, entspricht, und ist da nicht τὰ βιβλία eine eben so genaue Uebersetzung des anderen Wortes?

Der Verf. fährt damit fort, (in Num. VII), die Anklage zweckloser Verschwendung von Wundern im Daniel zu widerlegen. Zuerst beweis't er, daß im Exile Wunder geschehen konnten, aber mehr auch nicht; er fühlt nicht einmal, in welchem Contrast damals gerade überhaupt nur durch Wunder, geschweige die danielischen, die göttliche Oekonomie mit sich selbst erscheinen würde. Gott hatte eben das abtrünnige Volk preis gegeben, die göttliche Herrlichkeit war von ihm gewichen, erst mit der Befreiung aus dem Exil wendet er sich wieder sichtlich, aber auch nicht mehr wunderbar, demselben zu; und er sollte es durch alles Frühere überbietende Wunderbegebenheiten gerade während des Exils verherrlicht haben? Dieß ist nicht wahrscheinlicher als, was H. anderweitig meint, daß Gott kurz zuvor ehe alle Weissagung von seinem Volke wich, diese noch einmal auf recht enorme Weise in einem Propheten concentrirt. Wie nämlich so das Volk für die nächstfolgenden dunkeln Zeiten nach H. denn doch mit Weissagung reichlich im voraus versehen war, so hier mit Wunderbegebenheiten; und für die Gegenwart hatten sie den Hauptzweck, die Anerkennung der Allmacht des

Herrn und der Auctorität des Daniel zu bewirken, und so die Befreiung der Israeliten vorzubereiten (S. 38). Wie es damit sey, was z. B. die vor Cap. 5 berichteten Wunder für Eindrücke hinterlassen hatten, zeigt V. 11 dieses Cap., wo erst durch die Königin Wittwe, die Gemahlin Nebukadnezars (denn das ist sie, nicht Evilmerodachs Wittwe), Belschazar auf die Person Daniels aufmerksam gemacht wird. Auch läßt H. selbst S. 121 den König so eben frische Kunde von Daniel, und einen persönlichen Eindruck von dem hochbejahrten Greise empfangen. Es ist aber zudem der Charakter unseres Buches, daß es gleichsam immer von vorn anfängt, und schon die LXX, oder die Urheber der Recension, welcher sie folgen, haben durch ihre Uebergänge hier nachzuhelfen gesucht. Also dazu wirkten diese Wunder gerade nicht, wozu sie H. aufbietet, und wir gestehen auch, daß sie nur als Einkleidung gefaßt den vollen Eindruck machen, den sie beabsichtigen. Wie was im Epos oder im Gedichte überhaupt schön ist, darum noch keineswegs im Gemälde dargestellt sich ausnimmt, da die Phantasie für das Nach- und Nebeneinander ihrer Bilder verschiedene Gesetze hat, so unterliegt auch ein Wunder als Thatsache anderen Bedingungen, als wenn es als Symbol erscheint, und in der Dichtung ist hier großartig und schön, was als Factum beleidigend wäre. Fügt doch der Verf. schließlich auch selbst hinzu, daß die Wirksamkeit (Wirkung) dieser Wunder nicht bloß auf Daniels Zeitgenossen berechnet war, sondern daß sie auch später — namentlich unter den Verfolgungen des Antiochus Epiphanes — zur Stärkung des Glaubens dienen sollten. Das gerade meinen wir auch, zumal sie sich da nicht wiederholten, sondern eine Zeit des Leidens des Knechtes Gottes eintrat, eben wie im Exil, und darin eine höhere Herrlichkeit des Herrn kund ward, als in allen Wundern so viel ihrer sind. Wir werden durch den Verf. genöthigt, hierauf zu Num. X zurückzukommen, und

wir werden da den Fehler seines Wunderbegriffes bei seiner Quelle kennen lernen. Wie sehr übrigens diese danielischen Geschichten gerade auf die makkabäische Zeit berechnet sind, hat Bleek trefflich und zureichend nachgewiesen.

In Num. VIII. lernen wir den Herrn Verf. von seiner streitbarsten Seite kennen, indem er gegen die Nachweisung *historischer Unrichtigkeiten* im Daniel zu Felde zieht.

1. Er wendet sich zuerst zu Cap. 8, 1 u. 2. und bemerkt ganz recht, daß Daniel sich nur nach Susa versetzt denke. Doch bleibt noch so die Schwierigkeit, daß sich zu dieser Verlegung der Vision dorthin zu den Zeiten des Exils kein Grund angeben läßt; erst unter den persischen Königen wurde Susa Residenz, und nun erst erklärt sich, warum dort die Vision Statt findet; oder man müßte mit *Theodoret* und H. sich daran genügen lassen, daß Susa als die zukünftige Hauptstadt des Reiches so ausgezeichnet worden.

2. Hierauf wird von der Löwengrube Cap. 6 gehandelt. H. erklärt das für die wesentlichsten Züge der Beschreibung derselben, daß sie unterirdisch gewesen, und daß die zum Tode Verurtheilten dahinabgeworfen worden, und damit stimme die von *Höst* gegebene Beschreibung der nordafrikanischen Gruben. So umgeht er die eigentliche Schwierigkeit. Daniel beweis't nämlich seinen Mangel an Anschauung hier darin, daß er die Grube als mit einem oben darauf gelegten Steine verschlossen vorstellt. Mag man diesen noch so groß und platt denken, wo erhielten denn die Löwen Luft und Licht, um auch nur einen Tag zu existiren? Gerade die Berufung des Herrn Verf. auf die Gräber der alten Hebräer, bei welchen der Stein die Stelle der Thür versehen habe, macht in Verbindung mit dem Umstande, daß die beschriebenen Gemächer unterirdisch waren, seine Sache noch schlimmer.

3. Im 5ten Cap. wird Belschazar (Nabonedus) als

Sohn Nebukadnezars aufgeführt, da er doch erst der vierte Nachfolger desselben ist. — Dagegen H., ⁻ sey Vorfahr, Großvater, Belschazar der Enkel. So verhält es sich allerdings wahrscheinlich; aber daß der Concipient es so meinte, wird doch durch den Zusammenhang des ganzen Cap., da überall nur Nebukadnezar und der gegenwärtige Regent als Vater und Sohn zusammen und gegenübergestellt werden, im höchsten Grade unwahrscheinlich.

4. Erörterungen über Darius Medus, den Xenophon Cyarares II. nennt, die übrigen griechischen Schriftsteller, die eigentlichen Historiker, übergehen. Hier ruft H. den Abydenus zu Hülfe, führt ihn mit der Bemerkung ein, daß man bei ihm oft gar nicht recht wisse, was er eigentlich sagen wolle, gibt der entscheidenden Stelle namentlich die Empfehlung mit, daß sie ganz den höchst eigenthümlichen, verworrenen Charakter ihres Urhebers trage, deutet sie unbedenklich auf Darius den Meder, und hat so gewonnene Sache. Freilich S. 103, wo Abyden im Wege ist, wird er als ein „sehr schlechter" Schriftsteller bei Seite geschafft, ähnlich wie S. 57 die Unzuverlässigkeit des Josephus gerügt, S. 277 ihm das unverständigste Mährchen wörtlich nacherzählt wird. Doch noch mehr. Die Dariken sollen gerade für diesen Darius beweisen, obgleich der Name kurz zuvor für ein bloßes Appellativum erklärt worden. So schreitet der Verf. fort zu dem bemerkenswerthesten seiner Auskunftsmittel. Gestützt auf eine Vermuthung von Niebuhr, daß das Arar in dem Namen, den Xenophon anführt, gleich Asdahag, und dieses Astyages sey, identificirt er Cyarares und diesen, und bringt dann, nachdem er noch, nunmehr unnöthiger Weise, Xenophon eine Verwechselung der Namen des Vaters und des Sohnes Schuld gegeben, wenn wir S. 49 hinzunehmen, folgende Gleichung heraus: Astyages = a)

a) D. h. auch gebraucht für —

Cyarares = Achasveroſch = Xerxes = Cambyſes = Artaxares = Artachſchaſta = Darius Medus.

So werden wir uns nun wohl hindurch finden durch die Dunkelheiten dieſes Zeitraums in der Geſchichte, oder doch ohne Mühe aus ihr machen können, was uns eben recht iſt.

5. Bei der Erklärung von C. 1, 1 iſt der Verf. beſonders ausführlich und kühn. Hiedurch berechtigt er uns zu der Vermuthung, daß die Schwierigkeit dieſer Stelle aus einer unrichtigen Auffaſſung der שְׁלֹשׁ שָׁנָה 2 Kön. 24. 1, vielleicht urſprünglich abbrevirt geſchrieben, hergefloſſen ſey. Der Verf. des Daniel nahm ſie für das dritte Regierungsjahr Jojakims, und ſetzt alſo בִּשְׁנַת שָׁלֹשׁ. Für dieſe Erklärung ſpricht der Mangel an Klarheit in den erſten Verſen des Cap. überhaupt, wo man nicht ſieht, ob die Perſon Jojakims mit weggeführt gedacht werde oder nicht, und darüber ſchweigt auch genauer betrachtet die Chronik. Sie berichtet nur, daß man die Abſicht hatte, ihn wegzuführen, und nur etwa Ezech. 19, 9 ſpricht für die Ausführung. Auch die Unterſcheidung von Gefäßen, welche in den Götzentempel, und welche in deſſen Schatzkammer kommen, iſt ſehr ſchwankend, und ſo anderes mehr. Aber Herr H. bemerkt davon nichts, und ſieht lieber in dem allen die genaueſte Geſchichtskenntniß ſeines Daniel. Um ihn mit Jeremias in Einklang zu bringen, läßt er Nebukadnezars erſtes Regierungsjahr, dem vierten Jojakims entſprechend, wenigſtens beginnen im dritten dieſes jüdiſchen Königs. Aber was iſt damit gewonnen, wenn in dieſem Jahre, ja noch im darauf folgenden (dem fünften Jojakims, ſ. Jerem. 25 u. 36; 9, 29.), die Gefangenſchaft erſt geweiſſagt wird? Endlich, daß בוא in unſerm Texte nicht heißen könne, ſich auf den Weg machen, den Zug beginnen, zeigt das unmittelbar folgende וַיָּצַר aufs deutlichſte. Und ſo fallen auch die übrigen Nebencombinatio-

nen, so scharfsinnig sie sind, und gewähren nur den Vortheil, die Streitfragen ihrem Ende näher zu bringen.

Unter Num. IX werden die Widersprüche, welche sich im Daniel befinden oder befinden sollen, aufgelöst, die letztern mit leichter Mühe und gutem Erfolge. Daß es übrigens eine „grenzenlose Dummheit" des Urhebers unseres Buches beweisen würde, wenn sich Widersprüche in demselben fänden, daß wir dem angeblichen Pseudo-Daniel die „höchste Klugheit" nothwendig zuerkennen müssen, diese Behauptungen überlassen wir mit Recht den Freunden von aufs äußerste getriebenen Gegensätzen.

Cap. 1, 21 verglichen mit Cap. 10, 1. erklärt H.: Daniel erreichte oder erlebte das erste Jahr des Cyrus, und folgt also denen, welche vor ihm diese Auskunft gaben. Aber warum macht er denn Bleek über die ergänzende Erklärung: er blieb in diesen Verhältnissen, so harte Vorwürfe, wenn er selbst dem הָיָה die Bedeutung von חָיָה abspricht, und danach jene doppelte Kühnheit begeht, es in unmittelbarer Verbindung mit עַד erleben, (supersitem esse) zu übersetzen?

In dem neuen Abschnitt (Num. X) geht es an den Vorwurf unwahrscheinlicher und verdächtiger Angaben im Daniel, und der Verf. geht hier die historischen Capitel der Reihe nach durch.

Zu C. 1. läßt er sich über die historische Existenz Daniels im Exile weitläuftig aus. Wir stellen diese gleichfalls nicht in Abrede, weil gerade die Erwähnung des Namens bei Ezechiel nicht leicht veranlassen konnte, an einen Zeitgenossen zu denken, wenn man dazu nicht noch andere Gründe hatte. Daß indeß Daniel gerade als Knabe, und genau unter den Verhältnissen, welche in unserm Buche geschildert werden, an den babylonischen Hof gekommen, und da sich befunden habe, stimmt doch immer nicht mit der nur 13 bis 14 Jahre nach der etwanigen Wegführung

des Knaben abgefaßten Weissagung Ezechiels Cap. 14. (Vgl. Cap. 28, 3.).

In Cap. 2 findet H. die Forderung Nebukadnezars, daß man ihm nicht nur die Deutung seines Traumes, sondern auch diesen selbst berichten solle, sehr glaublich, und sie würde auch uns als Factum sogar erscheinen, wenn nicht die ganze Art der Darstellung dagegen spräche. Was hilft es denn da in die einzelnen Worte dieß und jenes hineintragen, da man auf die Weise aus allem alles machen kann. Solche Exegese rügt Origenes an seinen gnostischen Gegnern, solche läßt er selbst wieder in seiner Weise sich zu Schulden kommen. Sie war dem Alterthum angemessen, und verzeihlich: uns ziemt es, in die Mitte der Sache zu gehen, und sie aus sich selbst zu erklären, wie sie erklärt seyn will, oder es ist aller Willkühr Thor und Thür geöffnet.

Gleich zu Cap. 3 sehen wir dieß bei unserm H. Verf. bestätigt. Hier soll die goldene, 60 Fuß hohe und nur 6 Fuß breite Götzenstatue nur eine mit Goldblech überzogene, auf ein sehr hohes Piedestal gestellte Bildsäule, oder auch eine bloße Säule gewesen seyn. Nun vergleiche man den Text, und frage, was Herr Dr. H. sagen würde und sagt, wenn man etwa in der Wundererklärung des N. Testaments so verführe oder verfährt? — Was du nicht willst, das dir die Leute thun, das thue ihnen auch nicht. So soll man auch nicht, wenn man doch einmal erklären will, immer die Hauptschwierigkeit übergehen. Ueber die Bewahrung der Männer im feurigen Ofen schweigt Herr H. völlig, gerade von der schreibenden Hand in Cap. 5. handelt er nicht; und was sollte er auch davon sagen? Wir wissen zwar wohl, daß die alttestamentlichen Wunder einen kolossaleren, auch mehr äußerlichen Charakter tragen, als die neutestamentlichen, daß sie, wie Olshausen in seiner Andeutung einer Ge-

schichte der Wunder a) bemerkt, mehr berechnet sind, die niedern Kräfte der Seele, die Phantasie zu ergreifen. Aber gibt nicht eben ein dogmatisch ausgeführter Wunderbegriff in seinem ganzen Unterschiede von dem des Portentum und der Prodigien hievon ausführlicher Rechenschaft, lehrt er nicht eine dem jedesmaligen Zeitalter des Bundesvolkes angemessene Manifestation seines Gottes in Wundern kennen, einen vollständigen Kreislauf derselben von den Theophanien der Genesis, den anfänglichsten momentanen Gotteserscheinungen bis zu der, die in dem Sohne für alle Zeiten geschah? Jemehr die Endoffenbarung Gottes sich vorbereitet, um so weniger der unerwartet, der gewaltsam auf den noch fernen Gott hinweisenden Zeichen, um so mehr des ethischen Elementes in diesen, des innerlich mit Gott einenden, ihn selbst verkündenden, nicht allein seine Macht. Diese bewährt er auf wunderbare Weise auch stets nur am Wundervolke als solchem, ehe er es als Volk angenommen, keine eigentlichen Wunder, seit er von ihm gewichen, damit es frei sich ihm wieder nähere auf sittlichem Wege, gleichfalls keine Wunder, weder im Exile auf nachweisbare Weise, noch in der makkabäischen Zeit auch nur mit einer Spur, sondern dort ein leidender Knecht, hier ein Geschlecht von Glaubenshelden. Daher sah jene Zeit ihr Heil in der Theophanie selbst (Jes. 40 ff.), diese in dem Menschensohne, kommend in den Wolken des Himmels. — So denn als Einkleidung und Ausdruck für den ächt und alt biblischen Glauben, daß der Herr auch vom Tode errette, und mächtig ist über alle Machthaber und über die Elemente, ist uns die Errettung der Männer im feurigen Ofen verständlich und werth, als Thatsache gefaßt widerspricht sie dem planmäßigen und erhabenen Gange Gottes in der Geschichte, und seinem Wandeln unter seinem Volke. Je

a) Commentar zu den drei ersten Evangelien. Bd. I. S. 246.

mehr die innere Herrlichkeit seines Waltens sich enthüllt, destomehr schwindet der äußere Prunk, in dem er bis dahin sich vernehmbar gemacht, und Jesus Christus endlich ist der vollkommene Menschen und Davids Sohn, ohne Gestalt und Schöne, so gewiß er der Eingeborne Gottes ist.

Zu Cap. 4 macht H. aus Berosus und Abyden wahrscheinlich, daß Nebukadnezar ungeachtet des Schweigens der übrigen Historiker und der chaldäischen Tradition dennoch wahnsinnig gewesen sey. Jedoch die Anführung aus Abyden ist eine Fabel so handgreiflich als man sie nur hat, und Berosus sagt weiter nichts, als daß Nebukadnezar nach einer Krankheit sein Leben beschlossen habe: weil er sich aber dabei des ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν nicht wie sonst des ἀῤῥωστήσας bediene, so meine er damit eine längere Kränklichkeit oder Krankheit, und diese bezeichne unser Buch näher als Wahnsinn. Kann sich H. auch nur selbst so abfinden? kann es ihm mit solchen Ausführungen ein Ernst seyn, und ist das die Geradheit und der Wahrheitssinn, dessen Mangel er so bitter seinen Gegnern allenthalben vorwirft. Diesen arbeitet er beiläufig mit seinen Bemerkungen über den mythischen Charakter der Geschichtschreibung obiger Gewährsmänner, auch des Megasthenes um 280 vor Chr. in die Hände; ihm selbst aber fällt es nicht ein, daß es so erklärlicher wird, wenn unser Daniel eine ähnliche Farbe trägt.

Hiernach dürfen wir uns des Geschäftes, den Verf. zu Cap. 5 u. 6 noch zu begleiten, wohl füglich überheben; und den folgenden Abschnitt (Num. XI.) gegen fälschlich behauptete nacherilische Gebräuche und Vorstellungen im Daniel übergehen wir, was auch erfreulicher ist aus entgegengesetztem Grunde. Vielfach müssen wir hier dem Verf. beistimmen (zu seiner Nachweisung einer Diaspora der Juden vor dem Exile noch die wichtige Stelle Jes. 11, 11 nachtragend); und nur die Schranken gegenwärtiger Be-

richterstattung halten uns ab, namentlich seine Nachweisungen über die biblische Angelologie als ein reines Erzeugniß des testamentischen Bodens, aufzunehmen und durch nähere Gegenüberstellung der Engellehre bei Ezechiel und bei Daniel weiter zu entwickeln. So sind wir genöthigt, zu dem folgenden Abschnitte zu eilen.

Num. XII handelt über die Bestimmtheit der Weissagungen bei Daniel. Als Gruß zuvor bringt hier wieder Herr H. die Erklärung, daß den ihm mißfälligen Erklärungen über diese die nichtige naturalistische Ansicht vom Prophetenthume zu Grunde liege, wonach alle übernatürliche Erleuchtung der Propheten geleugnet werde. Dieß ist, in dieser Ausdehnung behauptet, mindestens nicht wahr, und eine Lästerung so vieler verdienter und großer Theologen, die hier lediglich die Prophetie vor der Verwechselung mit der Mantik, und die Weissagung vor der mit Wahrsagerei sicher zu stellen bemüht sind.

Die Weissagung a) wird hervorgerufen durch den wahrgenommenen Contrast, den die Gegenwart im Reiche Gottes mit der Endgestaltung, welcher es entgegen geht, mit der einstigen Verwirklichung seines Urideales bildet. Vertraut mit diesem Ziele, zu welchem der Herr führt, bekannt mit den Hindernissen, die der Erreichung dieses Zieles zumeist in der Mangelhaftigkeit und Verderbtheit, in dem Widerstreben der äußerlich berufenen Bundesglieder, deren Freiheit doch nicht geschmälert werden soll, entgegenstehen, erheben die Propheten den Blick zu dem, dessen Wille dennoch geschieht und geschehen muß, zu dem, der da unaufhörlich kommt mit seiner Erscheinung und mit seinem Reiche; und sie lernen von ihm

a) Vergl. Beck über messianische Weissagung als geschichtliches Problem, und über pneumatische Schriftauslegung. Tübinger evang. theol. Zeitschr. 1831. Heft 3. S. 75 ff.

Mittel und Wege, wie er wirkt und wie er kommt, wie er mit Züchtigung und mit Errettung einschreitet zur rechten Zeit, und so treten sie warnend, strafend, tröstend, weissagend in die Mitte des Volks. Ihr Blick ruht immer auf dem großen Endziele der Dinge, aber sie schauen dieses jedesmal durch den Gesichtskreis der Gegenwart, von dieser entlehnen sie ihre Bilder und Farben jenes zu malen, auf sie berechnen sie ihr begeistertes Wort. So im Dienste der Theokratie, der Religion stehend, haben sie nun auch die Aufgabe, diese zu heben, die vergessene Bundespflicht in Erinnerung zu bringen, von Gott zu zeugen und seinem Verhältnisse zu dem Volke: aber die Politik an sich, und nun gar die politische Historie, Vorausverkündigung der Verhältnisse profaner Reiche zu einander mit aller Sorgfalt und Nacktheit des Chronikschreibers, liegt nicht in ihrem Bereiche und ist ihrer nicht werth. Wir ehren sie schlecht, und den Geist, der in ihnen war, wenn wir sie dazu herabziehen, und es kann damit auch unmöglich gelingen. Was haben denn alle die Beispiele von specieller Prädiction, die der Herr Verf. zusammenrafft, für eine Beweiskraft, oder zuvor noch, was für eine Aehnlichkeit mit der angeblichen Weissagung Daniels etwa im 10. Capitel; in welchem Verhältnisse steht ihre Specialität zu der, welche hier hervortritt? Man lese doch nur und sehe, und man wird finden, das eines Stäubchens zum weitesten Sandmeer. Welche dürre Steppen, in die Daniel uns da führt; wie unzugänglich ohne die genaueste Geschichtskenntniß, wie selbst mit Hülfe dieser nie zu einem völlig sichern Boden der Exegese in allem Einzelnen umzuwandeln. Und ist es dem auch nur von ferne ähnlich, wenn Jesajas sagt: ehe der Knabe lernt Böses verwerfen und Gutes erwählen, wird das Land, davor dir graut, verlassen seyn von seinen zwei Königen; oder wenn Jeremias von 70 Jahren der Gefangenschaft spricht? Ließen sich auch diese ohne Willkühr

mit Genauigkeit und Uebereinstimmung der Erklärer herausbringen, sie müssen ja doch immer von der ersten Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer gerechnet werden, und das Exil selbst dauerte immer nur 52 Jahre; aber auch das erstere ist nicht möglich, und wenn es als Zeugniß dafür gelten soll, daß die Juden selbst stets 70 Jahre auf das Exil rechnen, so beweiset das doch im Zusammenhange mit der Weissagung des Jeremias nicht mehr, als der Name, päpstliches Exil, in Verbindung mit dem jüdischen selbst, für die Dauer von jenem. Daß Jes. 7, 8 hier auch nicht helfe, sondern als interpolirt auch ferner gelten müsse, würden dem Verf. Köster's treffliche Bemerkungen über Parallelismus und Strophen in der hebräischen Poesie a) überführend lehren, wenn er für diese nur Sinn hätte. Für jedes auch nur unbefangene Gefühl dürfen die Sätze:

„Sondern das Haupt Syriens bleibt Damascus,
und das Haupt von Damascus Rezin:
und das Haupt Ephraims Samaria,
und das Haupt Samariens Remalja's Sohn —

nicht durch das trockene Glossem — und binnen 65 Jahren ist Ephraim zertrümmert und kein Volk mehr — unterbrochen werden. Und was soll die Berufung auf die übrigen Stellen, da sie sämmtlich für die, welche Herr H. überzeugen will, keine Beweiskraft haben, wie ein jeder und er selbst am besten weiß. Aber, fährt er fort, diese speciellen Weissagungen Daniels sollten Stärkungsmittel seyn für den Glauben des Volkes in der Zeit vom Exil bis auf Christum, das heißt doch im Grunde in der makkabäischen, wo man am schwersten litt, und in dieser Zeit habe nach göttlichem Rathschluß das Prophetenthum aufhören sollen, es sey daher so ein glanzvoller Beschluß zu machen, und ein rechter Vorrath von Stärkung in spe-

a) S. vorliegende Zeitschrift, Jahrgang 1831. H. 1. S. 40—114.

cieller Weissagung für die von Gott gleichsam verlassene Zukunft zusammenzuhäufen gewesen. Wir schweigen lieber zu solchen Aufschlüssen über die göttliche Oekonomie, als daß wir sie bezeichnen als das, was sie sind. Nur merke der Leser, daß, wenn Daniel makkabäisch ist, jener Rathschluß doch offenbar nicht Statt fand, wenn er es nicht ist, derselbe allein aus diesem Umstande gefolgert wird. Endlich wie stimmt dazu Dan. 12, 4 und 9. Denn die da enthaltene Aufforderung auf eine innerlich vorzunehmende symbolische Handlung zu beziehen, und die Imperativen einfach in Futura, und zwar Passivi, was Herr H. anzugeben vergißt, aufzulösen, ist eine Zumuthung, die man sich nicht leicht machen wird.

„Aber (Num. XIII) diese bestimmten Weissagungen gehen doch immer nur bis auf Antiochus Epiphanes, und auf diesen folgt sogleich das messianische Reich." Dagegen H. S. 195—98: Wenn es so wäre, so würde uns das nicht stören dürfen, aber es ist auch obenein viel anders. Des Cap. 9 zu geschweigen, welches in die Christologie verwiesen wird, reichen auch Cap. 2 u. f. weit über Antiochus, weit über Cap. 9 hinaus, bis auf die zweite Paruſie des Herrn. Der Verf. sieht nämlich da das babylonische Reich, das medisch-persische, das Alexanders und seiner Nachfolger, und das römische dargestellt, dieses aber wieder zunächst in den ost- und weströmischen, dann in die zehn europäischen Hauptstaaten zerstückelt, und obgleich sich diese nicht immer so herzählen lassen, so werden sie doch in der letzten Zeit wahrscheinlich gerade in der Zehnzahl sich vorfinden. Ueber dieß letztere läßt sich natürlich nicht streiten, aber um so mehr darüber, daß auch nur das römische Reich unter dem vierten Thiere mit Recht gesucht worden. Mag man auch weder mit Eichhorn, de Wette, Bleek durch Zählung des chaldäischen, medischen, persischen, macedonischen, noch mit Bertholdt und neuerlich Rosenmüller durch

die andere Zählung, das chaldäische und das medoperſiſche Reich, das Alexanders und die Herrſchaft ſeiner Nachfolger, die Vierzahl der Herrſchaften herausbringen dürfen: an das römiſche Reich als das vierte zu denken verbietet ſchon der Umſtand, daß dieſes ja nicht die vorigen ablöſete, den Orient vielmehr jenſeit des Euphrat nie eigentlich berührte, und daß es daher in unſerem Staatengemälde ſeinen Platz nicht haben kann. Dazu vergleiche man nur Cap. 8 und 11 (beſ. V. 21), wo Antiochus Epiphanes faſt ſignaliſirt iſt, und man wird jener Deutung nicht weiter geneigt ſeyn. Vielmehr hat es alles für ſich, nach Cap. 2, 37 ff.: Du o König, — du biſt das Haupt von Gold, Nebukadnezar und ſeine Dynaſtie getrennt zu betrachten und ſo eine Vierzahl der Herrſchaften und nicht der Reiche, die man nur nach alter Deutung gewohnt iſt, in dieſen Capiteln zu finden. Man erhält alsdann die Herrſchaften Nebukadnezars und die ſeiner Nachfolger, beide getrennt betrachtet, wie es die Sache, die Anrede an den gegenwärtig vorgeſtellten König mit ſich bringt, und dann die medoperſiſche Herrſchaft und die Alexanders und ſeiner Nachfolger, beide in Eins gerechnet, wie es gleichfalls die Sache, der Ueberblick über dieſelben wie aus der Ferne, nothwendig erheiſcht.

Unter Num. XIV ſtellt der Verf. ſchließlich allerlei Argumente gegen ſeine Sache von geringerem Belange zuſammen, und wir überſchlagen dieſe um ſo mehr, als wir uns bei dem negativen Theile ſeiner Schrift ſchon ſo lange verweilen mußten.

II, 1. Die poſitive Beweisführung des Herrn Dr. H. beginnt mit dem Selbſtzeugniß des Verfaſſers von ſich, der ſich im zweiten Theile nicht nur Daniel nenne, ſondern auch ſeine Viſionen unter die chaldäiſchen und medoperſiſchen Könige datire; und es wird hier ſowohl die Meinung derer verworfen, welche darin bloße Einkleidung ſehen, wie z. B. auch im Buche der Weisheit Sa-

lomo's, bei den Klassikern, wenn sie ganze Reden berühmter Männer in ihre Geschichtswerke, Dialogen, Dichtungen aufnehmen, als auch die anderen, daß zu frommem Zwecke hier eine bewußte Täuschung Statt gefunden habe. Wir haben uns hierüber oben erklärt. Herr H. schärft nur noch den Einwurf, wie es denn komme, daß man den Zweck des Buches von jeher nicht für historisch, sondern für prophetisch gehalten habe? daß es um die Zeit Christi mit seinen Weissagungen unter allen andern den meisten Einfluß ausgeübt? Das letztere, so weit es seine Richtigkeit hat, beantwortet er S. 263 selbst, wenn er sie für meisthin mißverstanden, namentlich von den derzeitigen Juden, erklärt. Also durch ihren Mißverstand wurden sie so einflußreich, und in der That, Glauben haben sie nie gewirkt, wo sie ihn nicht vorfanden, von Porphyrius an sind namentlich die nur angeblich messianischen Stellen von Seiten der Juden und Christen, denen sie nicht als solche einleuchteten, anders erklärt worden. Mit dem ersteren aber, dem prophetischen Zwecke des Buches, hat es seine vollkommene Richtigkeit, auch nach einer besseren Auffassung desselben. Es verkündigt die Erscheinung des messianischen Reiches als unausbleiblich und als nahe, es richtet damit die zur Zeit Unterdrückten und Verzagenden auf, wie nur sonst prophetisches Wort zu Trost und Hoffnung gereichen kann, ja so viel mehr, als der Druck der Zeit hart und kaum erträglich war. Darin liegt die prophetische, in der That nie bestrittene Tendenz unseres Buches, und S. 234 bekennt ja Herr H. unumwunden: „es ist selbst von den Vertheidigern dieser (der bestrittenen) Ansicht nicht geleugnet worden, daß darin — alles, was das messianische Reich und die messianische Zeit betrifft, prophetisch sey" — und so dreht er sich weiter im Kreise herum in den nächstfolgenden Erörterungen.

2. Die Aufnahme in den Kanon gibt den zweiten positiven Grund für die Authentie des Buches, und

so wird hier die Widerlegung einer successiven Sammlung der biblischen Bücher A. T. nachgeliefert. Bleek — auf de Wette nimmt der Verf. keine Rücksicht — hatte sich besonders auf Nehem. Cap. 8—10 berufen, wo Esra das Volk gerade nur auf das Gesetz verpflichtet, und auf die Stelle 2 Makk. 2, 13. Das erstere hatte Bleek selbst nur ein negatives Zeugniß, freilich aber ziemlich sicher, genannt, weil nämlich allerdings die alleinige Erwähnung des Pentateuchs gegen die schon damalige Verbindung der andern heiligen Bücher mit ihm in ein Ganzes sehr mißtrauisch macht. Herr H. begnügt sich die Sache damit zurückzuweisen, daß der Pentateuch den ganzen Inbegriff der Gesetzgebung — und nur auf diese sey es damals angekommen — für alle Zeiten der Theokratie enthalte, und dann fährt er mit den merkwürdigen Worten fort: die göttliche Eingebung der Propheten, und was damit unzertrennlich verbunden sey, die Kanonicität ihrer Schriften sey mit dürren Worten ausgesprochen in den Stellen Esra 9, 26: sie erwürgten deine Propheten, 29: du ließest sie bezeugen, 30: du — durch deinen Geist in deinen Propheten. Die Worte sind doch aber in der That zu dürr, um zu beweisen, daß die Propheten schon zu Esra's Zeit in dem Kanon enthalten und dieser vorhanden und abgeschlossen war. Die Stelle aus den Makkabäern wird als die Notiz eines plumpen Betrügers abgefertigt, während sie S. 219 dem Verf. zu seinem Zwecke zu Statten kommen muß. Eben so entkräftet der Verf. die ihm unwillkommene Stelle des Joseph. c. Ap. 1, 8, während ihm dieselbe Schrift S. 250 wieder gute Dienste leistet, und beruft sich dann darauf, daß in dem Prologe zu Jesus Sirach der Kanon des A. T. als eine geschlossene Sammlung nach ihren drei Bestandtheilen aufgeführt werde. Aber der dritte erscheint doch einmal durchaus nicht als fest geschlossen, wenn er aufgeführt wird als τὰ ἄλλα τῶν κατ' αὐτοὺς (τοὺς προφήτας) ἡκο-

λουθηκότων, und weiter unten als τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, nicht etwa τὰ ἄλλα τῶν πατρίων βιβλίων. Eher noch der allmälige Uebergang von der kanonischen Litteratur zu der apokryphischen kann hieraus erwiesen werden, als gerade das Gegentheil. Für dieses spreche aber doch die dreifache Eintheilung des Kanon nach dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem nach der Ansicht der Sammler die Verfasser der einzelnen Bücher zu Gott standen; sie setze voraus, daß die Sammlung zu einer bestimmten Zeit ex professo unternommen und vollendet wurde, u. s. w. Diese Behauptungen mögen sich durch sich selbst empfehlen, wie auch die nothwendig damit verbundene Folgerung, daß Nehemia und Esra sich etwa selbst in den Kanon gestellt haben. Endlich schließt der Herr Dr. H. aus 1 Makk. 4, 46, daß die makkabäische Zeit sich nicht mehr getraut haben würde zu entscheiden, ob ein Buch kanonisch sey oder nicht, da man nicht einmal wußte, ob man die Steine des abgebrochenen heidnischen Altars wegschaffen dürfe oder nicht, und sie also bis auf weiteres aufbewahrte: aber sollte man denn da irgend unser Buch Daniel ohne weiteres preisgegeben haben, oder mußte man nun nicht gerade auf's sorgfältigste damit umgehen und es auf's beste in Ehren halten, bis es denn eben dadurch allgemeine Anerkennung fand?

3. Das Zeugniß Christi und der Apostel von Daniel, der eigentliche Nerv der ganzen Untersuchung des Herrn Verf. verdient auch unsere besondere Beachtung. Er entscheidet sich zu Matth. 24, 15 vergl. mit Mark. 13, 14 ganz für die Auffassung der Parenthese ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, welche diese Worte Christo zuschreibt, theils weil sie sich bei Matth. und Mark. zugleich finden — aber eine Benutzung des ersteren bei dem anderen ist ja doch nicht mehr zweifelhaft, mag auch nur der erstere mit Sicherheit in die Zeit nahe vor der Zerstörung Jerusalems gesetzt werden; wodurch denn schon diese Parenthese bei

beiden erklärlich wird: der Mangel nämlich an wörtlicher Uebereinstimmung kann hier so wenig als an zahlreichen anderen Stellen die Entlehnung bei Mark. ausschließen; — theils weil diese Evangelisten nirgend sonst ihren Relationen ähnliche Ermahnungen einstreuen — aber dafür ist auch der Fall so einzig in seiner Art, und an erklärenden Zwischensätzen für die Leser, besonders sofern sie Heidenchristen waren, bei Mark. fehlt es doch nicht; sodann weil die Worte aus Dan. 9, 23. 25 herübergenommen seyen — was um so weniger der Fall ist, als bei übriger Uebereinstimmung des Citats mit den Lxx., diese hier nicht Statt findet; endlich, weil νοεῖν nicht, worauf merken, sondern, etwas verstehen, bedeute, und dieß wird weitläufig ausgeführt. Allein die Stelle 2 Tim. 2, 7 beweiset doch immer noch das Gegentheil, da im Zusammenhange gar nicht von „schwer faßlichen, nur dem Geistesauge wahrnehmbaren Gegenständen" die Rede ist, vielmehr sehr sinnlich anschauliche Gleichnisse voraufgehen, und das δώῃ γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσι also nicht auf νόει, ἃ λέγω, sondern auf die glückliche Vollbringung der Kämpfe und Arbeiten, von welchen die Rede gewesen, zu beziehen ist. So möchte es also doch den Vorzug behalten, die Parenthese den Evangelisten zuzuschreiben, und auch Olshausen ad l. c. erklärt sich dafür. Dieser macht zugleich noch darauf aufmerksam, daß sonst ein νοείτω τὰ τοῦ προφήτου, oder was dem entspräche, stehen müßte, und wir fügen hinzu, daß diese Aufforderung, so gefaßt, ganz überflüssig wäre, da die Juden zu Christi Zeit ja nach der ausdrücklichen Angabe unseres Verfs. S. 263 u. 265 die betreffende danielische Stelle auf die Zerstörung Jerusalems bezogen, also nach Herrn H's. Sinne vollkommen richtig verstanden, und dazu nicht erst ermahnt werden durften.

Wiefern soll nun aus dem bisherigen eine Bestätigung

der Auctorität und somit der Aechtheit (Authentie) des Daniel folgen?

Erstlich, in sofern er von Christo Prophet genannt werde, eine Auszeichnung, die ihm ja niemand (s. oben) streitig gemacht; sodann, sofern Christus aus ihm eine wirkliche, erst in Zukunft zu erfüllende Weissagung anführe. Ob dem so sey, darauf kommt Alles an. Der Verf. führt dafür an, daß Christus die Stelle gar nicht habe citiren dürfen, wenn nicht auch er mit seinen Zeitgenossen sie für eine eigentliche Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems hielt, weil er sonst zu deren Irrthum noch beigetragen haben würde. Wie aber, wenn die Stelle allerdings auf diese Zerstörung geht, aber nicht als eigentliche Weissagung, sondern typisch, wie wenn in dem ῥηθὲν διὰ Δανιήλ nicht προφητευθέν, auch nicht das Geringste mehr enthalten ist, da nach Herrn H's. eignem Eingeständnisse „jenes im N. T. auch da gebraucht wird," und wir setzen hinzu, gerade da gebraucht wird, „wo nur die Realisirung einer Weissagung angezeigt werden soll, die sich zunächst auf ein anderes historisches Factum bezieht, wie Matth. 3, 3, wo ein Typus seine Erfüllung erhält (πληροῦται)." Es werden nämlich so angeführt die Stellen Jes. 7, 14, Hos. 11, 1, Jerem. 31, 15, Jes. 9, 1; 53, 4. 5 (man bemerke, in welcher Beziehung, Matth. 8, 17); 42, 1, Ps. 78, 2, Zach. 9, 9, Jerem. 32, 6, Ps. 22, 19, wozu noch kommt das merkwürdige Citat Matth. 2, 23, und von allen diesen Stellen ist es unschwer nachzuweisen, daß sie nicht eigentlich und ex auctoris consulto eine Beziehung auf den Gegenstand enthalten, mit welchem sie in Verbindung gebracht werden. — Ferner sagt Herr H., Christus gebe von dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως gar keine nähere Bestimmung, sie sollten seine Hörer aus Daniel selbst schöpfen; dieß wäre aber nicht möglich gewesen, wenn an der angegebenen Stelle bloß von Begebenheiten der makkabäischen Zeit die Rede war. Man

sollte meinen, eher das Gegentheil. War dieß nicht, so stand im ganzen Daniel von diesem βδέλυγμα τ. ἐ. nichts mehr, als eben der Name, und daß es auf der Zinne des Tempels stehen werde, und das Nähere konnte erst die Zukunft lehren, kein Grübeln über den Sinn dieser Worte. Herr H. leugnet nämlich ausdrücklich, daß Jesu Anführung auch auf Cap. 11, 31; 12, 11 gehe und bezieht sie allein auf 9, 27. Wenn Christus aber meint, daß sich wiederholen solle in Betreff des Heiligthums, was schon einmal geschehen, was unter Antiochus Epiphanes gewesen, dann hatte man Anschauungen und konnte nun weiter darüber denken. Doch auch diese Beziehung dürfen wir nicht unmittelbar und als auf die damaligen Hörer des Wortes gemeint, annehmen. Die Hermeneutik jener Zeit war von anderer Art, als die unsere, man fragte nicht nach dem inneren Zusammenhange des Typus und Antitypus, man ließ sich genügen an der, wissenschaftlich betrachtet, mehr äußeren, dem Gemüthe nach vollkommen innerlichen und lebendigen Erfassung des Wortes, und darüber damals hinauszuführen, war weder die Aufgabe Jesu noch seiner Apostel. Diese verstoßen nicht gegen die Exegese rechter Art, noch weniger ihr Meister, der Herr; aber das Wie ihrer Erklärungen, das Verhältniß des A. T. zum Neuen, in wissenschaftlicher Entwickelung, hat erst, nach vortrefflichen Andeutungen des Alterthums im Einzelnen, mit Consequenz und erschöpfend unsere Zeit zu erklären begonnen, und vom Abschlusse der Untersuchung ist man ohnehin noch entfernt.

Wir haben also Grund zu behaupten, daß Jesus die danielische Weissagung eben so wenig, als in Zukunft erst zu erfüllend, anführt, als er das Gegentheil, ihre typische Geltung in ein deutliches Licht setzt. Darauf kam es ihm nicht an (vergl. H. selbst S. 276 f.), genug, daß er lehrt, seine volle Erfüllung erhalte das Wort Daniels

nun erst, nun geschehe in der schreckensvollsten Weise, wovon Daniel geredet habe, der Gräuel der Verwüstung, wie man aus Daniel ihn kenne, sey verhängt über Jerusalem.

Hiernach haben wir denn auch nicht nöthig, Gewicht darauf zu legen, daß wir die eigentlichsten Worte Christi in unsern Texten nicht haben. Ist dieß immerhin klar aus der Abweichung der Evangelien von einander, sie drücken uns dessen ungeachtet des Herrn Sinn und Meinung ohne Zweifel sicher genug aus. Möchte man nur diesen sich ohne Vorurtheil, und mit treuer Benutzung der dazu bis auf unsere Zeit gewonnenen Hülfsmittel angeeignet haben, man hätte sich dann hundert andere Vorurtheile, die mit diesem einen stehen und fallen, ersparen können. War es für die alten Väter genug nach ihrer Weise, treu über das, was ihnen zu Gebote stand, die Schrift zu erklären; wir müssen ein Gleiches thun und im Zusammenhange mit allen theologischen Erkenntnissen, die wir haben, jede einzelne fortbilden und entwickeln, oder wir werden nichts als ein Aggregat von mancherlei, aber ganz todtem, Stückwerk zusammen bringen, und mit uns selbst und der Zeit im Reiche Gottes in traurigen Widerspruch treten. Genug, daß auch bei aller Sorgfalt und Treue im Forschen wir dennoch nur stückweise erkennen, und für jene nur die Verheißung haben einst zu erkennen, gleichwie wir erkennet sind.

Aber bleibt nicht doch nach allem diesen wenigstens die Anerkennung des exilischen Daniel als Verfassers unseres Buches von Seiten des Herrn? S. 270 gesteht Herr H., daß ein bloßes Citat des N. T. in Bezug auf Aechtheit oder Unächtheit eines alttestamentlichen Buches nichts beweise, z. B. in der Streitfrage über den Deuterojesajas. Aber hier, meint er, werde ein Betrüger ein Prophet genannt, und eine Weissagung post eventum auf die Zukunft gedeutet. — Jene Schmähung ist oben zurückgewiesen worden, diese Bedenklichkeit erledigt sich durch dogmati-

sche Einsicht in das Wesen des Typus, und das Verhältniß des A. T. zum Neuen nach Inhalt und Form. Und durch eine solche dürfte auch dem Verf. klar werden, weßhalb die Lehre von der Himmelfahrt des Herrn sich vorzugsweise an Daniel anlehnt, und weßhalb Jesus mit aus diesem den Namen des Menschensohnes sich beilegt.

4. Spuren des Buches in den vormakkabäischen Zeiten, welche jedoch ihrer Unsicherheit wegen dem Herrn Verf. selbst nur für secundäre Beweise gelten. Aber sie sind auch das nicht einmal, es wird in diesem Abschnitte gar nichts erwiesen. Es folgt zunächst das schon oben gelegentlich gerügte Geschichtchen aus Joseph. Arch. XI, 8, 5; dann die Anführung des Daniel in der Rede des sterbenden Mattathias, 1 Makk. 2, 59. 60. Diese könne jedoch ihm nur in den Mund gelegt seyn, und man darf die ganze Rede nur betrachten, um sich zu überzeugen, daß es so ist; ferner Deuter. 32, 8 nach den Lxx., als aus Daniel entlehnt, oder auch anders woher, und warum nicht aus mit Daniel gemeinschaftlicher Quelle, der Fortbildung der Engellehre innerhalb der jüdischen Theologie? Dann folgt ein Versuch, das hebräische Original des ersten Buches der Makk. zu leugnen gegen die offenbaren Zeugnisse des Origenes und Hieronymus, die denn lieber von einer Uebersetzung des griechischen Originals ins Hebräische oder Aramäische verstanden werden, wogegen die Analogie des Jesus Sirach, und das Verdrängtwerden der hebräischen und aramäischen Sprache durch das Griechische, nicht umgekehrt, doch wohl ein Zeugniß ablegt. Schließlich läßt der Verf. die alexandrinische Version des Daniel lange vor jenem makkab. Buche entstehen, und wundert sich dann, daß sie so schlecht ausgefallen. Allein sie ist nicht sowohl schlecht, als sie vielmehr einer späteren, erweiterten und überarbeitenden Recension unseres Daniel folgt, und es möchten sich Herrn

H's. Bedenken aus Rosenm. prooem. ad. Dan. p. 31. ss. völlig erledigen.

Die inneren Gründe, welche für die Authentie des Daniel zeugen sollen, werden theils aus der Beschaffenheit der Sprache (s. oben), theils aus der genauen Kenntniß der Geschichte, die das Buch verrathe, zumeist aus der vertrauten Bekanntschaft desselben mit den Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen zur Zeit des Exils, hergeleitet. Wir bemerken nur kürzlich noch folgendes.

Mag der Vorgang der Einnahme Babylons, wie er im Daniel Cap. 5 in Uebereinstimmung mit Xenophon in der Cyropädie beschrieben wird, oder wie die griechischen Historiker ihn berichten, glaubwürdiger seyn: jedenfalls konnte der Verfasser des Daniel aus Jes. 21 und Jerem. 51 entlehnen, und wenn die erstere Stelle ganz neuerlich nicht sowohl auf die Einnahme Babels, als auf die Annäherung des feindlichen Heeres mit Recht bezogen worden, so faßte sie eben Daniel, wie sie bisher auch verstanden, und wie sie sich zunächst darbietet.

Die Existenz des Darius Medus bleibt gleichfalls zweifelhaft, und wenn etwa unser Verfasser den Xenophon oder die durch ihn in Umlauf gesetzte Annahme kannte, sollte das auch für die Abfassung seines Buches im Exile beweisen?

Die genaue Kenntniß des ganzen Zustandes zur Zeit Daniels bei unserm Propheten verflüchtigt sich zuletzt in eine Bekanntschaft mit der alten biblischen Litteratur, namentlich der Geschichte der patriarchalischen Zeit, der Geschichte Josephs, des Vorgängers von Daniel in der Verbannung an einen fremden Hof, und der Bestimmung für die fürstliche Würde; für seine Kenntniß des chaldäischen Priesterwesens und der chaldäischen Staatsverfassung muß er selbst allein uns Bürge seyn, so weit er nicht die Analogie des ganzen Orients für sich hat, und er ist es nicht auf die Zutrauen forderndste Weise.

Schließlich soll der Charakter des Buches der makkabäischen Zeit ganz fremd seyn. Die Widerlegung dieser Behauptung auf positive Weise würde eine eigne Abhandlung erfordern, in ihrer ganzen Ausdehnung einen Kommentar über Daniel, da dieser im Ganzen und Einzelnen durchaus nur aus der Anschauung der makkabäischen Zeit richtig und in seiner Tiefe erfaßt und erklärt werden kann. So müssen wir auch auf eine Darlegung dessen, was großartig ist in Theologie und in Weltanschauung unseres biblischen Buches, die Größe einer ersten Nachweisung des göttlichen Weltplanes, seine nähere Bestimmung über Verbindung der Theophanie mit dem erscheinenden Messias, angedeutet zuerst im zweiten Theile des Jesaias, seine sonstige Fortbildung unentbehrlicher Lehrpuncte auf dem Grunde des biblischen Alterthums, und was noch ferner unser Buch zu einem organischen und unentbehrlichen Gliede der kanonischen Litteratur macht, an diesem Orte verzichten, zufrieden, die Mängel des neuerlich emporgekommenen Verfahrens zu Ehrenrettung der Schrift und Neubelebung des Schriftglaubens an unserem Theile aufgedeckt zu haben. Wer in dieser unstreitig wohlgemeinten, aber unzulänglichen Weise die vorhandenen Schäden heilen will, würde, wenn es damit gelingen könnte, doch nie dem Uebel bis an die Wurzel reichen. War der Stoß, den die alte Orthodoxie erlitt, darum so hart und ihr Fall so tief, weil sie nicht mit fortgeschritten war mit der übrigen Bildung der Zeit, und erstorben in dem eignen Innern, mögen wir dann uns hüten, nicht von ihrer Herstellung in alter Weise, sondern in ihrer Reinigung von ihren Flecken und Mängeln das Heil unserer Theologie zu erwarten. Keine Entwickelung, die ohne Aufhören fortgeht, besteht in einem Kreislaufe, der genau wieder in seinen Anfang zurückkehrt, sondern höher hinauf liegt das Ziel; und die Wahrheit findet sich, wenn auch nicht in der Mitte zwischen den Gegensätzen, so doch sicher über

ihnen, und da soll man sie suchen. Nicht als ob wir hinaus könnten und wollten über das alte, einige und ewige Evangelium, sondern als uns bewußt, daß das ewig Alte auch ewig neu sey, und daß ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, gleich ist einem Haushalter, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervor trägt. Mag nun unsere Zeit so sich theilen in ihre große Aufgabe, daß die einen vorzugsweise zurückweisen auf das Alte, die andern des Neuen pflegen, mögen wenige auf ganz gleichmäßige Weise das eine mit dem andern verbinden; möchte nur so unter allen der Friede bestehen, der allein unter diesen Schwankungen vor Nachtheil bewahren, und das Gute, das nun vielfach zerstreut und versteckt sich findet, zusammeneinigen und kräftigen kann. Wir unsererseits sind uns bewußt, nur gegen dasjenige, was trübe und arg an dem zur Kenntniß gebrachten Werke, und der Sache seines Verfassers ist, nicht gegen das, was ihm Hauptsache ist oder seyn sollte, aufgetreten zu seyn. Daher haben wir uns aller Rüge seines freilich nicht ganz lauteren Triumphirens enthalten, dieses entschuldigend mit der Freude über die so gerettete Ehre des Buches Daniel; wir hoffen aber hinlänglich angedeutet zu haben, daß diese auf noch weit reinere und reichere Weise aus der unbefangenen, vorurtheilsfreien Betrachtung des Buches hervorgehe und neben einer solchen Bestand habe.

Hierfür liefert das rosenmüller'sche Werk, zu dem wir nunmehr uns wenden, an seinem Theile den Beweis. Es bedürfen diese Scholien um so weniger einer ausführlichen Anzeige, als ihr Charakter im Ganzen bisher schon hinlänglich bekannt ist. Die zu Daniel haben noch vor den übrigen den Vorzug engerer Auswahl und größerer Bündigkeit. Der Verf., theils den so mit Unrecht jetzt meist übersehenen C. B. Michaelis mit besonderem Fleiße benutzend, theils an Bertholdt sich haltend, wo jener nicht zureicht, bildet damit gegen de Wette in

dessen neuer Uebersetzung des Daniel, der hauptsächlich wieder an Gesenius im Lexicon sich anschließt, einen Gegensatz, der zu interessanter und wichtiger Vergleichung Anlaß gibt. Uebrigens behandelt der Verf. seinen Text mit gleichmäßiger Ausführlichkeit, und macht auch zu Cap. 9 keine Ausnahme, wo sie vielleicht doch manchem Leser erwünscht und förderlich gewesen wäre. Doch auch so gibt seine Erklärung überall eine hinlängliche Grundlage ab für die Untersuchungen derer, welche über die gegenwärtigen Erörterungen über Daniel sich selbstthätig verständigen wollen. Gerade in dieser Hinsicht halten wir das Werk für eine besonders erfreuliche Erscheinung, und hoffen für dasselbe um so mehr die Anerkennung, welche das Verdienst des Verfassers bisher gefunden.

Lic. Ernst Rudolf Redepenning,
Rep. d. evangel. theol. Facultät u. Privatdocent
zu Bonn.

2.

Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt von Dr. Ferdinand Christian Baur, ordentlichem Professor der evangelischen Theologie an der Universität zu Tübingen. Tübingen, Verlag von C. F. Osiander 1831. 500 S. VI. Vorr.

Eine glänzende Erscheinung im Gebiete der historischen Theologie, mögen wir nun die gründliche Quellenforschung oder die wahrhaft wissenschaftliche Bearbeitung oder die geschmackvolle Darstellung ins Auge fassen. In allen diesen drei Beziehungen und zwar in allen gleichmäßig nimmt diese Schrift wohl den ersten Platz unter den neuern Monographieen dieses Fachs, selbst die neander-

schen nicht ausgenommen, ein. Die Sprache ist überall gebildet und schön; man erkennt darin die Schule der Alten, die der Verf. durchlief; sie erhebt sich nicht selten zu einer edeln, aber ungesuchten, des phantasiereichen Gegenstandes würdigen Poesie; am meisten ist sie unter den bekannten Mustern mit der schillerschen Prosa verwandt. Mit vielem Glücke und ästhetischem Takte hat der Verf. die Hauptstellen aus den Quellenschriften als die historische Basis der Untersuchung in die Darstellung so verwoben, daß neben der urkundlichen Begründung die Lebendigkeit und Frische der Darstellung dadurch gefördert wird. Diesen Vortheil und den noch größeren einer anschaulicheren Einsicht in den philosophisch-dogmatischen Gehalt des Manichäismus gewinnt der Leser ebenfalls durch die gewählten Auszüge aus der Polemik der Kirchenschriftsteller gegen einzelne Seiten des häretischen Systems, welche die große Umsicht und den Scharfsinn des Verfassers beurkunden. Wenn aber je etwas ihn zum Bearbeiter des Manichäismus befähigt, so ist es seine genaue Kenntniß der alten Naturreligionen, mit welchen jenes System so viele Berührungspuncte gemein hat, und aus welchen der Verfasser viele lichtvolle Parallelen anführt. — Das Ganze zerfällt in fünf Abschnitte; der erste behandelt den Dualismus, und das Verhältniß des Systems zum Christenthum im Allgemeinen (daß in diesem Abschnitt die kritische Darstellung der bisherigen Litteratur und der Quellen verarbeitet ist, scheint nicht ganz passend; dieß hätte wohl dem Systeme voranstehen sollen), der zweite den Kampf der Principien, die Weltschöpfung, der dritte die Anthropologie, der vierte die Heilslehre und Eschatologie, der fünfte das Verhältniß des Systems zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum, und eine genetische Entwicklung des Systems aus seinen ursprünglichen historischen Elementen. — Referent erlaubt sich zuerst, die hauptsächlichsten Lichtpuncte der Bearbeitung her-

auszuheben, nachher aber seine abweichende Ansicht über Einzelnes anzuschließen. Treffend werden S. 8. die beiden Klassen von Quellen charakterisirt, daß nämlich die einen uns das manichäische System in einer mehr concreten Form, in einer lebendigen und reichen mythischen Gestaltung und Ausführung geben, während die andern die mythische Hülle und Form mehr abstreifen, und mehr nur den abstracten Begriff, die logische Seite des Systems herauskehren. Daraus ergibt sich nun die Aufgabe, das Concrete und Abstracte, das Mythische und Logische, das Bild und den Begriff stets so auf einander zu beziehen, daß das Eine in dem Andern sich ausgleicht, eine Aufgabe, deren glückliche Lösung die gegenwärtige Schrift weit über ihre Vorgängerinnen erhebt. Tief und schön wird namentlich der Begriff des Bösen im Manichäismus gewürdigt, und eben gezeigt, daß dem Hange zu mythisch bildlicher Versinnlichung, den das ganze System offenbart, das dunkle Gefühl der Unmöglichkeit zu Grunde liege, außer Gott noch ein anderes Princip zu setzen, das nicht bloß eine scheinbare Realität hätte. Abschn. II wird zunächst gegen Gieseler die substantielle Identität des Lichtreichs und seiner Söhne mit dem Vater des Lichts dargethan, vermöge welcher nicht von einem Emaniren der ersteren von dem letzten gesprochen werden kann, da alles gleich ewig, und der Begriff von Zeugen nur bildlich angewendet ist, sofort der in dem Mythus des Angriffs der finsteren Mächte auf das Lichtreich liegende Begriff von dem absoluten Werth des Guten und der bloßen Negativität des Bösen scharfsinnig entwickelt, dann der Urmensch als die ordnende Kraft charakterisirt. Das Gute offenbart die Superiorität, die ihm seiner Natur nach zukommt, dadurch, daß es sich von selbst der durch den uranfänglichen Gegensatz bedingten Beschränkung fügt und unterwirft, und auch für das Böse das maßgebende und zielsetzende Princip ist. Hierauf die Darstellung der Lehre vom Iesus patibilis,

Gieſelers Entwicklung berichtigend. Geiſtvolle Vergleichung der manichäiſchen Kosmogonie mit der perſiſchen in ihrer Aehnlichkeit und ihrem Unterſchiede, ebenſo mit den gnoſtiſchen Vorſtellungen.

Bei der auf die innerſte Tiefe des Syſtems führenden Unterſuchung über den Menſchen wird zuerſt ein bisher controverſer Punct, ob nämlich die Schöpfung des Menſchen der Erſchaffung der Erde oder dieſe jener der Zeit nach vorhergehe, ebenſowohl mit Rückſicht auf die treffend erläuterten Zeugniſſe als auf den ganzen Geiſt des Manichäismus, welcher aller teleologiſchen Begründung des Weltdaſeyns, alſo auch der erſtgenannten Vorſtellung, ſtrenge entgegen iſt, zu einer lichtvollen Entſcheidung gebracht, und ſodann als weſentlicher Inhalt des manichäiſchen Menſchenmythus Folgendes aufgeſtellt: 1) In dem Menſchen concentrirt ſich die in der Materie verbreitete Weltſeele. 2) Der Leib des Menſchen iſt nur als ein Kerker anzuſehen, der die Seele durch die geſchlechtliche Fortpflanzung immer tiefer in die Bande der Materie verſtricken will. 3) Der Menſch iſt zwar ein Erzeugniß des Fürſten der Finſterniß, aber es reflectirt ſich in ihm als einem Mikrokosmus das ganze Weltall. Beſonders ſchön iſt die Entwicklung des letzten Gedankens nach den ſcheinbar differirenden Sätzen des Mythus, der z. B. den Urmenſchen in der Sonne dem menſchenbildenden Archon erſcheinen läßt. In dieſelbe Entwicklungsreihe, wie die Schöpfung wird ſofort auch noch der Fall des Menſchen gezogen, und die wahre Bedeutung deſſelben im Sinne des Manichäismus gegen Neander, welcher „die urſprüngliche Vollkommenheit" verkennt und einen Zuſtand der Bewußtloſigkeit als den erſten annimmt, ans Licht geſtellt. Eine der ſcharfſinnigſten Erörterungen im ganzen Buch iſt die nun folgende, einen alten Irrthum beſeitigende, von dem Dogma über die zwei Seelen, deſſen eigentlicher Sinn als ganz zuſammenfallend mit der pauli-

nischen Lehre erscheint. Nicht minderes Interesse gewährt die Vergleichung der manichäischen mit der augustinischen Lehre von der Erbsünde, an welche sich sofort eine gründliche Erörterung der von Neander ganz übergangenen Frage schließt, ob die sittliche Freiheit im Systeme der Manichäer einen Platz finde?

Der nun beginnende vierte Abschnitt behandelt ausführlich die Heilslehre und giebt zuerst eine glückliche Nachweisung des von Gieseler geleugneten Zusammenhangs Christi mit dem Urmenschen, worauf sodann eine Betrachtung der Erlösungsthätigkeit Christi in der Natur und in der Menschheit folgt. In letzterer Beziehung erscheint seine Thätigkeit hauptsächlich als die eines Lehrers, wie die des Manes selbst. Die drei Signacula; manichäische Gesellschafts-Verfassung und Hierarchie. Ihre Vorbilder in der Natur, dem Zodiakalkreis. Vollendung der ἀπολύτρωσις vermittelst der Wanderung der Seelen durch den Thierkreis und den Mond, von wo aus sie durch die Sonne zum Aeon des Lebens übergeführt werden.

Den Schluß bildet eine genaue und umsichtige Darstellung der Eschatologie. Was nun endlich den letzten oder fünften Abschnitt betrifft, so betrachtet er zunächst das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum, mit welchem derselbe durch seinen polytheistischen Charakter, seine symbolisch-mythische Form und seine Auffassung der Religion überhaupt die größte Verwandtschaft hat, sodann gibt er weitläuftig die Opposition der Manichäer gegen das Judenthum, in welchem sie viele unwürdige Begriffe, anstößige Gesetze und Beispiele, sinnliche Verheißungen und Drohungen und gar keine Sündenvergebung finden, jedoch Spuren einer reinen Urreligion anerkennen. Nachdem sofort das Verhältniß, in welches sich der Manichäismus zum Christenthume selber setzt, besprochen worden, geht der Herr Verf. über zu der Frage nach der Genesis desselben, und beantwortet sie auf eine von der bisheri-

gen Ansicht ziemlich abweichende Art dahin, daß zwar der persische Dualismus allerdings einen bedeutenden Beitrag dazu gegeben habe, jedoch die eigentliche Quelle des Manichäismus im Buddhaismus zu suchen und sein Verhältniß zum Christenthume mehr nur als ein zufälliges und äußerliches anzusehen sey. Dieses etwas auffallende Resultat wird nun mit vieler Kunst und Gelehrsamkeit sowohl aus der inneren Verwandtschaft der Lehren als aus den historischen Berichten über das Leben und die Schicksale des Mani zu begründen versucht, und nach einem sehr passenden Excurs auf Simon den Magier, dessen Erscheinung ebenfalls auf frühere indische Elemente im Westen hinweis't, mit einem allgemeinen Rückblick auf den Standpunct des Manichäismus in der allgemeinen Religionsgeschichte das Werk geschlossen. Je mehr dieses verdient, auf alle Weise ausgezeichnet zu werden, desto mehr verträgt es auch, ja verlangt einen strengen Maßstab für die wissenschaftliche Beurtheilung seines Werths, im Ganzen wie im Einzelnen; und wir wollen nun, nachdem wir das Schöne und Wahre dieser Schrift gebührend anerkannt haben, uns erlauben, noch ein und anderes zu bezeichnen, was uns minder begründet oder mangelhaft vorkommt. Rücksichtlich der Quellen beschränkt sich wohl der Verfasser zu sehr auf die abendländischen. Nur allein über das Leben des Manes benutzt er zur Unterstützung seiner Ableitung des Systems aus Indien die orientalischen Nachrichten vom Aufenthalt desselben in diesem Lande. Schon im Allgemeinen sollte man denken, daß ein System von so ächt orientalischem Gepräge in der Gegend seines Entstehens und von Orientalen am reinsten aufgefaßt werden konnte, und der Herr Verf. selbst ist hie und da geneigt, das Resultat seiner occidentalischen Quellen als eine spätere Abweichung von der ursprünglichen Lehre darzustellen (S. 161). Es war daher gewiß nicht wohlgethan, daß er durch die Bemerkung (S. 5.), die Orien-

talen theilen im Grunde nichts von Bedeutung mit, sich von einer genauen Untersuchung derselben entband. So hätte sich z. B. das über das positive Verhältniß zum Judenthume Gesagte aus denselben noch bestimmter angeben und berichtigen lassen. Nicht nur Seth und Enos (S. 366) sondern auch Moses wurde (laut Ephraem. Syrus hymn. II, 14) als Inhaber der reineren Religion betrachtet, natürlich nicht Moses, der Staatsgründer, sondern der Moses der mystischen Theologie, der die alten und ewigen Gesetze der Sittlichkeit vorgetragen. — Was die abendländischen Quellen betrifft, so möchte sich wohl schwerlich etwas von Belang übergangen finden. Zur erläuternden Vergleichung wohl, wenn auch nicht gerade zur Benutzung als Quelle hätte sich vielleicht da und dort noch eine Notiz von Epiphanius gebrauchen lassen, z. B. was er als gnostische Ansicht überhaupt aus dem Evangelium der Eva haeres. XXVI, 3. anführt. Schon der Name *Εὔα* = *ζωὴ* nach den Lxx erinnert leicht an das *ξῶν εὐαγγέλιον* des Manes und der Inhalt jener Citation lautet ganz manichäisch *ὅτι ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ, καὶ εἶδον ἄνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβὸν, καὶ ἤκουσα ὡσεὶ φωνὴν βροντῆς καὶ ἤγγισα τοῦ ἀκοῦσαι καὶ ἐλάλησε πρὸς ἐμὲ καὶ εἶπεν· ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ, καὶ ὅπου ἐὰν ἦς ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος. Καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς συλλέγειν με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις.* Wer verkennt hier den durch das All zerstreuten Iesus patibilis, den verstümmelten Mann neben dem großen, (vgl. Baur S. 223) der er jedoch wieder selber ist als Christus? Und sollte nicht durch die Rede des Erhabenen jene schwierige Stelle aus Alexander, welche S. 238 angeführt wird, und welche Christus zugleich als etwas Innerliches und als etwas von Außen Kommendes, als subjectiven und objectiven Geist, darstellt, Licht gewinnen?

S. 11 kämpft der Herr Verf. gegen die Ansicht derer, welche den Dualismus des persischen Systems durch das Zeruane akerene als Grundprincip mildern wollen, behauptet aber S. 25. ein aus dem an sich nichtigen Begriff

des Bösen herrührendes sichtbares Uebergewicht des Guten im manichäischen System. Könnte nun nicht dasselbe richtige Gefühl es seyn, was den persischen Dualismus, der sich selbst aufhebt, in gedachter Weise auszugleichen strebte a). S. 38 wird wohl die Consequenz etwas zu weit getrieben mit der Behauptung, daß die Hyle auch für den Manichäer das bloß Nichtige, und ihre positive Gestalt nur auf Rechnung der mythischbildlichen Form zu setzen sey. Diese Behauptung und die mit ihr übereinstimmende Aeußerung (S. 399. 435), daß die orientalische die Sinnenwelt für Täuschung und Schein erklärende Ansicht in der manichäischen Kosmogonie durchschimmere, widerstrebt doch zu sehr dem unmittelbaren Eindruck, den das manichäische System macht, als daß sie für etwas mehr denn eine gesuchte Ausdeutung zu Gunsten der Parallele mit dem Indischen gelten könnte. — S. 159 wird ohne historischen Grund geleugnet, daß der Sündenfall ein wesentliches Moment im System des Manichäismus sey. Die allegorische Erklärung von Gen. III verträgt sich wohl damit, wenn auch die einzelnen Züge der Erzählung sehr abweichend von der vulgären Tradition gedeutet werden. Würde es sich bloß um eine äußerliche Accommodation gehandelt haben, so hätte sich wohl die ophitische Auffassung als die leichteste und bequemste dargeboten. Aber Herr Baur zeigt gerade die größere Einstimmung mit der christlich-orthodoxen Auffassung, sofern eben die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Menschen durch denselben verloren geht. S. 194 heißt es aus Gelegenheit der Rettung der moralischen Freiheit im Manichäismus: „Schlecht-

a) Es möchte allerdings wohl, Zahl und Gewicht der verschiedenen Zeugnisse gegen einander abgewogen, als gewiß anzunehmen seyn, daß in dem Parsismus Zervan Akarene als höchstes und monotheistisches Princip über dem Dualismus steht. Nur muß man dasselbe nicht auffassen als anfangs- und endlose Zeit, eine atheistische Idee, die Anquetil den Zendbüchern nur aufgebürdet hat. Vielmehr bedeutet Sarvam akaranam im Sanskrit das unerschaffene All. Vgl. Neander Kirchengesch. I. S. 548 d. wohlf. Ausg. Bohlen das alte Indien. I. S. 145. D. C.

hin aufgehoben würde die moralische Freiheit nur, wenn in diesem Systeme die Gottheit selbst nicht als eine mit Selbstbewußtseyn und Freiheit sich bestimmende Intelligenz, sondern nur als eine physisch wirkende Causalität gedacht werden könnte. Allein zu dieser Annahme sind wir nicht berechtigt." Dieß reimt sich doch wohl nicht ganz zusammen mit dem so gründlich erwiesenen Charakter des Manichäismus als Naturreligion mit bedeutender Hinneigung zum Materialismus (488), sodaß selbst auf seiner anthropologischen Seite das Ethische mit dem Physischen zusammenfließt, und auf der theologischen das geistige Leben als eine einer bestimmten Sphäre angehörige Modification des Naturlebens erscheint (490), namentlich aber alles teleologische von vorn herein entschieden ausgeschlossen wird (125). Eine Intelligenz, die mit Freiheit und Selbstbestimmung handelt, kann unmöglich mit dem Ausschluß alles teleologischen in der Welt zusammenbestehen.

S. 207 wird gesagt, daß der h. Geist im System des M. keine weitere Bedeutung habe, und nur aus Rücksicht auf die christliche Lehre aufgenommen sey. Letzteres mag richtig seyn, allein die Luft, was dem Manes der h. Geist ist, scheint doch nach dem S. 228 angeführten Kanon: purgatio per ignem fit aut per aërem, wirklich eine nicht minder wesentliche, wenn schon nicht so hervorstechende, Stelle im Systeme einzunehmen, als die Sonne, Christus, besonders da die reine obere Luft es ist (312), in welche die gereinigten Seelen eintreten. Luft und Licht stehen ja wirklich in innerer physischer Beziehung zu einander. Uebrigens spielt auch im System der orthodoxen Kirche der h. Geist mehrere Jahrhunderte hindurch eine sehr geringe Rolle. — S. 230 wird in Beziehung auf die transfretatio patriae gewiß unpassend an die seligen Inseln der Essener erinnert, bei welcher das Uebersetzen über das Meer nicht die sichere Rettung aus der stürmischen Welt bedeutet, da ja gerade das Meer dort ein Moment der Seligkeit bildet = „der von Meer her sanft kühlende

Wind" vgl. Pind. Ol. II, 126 ff. Viel eher wäre an die bildliche Vorstellung im Test. Nephth. zu erinnern, die mit der angeführten clementinischen soviel Verwandtes hat, Cap. VI. Fabric. cod. pseud. V. T. I. 670. Jedoch ganz passend ist auch diese Parallele nicht, so wie überhaupt der Begriff eines Seelenschiffs nicht nothwendig den einer Meer- Sturm- Welt neben sich verlangt. Das Bild stammt ohne Zweifel aus der bekannten Mythologie, welche, wie sie den Göttern als Bewohnern des Aethers Schiffe giebt, so auch die Sterne als Luftschiffe vorstellt, ohne sie zum Uebersetzen der Seelen gebrauchen zu lassen. An sich weisen also die Schiffe der Sonne und des Monds so wenig auf das sturmbewegte Lebensmeer als der Wagen des Helios auf eine unwegsame rauhe Lebensbahn, sondern die Luft wird gleichsam als ein von den Sternen durchsegeltes Meer gedacht, durch welches so auch die Seelen nach oben geschifft werden. — Zu der S. 307 verzeichneten Vorstellung von dem wechselnden Anfüllen und Leeren der Seelenschiffe, wozu der Herr Verf. eine Parallele aus dem Indischen sucht, scheint wenigstens eine entfernte Analogie in dem zu liegen, was Porphyr de antro Nympharum (ed. van Goens p. 22) von dem Saturnusfest der Römer sagt, daß es gefeiert werde, wenn sich die Sonne dem Steinbocke nähert, durch eine temporäre Befreiung der Sclaven, um anzudeuten, daß die *νῦν ὄντες διὰ τὴν γένεσιν δοῦλοι* eben dann befreit werden und durch das östliche Thor des Himmels eingehen, wenn das wahrhaftige Kronosfest gefeiert und das kronische Haus geöffnet wird, das sich eben in der Gegend des Steinbocks befindet, *διὰ τῆς κρονικῆς ἑορτῆς καὶ τοῦ ἀνακειμένου Κρόνῳ οἴκου ἐλευθεροῦνται ἀναβιωσκόμενοι καὶ εἰς αὐτογένεσιν ἀπερχόμενοι.* Eine nach dem Sonnenlaufe sich richtende transfretatio animarum ist hier ebenfalls vorausgesetzt. — S. 315 könnte zur Widerlegung der thilo'schen Zweifel an der Identität der Kirche und der Sophia noch auf den Pastor Hermä hingewiesen werden, wo die eine und selbe Gestalt

als Jungfrau und alte Matrone auftritt, und sich selber als Kirche und als die von Anfang gewesene Weisheit kund gibt. — Wenden wir uns jedoch nun zu dem Eigenthümlichsten und Neuen, was uns in vorliegender Schrift entgegentritt, nämlich zu dem Erweis, daß der Manichäismus nicht eine christliche Häresie, nicht aus derselben Wurzel wie der Gnosticismus erwachsen, sondern ein orientalischer vornehmlich aus indischen Elementen gewonnener Paganismus sey, der sich bloß äußeren Zwecken zu lieb dem Christenthum accommodirt habe. Ob wir gleich auch in dieser Partie des Herrn Verf. Geist, Scharfsinn und Gelehrsamkeit nicht verkennen, so scheint uns doch dabei mehr angenommen als bewiesen. Auch dem Herrn Verf. müssen hie und da Bedenklichkeiten darüber gekommen seyn; wenigstens schwankt er zuweilen merklich, indem er einerseits den Manichäismus die Steigerung und Vollendung des Gnosticismus nennt (398), andererseits doch durchweg einen sehr bestimmten Unterschied zwischen Gnosticismus und Manichäismus macht, und letzteren von ersterem als einem bloß mit fremdartigen Zusätzen versetzten Christenthum abzuleiten sich bestimmt weigert (S. 415), wiederum jedoch (211) nur weniger, als die gewöhnliche Ansicht will, ursprünglich christliche Elemente zugibt, und im Manichäismus, der reiner Paganismus seyn soll, eine achtungswerthe Opposition gegen die äußere todte Kirche, in welcher der Geist des lebendigen Christenthums unterzugehen drohte, findet (S. 402). Die Gründe, aus welchen der Verfasser dem Manichäismus einen ganz außerhalb des Christenthums liegenden Ursprung anweist, sind zuerst folgende negativen: der Manichäismus ist ein eigentliches Accommodationssystem, dessen Form bloß angenommen wurde, um dem Inhalt unter Christen Eingang zu verschaffen, keineswegs aber ursprünglich war, und: keine der manichäischen Wesenlehren hat einen christlichen, sondern alle haben durchaus einen heidnischen Charakter. Die positiven Gründe bestehen sofort in der wirklichen

Nachweisung dieser Verwandtschaft namentlich mit dem indischen Religionssystem, und aus der Anführung biographischer Notizen aus dem Leben Manis, welche nach Indien weisen. Alles dieses ist wohl nur in bedingtem Maße für wahr zu halten. Christliche Urelemente im Manichäismus können wohl auf keine Weise geleugnet werden. Die ewige Verdammniß einiger Seelen, welche, obgleich Lichttheile des guten Gottes, doch den Dämonen zur Bewachung anheimfallen ohne endliche Erlösung, ist eine vom Verf. (S. 110.) treffend gerügte Inconsequenz des Systems, die offenbar auf christliche Ideen nicht aber auf eine willkührliche Accommodation ans Christenthum hinweist, da die christlichen Polemiker jene Inconsequenz selbst siegreich aufdecken (332.). Nichtsowohl die Lehre von der Sündenvergebung schlechthin (S. 409), welche allen Religionen gemein ist, und nur in verschiedener Modalität ihrer Ausführung durch den Cultus auftritt, sondern die ganze höchst ausgebildete Theorie von der Reue und Buße als Bedingung derselben (262) ist ein Moment, wie es in keiner andern Religion, auch nicht im Parsismus, sondern allein im Christenthum oder vielmehr am allerähnlichsten dem Manichäismus im späteren Judenthume vorkommt. (Man vergleiche z. B. mit folgender Stelle des Manes: incipit trahi anima et consentiat, ac post consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem: carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate, die jüdische Theorie, wie sie im Psalterium Salomonis, im 4ten Buch Esra und im Pastor Hermae ausgesprochen ist. Auch hier kann der Mensch sich vor Sünden nicht hüten, er fehlt viel aus Unwissenheit und durch Nothwendigkeit. Aber indem er dieß anerkennt, und bereut, hat er Vergebung). Die Hauptschwierigkeit für den Herrn Verf. bildet die manichäische Christologie, und er will sie durch die Bemerkung entfernen, daß der Doketismus vom historischen Christenthume nichts mehr stehen lasse, also auch hier nur eine äußerliche Aneignung einer christlichen

Form Statt finde. Eine auffallende Ansicht vom Doketismus! So wenig hebt er die historische Realität Christi auf, indem er ihn außerhalb des Looses menschlich körperlicher Beschränktheit setzt, daß er vielmehr gerade die einzige Weise ist, wie ein System, das den Körper als das Böse ansieht, ein göttliches Wesen mit den Menschen unmittelbar verkehren lassen kann. Eben als ein reines Lichtwesen mußte Christus körperlos seyn, war aber dem Manes nicht eine bloße Idee, sondern ein historisch einmal in Menschengestalt unter die Menschen eingetretener Erlöser. Dieß zu leugnen wäre eine größere Kühnheit, als die der Herr Verf. begeht, wenn er hie und da, weil ihm die Beweisstellen unbequem sind, weil sie zu christlich lauten, an der Ursprünglichkeit ihrer Vorstellungen zweifelt, während er doch von vorn die Glaubwürdigkeit der occidentalischen, also der abgeleitetsten, Quellen in Beziehung auf die manichäische Lehre vertheidigt. Wir erinnern Statt alles anderen nur daran, daß Mani wirklich einen wahren Stoff im N. T. fand, der nur durch Zusätze verdorben schien, was gewiß nicht Accommodation war, indem ihn dieß in beständige Streitigkeiten verwickelte, ferner daß er selbst für den verheißenen Paraklet gelten wollte. War aber Christus dem Manes eine historische, wenngleich nicht menschliche Person, so muß es gerade ein christliches Interesse genannt werden, was den manichäischen Doketismus herbeiführte, indem durch ihn allein der Gottheit Christi Genüge geschah, und weder der persische Mithras noch der indische Buddha bieten eine vollkommen erklärende Analogie dar, indem beide noch andre vermittelnde Wesen neben sich haben, während der Manichäismus die Vermittlungsthätigkeit in den Einen am höchsten gestellten Christus concentrirt, und überdieß diesen Mittler mit der weltschaffenden Kraft, wie das Christenthum allein thut, identificirt, und das Urbild der Menschheit in ihr sieht. Ja selbst die mythischen Formen des Manichäismus, und zwar gerade die bedeutungsvollsten, sind von der Art,

daß sie nur aus einer Entstehung des Systems innerhalb des Christenthums, nicht aber aus einer spätern Accommodation des schon fertigen Systems an das Christenthum erklärlich sind. Ref. erinnert hier außer dem Iesus patibilis, an den magnus, qui gloriosus apparuit, der in wandelbaren und trügerischen Scheinformen das Volk der Finsterniß täuscht, gerade wie in dem ἀναβατικὸν Ἰησαΐου der gloriosus ille (X, 2), den der Vater herabsendet, durch die Himmel, das Firmament, die Welt bis zu dem Engel der Unterwelt steigt (ibid. 8, 9) und sich jedesmal in die Gestalt der Bewohner des Reichs kleidet, das er durchwandert, um den Kampf der bösen Mächte (VII, 12) zu beendigen, und alle Gewalten zu besiegen (X, 12). Offenbar ist diese mystische Soteriologie der ersten christlichen Zeit (Lawrence setzt mit guten Gründen die Visio Iesaiae kurz nach Nero), von welcher auch ein Anklang in dem die Mächte der Unterwelt täuschenden Hinabsteigen Christi des Evang. Nicodemi enthalten ist, im Manichäismus auf die Kosmogonie übergetragen, ähnlich wie beim Iesus patibilis. Nicht minder scheint das mit dem Urmenschen so genau verbundene ζῶν πνεῦμα ein Ausfluß der christlich-jüdischen Gnosis. Denn es kann nach 1 Kor. XV, 45 keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der lebendige Odem, der dem ersten Menschen eingeblasen wurde, von den mystischen Erklärern der Juden eine ausgedehntere Deutung erhielt, da selbst Paulus aus jenem Verse die Verschiedenheit des ersten Adam als ψυχὴ ζῶσα von dem zweiten Adam als πνεῦμα ζωοποιοῦν argumentirt. Gewiß sowenig als die obigen entschieden christlichen Züge dem Manichäismus nur äußerlich aufgetragen sind, so wenig kann auch in der Form Alles, was an das Christenthum mahnt, für eine bloß zum Zweck der Verbreitung angenommene Accommodation erklärt werden. Zu geschweigen, daß eine solche betrügliche Accommodation doch gar zu modern und wenigstens nicht im Geiste des älteren Orientalismus ist: so wäre die Accommodation des Manes höchst

verfehlt und gar nicht geeignet gewesen, die Anstößigkeit seines Religionswesens gegenüber den Christen zu vermeiden, indem z. B. gerade der manichäische Cultus in seinen äußeren Formen mit Beibehaltung des christlichen Grundtypus sich so sehr von dem katholischen unterscheidet (S. 409.). Man weiß ja, daß solche äußere Verschiedenheiten viel störender sind, als dogmatische. Welchen Streit erregte schon früh die Sabbatfeier? Würden die Manichäer die christliche Form nur angenommen haben, um unvermerkt unter derselben ihr System in Curs zu bringen, so hätten sie sich gewiß in solchen äußeren Dingen mehr anbequemt, hätten nicht am Sonntage gefastet, was ein großes Aergerniß geben mußte. Ist Manes der Politikus gewesen, wie Herr Baur ihn voraussetzt, warum hat er sich nicht in Persien, mit dessen Landesreligion sein System soviel innere Verwandtschaft hat, mehr an diese accommodirt, um dem gewaltigen Aergerniß, das sein tragisches Ende herbeiführte, zu begegnen? Damals war doch gewiß das Christenthum in Persien noch nicht so sehr in Gunst, daß es sich mehr lohnte, Christ scheinen zu wollen.

Wahr ist es, daß manche christliche Partie im Manichäismus mehr seiner mythischen Form angehört, aber ganz auf gleiche Weise, wie manche heidnische Partie. Dieß beweist aber nur einen phantasiereichen Eklekticismus, wovon in jener Zeit manche Beispiele vorkommen. Das überwiegend christliche Gepräge in Lehre und Cultus bei unchristlichem Gehalte spricht bei der Unmöglichkeit, es aus einem berechnenden Betruge herzuleiten, viel eher für die allgemein gnostische Ansicht, daß das Christenthum in seiner hergebrachten Gestalt einer Vergeistigung und wissenschaftlichen Veredlung bedürfe, welche jedoch im Manichäismus noch unmittelbarer als in den meisten gnostischen Systemen an die historische Erscheinung Christi angeknüpft wird, indem Manes für den von Christus verheißenen Paraklet gelten wollte. Aber der Herr Verf. scheint selbst

etwas von der Strenge seiner Behauptung nachzugeben, wenn er S. 410. annimmt, daß jene Accommodation nicht ein böslicher Betrug von Seiten der Manichäer gewesen sey, sondern daß sie sich aus ihrer Ueberzeugung von der wesentlichen Einheit ihres Systems mit dem Christenthume dazu berechtigt glauben durften. Mit diesem Zugeständniß scheint jeder Grund entfernt, dem Manichäismus mehr als dem Gnosticismus überhaupt ein ursprünglich christliches Element abzuleugnen, und es mußten bei der offenbaren inneren Verwandtschaft dieses mit jenem, welche eine gleiche Entstehung innerhalb des Christenthums wahrscheinlich macht, die historischen Zeugnisse für das Gegentheil um so gewichtiger seyn. Allein die Polemik der Kirchenväter, welche dem Manes alles Christenthum absprechen, kann hier um so weniger historischen Werth haben, als man ihre Sitte, Häretiker zu Unchristen zu machen, wohl kennt, wie denn auch die Nestorianer selbst nach kaiserlichen Gesetzen nicht mehr Christen sondern „nach dem verruchten Urheber ihrer Lästerung" Simonianer genannt wurden (Theod. Cod. de Iudaeis etc. §. 3, l. 6.). Somit können wir die hergebrachte Ansicht noch nicht gegen Herrn Baur preis geben. Wohl aber ist ihm darin beizustimmen, daß der Manichäismus auch indische Elemente in sich schließt, und die beigebrachten biographischen Notizen könnten, wenn sie verläßlich sind, für einen unmittelbaren Zusammenhang mit Indien sprechen. Sei aber dem, wie ihm wolle, so dürfte doch keineswegs der Buddhaismus mit dem Herrn Verf. die Hauptquelle und neben dem Zoroastrismus die einzige des manichäischen Systems genannt werden. Denn die Verwandtschaft des erstgenannten mit der manichäischen Lehre im Ganzen und abgesehen von Einzelnheiten, die sich übrigens in manchen gnostischen Systemen nicht minder indisch zeigen, ist selbst nach der vorliegenden Darstellung keineswegs so groß, daß bei dem Manichäismus mehr als beim sonstigen Gnosticismus auf Buddha recur-

rirt werden müßte. Gewiß den wenigsten Lesern wird alles so klar übereinstimmend erscheinen, wie dem geistvollen Herrn Verf., der doch fast auf jeder Zeile selbst Verschiedenheiten namhaft macht. Von einem Dualismus, welcher sich auch nur entfernt mit dem manichäischen vergleichen ließe, kann doch im Buddhaismus keine Rede seyn, der einen mit Weltstoffen angefüllten ewigen Raum lehrt, und die Materie fast ganz in den Geist verflüchtigt. Nicht entfernt kann die Weltentstehung verglichen werden, welche dort durch immer gröber werdende Emanation, hier durch einen Angriff des absolut entgegengesetzten bösen Reichs geschieht, so daß das Materielle das Widergöttliche ist, während es dort nur als das Entgottete, aber seiner Wurzel nach in Gott Ruhende, erscheint. Größer zeigt sich die Aehnlichkeit in der Ansicht vom Weltlauf, doch so, daß die Läuterung und Büßung des Buddhaismus eine Wiedererhebung zum wahren Zustand, in welchem der niedere sich aufhebt, der Manichäismus einen Kampf gegen das Satanische der substantiellen Materie darstellt. Diese widergottische Substanz bleibt, wenn das Licht sich von ihr ausschied, ewig, die buddhistischen Emanationen vergeistigen sich wieder und verbleichen, um neu in den Wechsel des Scheinwesens herabzusinken. Buddha ist eine sich wiederholende Incarnation des höchsten Gottes, voll üppiger Zeugungsfülle mit einer ungemein großen Zahl von Beischläferinnen, Christus ist dem Manes ein nur körperlich scheinender reiner vom höchsten Vater gesendeter Geist. Wenn der Hr. Verf. bei sich aufdringender Discrepanz immer wieder Zoroasters System zu Hülfe ruft, das, mit der Buddhalehre verschmolzen, jene verschwinden mache, so zeigt er dieß wenigstens nirgends, und scheint damit jedenfalls nicht weiter zu kommen, als die alte Ansicht kam, welche aus letzterem, in Verbindung mit dem Christenthum, nämlich dem gnostischen, ein System erklärte, das zum wenigsten mit diesem eben so viel gemein hat, als mit dem Buddhaismus. Daß sich Hr. Baur

so sehr weigert (S. 415), einen Einfluß gnostischer Gestaltungen des Christenthums auf die Entstehung des manichäischen Systems anzuerkennen, muß wirklich auffallen, da er S. 84 den Bericht des Archelaus, Manes habe seine dualistische Kosmogonie von Scythian und Basilides, beifällig anführt, und namentlich die Identität dieses Basilides mit dem bekannten Gnostiker gegen Gieseler behauptet. Wenn auch die Ansicht Gieselers, „die Gnosis lasse sich vollkommen begreifen, wenn man sie als eine durch das Hinzutreten des Christenthums veranlaßte neue Entwicklung des philonischen Platonismus betrachte, welche in Syrien noch durch den persischen Dualismus modificirt wurde", auf einen etwas zu beschränkten Standpunct stellt, um die große Sphäre der gnostischen Systeme und Ideen gehörig zu überschauen, und eine gewisse Abhängigkeit des Gnosticismus von indischen Einflüssen, obgleich im Einzelnen nicht nachweisbar, schwer zu leugnen seyn möchte: so scheint doch der Unterschied des Manichäismus vom übrigen Gnosticismus kaum so bedeutend zu seyn, daß jene in diesem mittelbar auftretende indische Einwirkung in jenem System für näher und unmittelbarer anerkannt werden müßte. Alles an den Buddhaismus Streifende in Manes Lehre findet sich lange schon im Westen, und das System enthält durchaus keinen Grund in sich, der einen unmittelbaren Zusammenhang mit Indien zu behaupten nöthigte. Im Gegentheil erscheint der Manichäismus als die Vollendung des Gnosticismus auch in äußerlich genetischer Beziehung, als hervorgewachsen aus demselben Stamme gnostischer Weisheit, wie die übrigen Systeme, und auf dieselbe Weise combinirt wie sie, durch Hineintragung der alten Ideen ihres Geburtslandes in das Christenthum. Wir reichen zur genetischen Erklärung des Manichäismus vollkommen aus mit Zoroasters Lehre und dem Gnosticismus jener Zeit, wie er freilich auch durch indische aber schon seit Jahrhunderten im Westen eingebürgerte Vorstellungen geschwängert war. Zum weiteren

Beweise hiefür noch Einiges mit Uebergehung des Parsismus, über welchen zwischen B. und der alten Ansicht Uebereinstimmung herrscht, und mit Uebergehung des für unsern Zweck wichtigsten Basilides, soweit seine Verwandtschaft mit Mani schon von Neander (Gnost. Syst. S. 87 — 91) nachgewiesen ist. Je weniger der Buddhaismus ein wahres Analogon zu dem manichäischen Dualismus mit seiner selbstthätigen Hyle als Antigott darbietet, desto natürlicher erscheint eine Vergleichung mit Saturnins und Marcions Systemen. Auch diese identificiren die Materie und den Satan, ein Gedanke, der einerseits durch den aus Persien stammenden absoluten Satansbegriff, andrerseits durch den orphisch-pythagoreischen Platonismus eingeleitet war. Denn dieser erkannte in der Materie das Böse. Als solches erschien sie aber zunächst gewiß nicht vom speculativen sondern vom praktischen Gesichtspunct aus (Hüllmann Ursprünge der Kirchenverfassung S. 2 — 6, vgl. auch Gfrörer Urgeschichte des Christenthums I. S. 73.). Aber die Speculation verarbeitete den vom praktischen Gefühl aufgedrungenen Begriff, daß in der Materie das Böse liege, zu einem vollendeten Weltsystem mit geringerer oder größerer Verwischung des praktischen Elements, besonders im Neuplatonismus und Gnosticismus, und es bedurfte zu der Gestalt, welche letzterer in Saturnin erreicht hatte, nur noch der durch das Hinzutreten des Parsismus auch äußerlich angeregten consequenteren Durchführung, um den Manichäismus vollständig zu haben. — Das Lichtsymbol erscheint in Philo unzählbar oft, und dieser kennt namentlich auch wie Mani ein intelligibeles Licht als Quelle des sichtbaren (p. 1045. Gfrörer a. a. O. S. 120). Das manichäische Dogma von der Lichterde als Sitz des Lichtgottes (terra lucida) ist vollkommen in derselben Gestalt schon im Simonismus enthalten. Vgl. Recogn. Clem. II. 21. p. 522, daraus Brucker II, p. 673. Simon locum aliquem ultra mundum vel extra mundum esse ait, in quo neque coelum

sit, neque terra, ne umbra horum etiam ibi tenebras operetur. Et ob hoc necessario esse lumen immensum, cui tenebrae nullae succedunt, nempe incorporeum lumen et infinitum. — An den Lichtgott der jüdischen Kabbala erinnere ich nur deßhalb, um (S. 16.) die membra luminis und (211) die δεξιὰ φωτὸς ihr zu vindiciren. Denn die Kabbala besondert das Göttliche unter der Form von menschlichen Gliedern, welche einestheils göttliche Eigenschaften, anderntheils einzelne Stufen der emanirten Welt darstellen. Die zweite der drei die reine göttliche Wesenheit constituirenden Sephiroth hieß dextra faciei magnae (Kabbala denudata a Knorr de Rosenroth II, 255 ff.), gewiß eine passendere Parallele zu dem manichäischen Ausdrucke für Christus, als der Sprachgebrauch der Egyptier, den Norden als rechts zu bezeichnen. Der Norden kann doch wohl nicht die Lichtseite heißen. Auch Lactantius nennt Christus die rechte Hand Gottes, den Teufel die linke, Instit. II, 8. cf. Theophil. ad Autol. VIII, p. 24. Clemens von Rom bedient sich des Ausdrucks σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης, was auf dasselbe Bild hinweist (Ps. 110, 2.). Der Urmensch (55) ist der Adam Kadmon der Kabbala, der Valentinianer (Neander S. 124). Die Kosmogonie hat viel Verwandtes mit der eines Saturnin, nur daß die bei letzterem blos zweideutig dastehenden Engel vollständig verteufelt sind. Herr B. vergleicht selbst den Basilides, der wohl zu merken in Persien gelebt haben soll. Warum sollten nicht die großen Aehnlichkeiten der saturninischen Anthropogonie (S. 150) für einen äußeren Zusammenhang des Manichäismus mit diesem Gnostiker sprechen? Der Mythus von der Entstehung der Geschlechtsfortpflanzung (115) erinnert neben der vom V. bemerkten Aehnlichkeit mit dem bekannten platonischen an die jüdische Sage von den wollüstigen Engeln des Buchs Enoch. Die Entstehung der Menschen durch Dämonen ist nichts anders als die dem Geiste des absoluten Dualismus gemäße consequente Ausführung des philonischen

Theologumens (149). Die Engel als Schöpfer der Unvollkommnen machten den Dämonen Platz, wie auch die nach den Alexandrinern über die Heiden herrschenden Engel bald in Dämonen umgewandelt wurden. Ebenfalls ein Nachklang des jüdisch-alexandrinischen Theologumens scheint das Dogma zu seyn, daß der Mensch nach dem in der Sonne gesehenen Bilde geschaffen wurde. Es ist dieß Bild offenbar nichts anders als die dort befindliche δύναμις τοῦ θεοῦ, Christus der Urmensch, der εἰκὼν heißt nicht des Menschen sondern Gottes. Nur war die Beziehung dieser Bildschaft auf Gott im Manichäismus ein wenig zurückgetreten. Auch bei Philo ist die Sonne Bild Gottes und Bild der Menschenseele (576 de Somn. ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ κ. τ. λ. τὴν μὲν οὖν ψυχῆς ἐμφέρειαν δεδήλωκεν εἰπών· ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. p. 577. λέγεται πολλαχῶς ἐν ὑπονοίαις ὁ ἥλιος ἅπαξ μὲν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς· ἐπειδὴ καθάπερ ἥλιος τοῦ παντὸς ἡμῶν ὄγκου τὴν ἡγεμονίαν ἀνῆπται καὶ τὰς ἀφ' αὑτοῦ δυνάμεις ὥσπερ ἀκτῖνας εἰς ὅλον τείνει.). — Die S. 138 angeführte Stelle aus den Anathematismen vermengt ohne Zweifel verschiedene anderweitige gnostische Ideen mit dem Manichäismus, da nach diesem das Verhältniß des Adam zur Eva durchaus nicht das dort bezeichnete gewesen seyn kann. Allein sie beweist doch, daß die Weltbildung auch schon anderwärts als eine Zuruhebringung der dämonisch aufgeregten Materie gedacht wurde. Denn nur diese Vorstellung konnte Eva als entthierende Kraft für Adam erscheinen lassen. Das Dogma von den zwei Seelen erinnert natürlich an Basilides substantielle Affecten und Leidenschaften, und weiter an die philosophische Theorie der Juden von den Hauptkräften der Seele, welche zu verschiedenen Geistern wurden (Nitzsch comment. de test. XII. Patr. p. 25.). Die christologische Bedeutung von Sonne und Mond (207. 225) mag verglichen werden mit test. Nephth. V, wo Naphthali Sonne und Mond unbeweglich

auf dem Oelberg stehen sieht. Die Brüder laufen darnach, Levi faßt die Sonne, Judas den Mond, und beide schweben in die Höhe und erhalten die Palme des Siegs. Mit Recht nennt dieß Nitzsch a. a. O. S. 21. ein Bild der messianischen Zeit, das er aus den Mithrasmysterien ableitet. Wie leicht sich aber die mystische jüdische Theologie jenes mithrische Bild aneignen konnte, ergibt sich daraus, daß Josua, dem Sonne und Mond stille standen, mit dem Messias identificirt wurde (dieser heißt in den Sibyllinen einmal ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὁ ἠέλιόν ποτε στήσας). Erinnern wir uns aber an die Sonnenverehrung der Essener und Therapeuten, welcher die von Philo ausgedrückte Vorstellung, daß die Sonne Gottes Bild ist, zu Grunde liegt, erinnern wir uns an die philonische Begeistung der Sonne selbst als eines Vasallen des höchsten Gottes in der Welt: welch geringer Schritt für die naturalistische Richtung, welche die jüdische Gnosis nahm, hievon zu einer Respectirung der Sonne als Hauptorgans in der Förderung von Gottes Lichtwerk, als Messias-Körpers? Spricht nicht die Stelle des Testaments Naphthali, freilich in etwas uncultivirter Poesie, ganz dasselbe aus, was das manichäische System von Sonne und Mond lehrt? Die Scheu vor Verletzung des Naturlebens ist im Westen schon alt, namentlich die Enthaltung von thierischer Nahrung; die Verwerfung des ehelichen Lebens erinnert an Pythagoras, die Essener, mehrere Gnostiker, ja an die Asketen der orthodoxen Kirche. Die Seelenwanderung ist egyptisch und bei mehreren Gnostikern Dogma. Die φύλακες der Materie sind offenbar verwandt mit den Wächtern der Babylonier (Dan. IV, 14), welche nach Diodor. Sicul. (Gesenius zu Jesaias p. 333) der materiellen Welt vorstehen. — Der Herr Verf. hat aber selbst in den zahlreichen Parallelen, die er aus älteren christlichen Schriften, z. B. den Clementinen, anführt, den Beweis geliefert, daß die dem Manichäismus inwohnenden Ideen gutentheils schon in den Begriffen der westlichen Welt vorbereitet waren, so

daß gar kein Grund im Systeme selbst vorliegt, eine unmittelbare Berührung mit Indien anzunehmen, und daß wenigstens, wenn auch die biographischen Nachrichten von Mani für eine solche zeugen, aus seinem Verkehr mit Indien nicht eine Entstehung seines Systems außerhalb des (gnostischen) Christenthums gefolgert werden darf, sondern vielmehr der Manichäismus als ein Zweig desselben Stammes theologisirender Bestrebungen dasteht, welcher auch die übrigen gnostischen Systeme trieb, und zwar gewissermaßen als der Gipfel und die Krone von allen.

Diese Bemerkungen gegen die historische Construction des Herrn B. und gegen seine Ansicht von dem äußerlichen Verhältniß des Manichäismus zum Christenthum hindern Ref. übrigens nicht, demselben, gewiß im Sinne aller Freunde derartiger Untersuchungen, aufrichtigen Dank zu sagen für die treffliche Arbeit, und sein Resultat über den innern Charakter des Manichäismus und dessen inneres Verhältniß zum Christenthum als die allein richtige Ansicht anzuerkennen. — Zum Schlusse mögen hier noch einige dieses Resultat zusammenfassende Sätze, zugleich als Probe von der Darstellung und Schreibart des Buchs, ausgehoben werden: „der Manichäismus steht auf jener merkwürdigen Grenzscheide, die die vorchristliche Welt von der christlichen, die alte Zeit von der neuen immer entschiedener trennte. Was von dem neuerweckten Platonismus gilt, kann mit demselben Rechte auch vom Manichäismus behauptet werden. Der eine wie der andere erscheint uns dem Christenthume gegenüber als ein großartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf den Hauptpuncten seines großen Gebiets seine letzten Kräfte sammelte, um sich dem durch das Christenthum hervorgerufenen Geist in einem auf Leben und Tod gewagten Kampfe entgegenzustellen. Hier war es die griechische Philosophie, die alles, was sie Wahres und Schönes erzeugt hatte, auf einem Puncte verei-

nigte, dort die alte Weisheit des fernen Orients, die mit ihren großartigen Naturanschauungen und glänzenden Phantasie-Gebilden den Geist des Menschen aufs Neue blenden und fesseln wollte. Der große Gegensatz zwischen Geist und Materie, über welchen das religiöse Leben der alten Welt nie hinauszukommen vermochte, und der ebendaher über der Spekulation nie den wahren inneren Mittelpunct der Religion finden ließ, ist durchaus die Sphäre, in welcher sich auch der Manichäismus bewegt. Indem er aber, in diesen Gegensatz hineingestellt, seine höchste Aufgabe nur darin fand, die beiden einander entgegengesetzten Principien gegenseitig zu vermitteln und auszugleichen, die bestehende Welt als das gemeinsame Product der beiden höchsten Factoren darzustellen, vom Geiste zur Materie, von der Materie zum Geist einen Uebergang zu gewinnen, wurde ihm der Geist zur Materie und die Materie zum Geist. — Auch auf der anthropologischen Seite sehen wir das Ethische immer wieder mit dem Physischen zusammenfließen. Der Gegensatz, der sich im religiösen Bewußtseyn des Menschen darstellt, sofern der Mensch die Sünde, deren er sich bewußt ist, als seine eigenste und freieste, ganz in die Sphäre seines inneren individuellen Lebens fallende That betrachtet, wird im Manichäismus aus dem Gesichtspunct eines außerhalb des Menschen vorgehenden Kampfs aufgefaßt. — In dem endlichen individuellen Geist, der der Erlösung theilhaftig werden soll, reflectirt sich nur der allgemeine Weltgeist, der in den verschiedenen Formen des Naturlebens ebensosehr, als in der Reihe der Epochen der Weltgeschichte durch die mannichfaltigsten Gegensätze hindurchgeht, um durch die Vermittlung aller und die stets fortgehende Entwicklung des ganzen Weltlaufs die über alle Gegensätze erhabene Reinheit des Bewußtseyns zu gewinnen, die das endliche Ziel des Kampfes des Geistes mit der Materie ist."

Schneckenburger.

Ueberſichten.

Uebersicht

der praktisch-theologischen Litteratur v. J. 1830 u. 31.

Von

Dr. C. J. Nitzsch.

(Beschluß.)

3. Pastoral, Statistik, Kirchenrecht.

21. Der Prediger für den Prediger. Ein Erweckungsbuch für evangelische Prediger. 1. Bdch. Sulzb. Seidelsche Buchh. 1830. XIV u. 276 S.

Auf Anlaß eines im homilet. lit. Correspondenz-Blatt 1830 Nr. 22 geäußerten Verlangens und zum Vortheil einer zehnjährig bestehenden Unterstützungsanstalt für Hinterlassene der Geistlichen in Baiern herausgegeben. Erste Abtheilung: eine wohlgeordnete und reiche Aufstellung des unmittelbar biblischen Wortes, so weit es dem Prediger insonderheit zur Prüfung und Vermahnung gereicht. Zweite: unter 58 Numern dergleichen Erweckungen aus Heinrich Müllers und Scrivers Schriften. Hier schlägt so manches — als z. B. 31: Predige auch in Gleichnissen; 38: Wechsele in der Lehrart ab; 43: Züchtige auch zuweilen die Gottseligen — in die Homiletik und Pastoralweisheit ein. Dritte: Aus Knapp's christlichen Gedichten. Vierte: Lieder für den Prediger aus Chr. Fr. Buchrucker's christlichen Poesieen. Letztere

hätten in größerer Auswahl gegeben werden sollen, da sie, obgleich im Ganzen geist- und glaubensreich, doch im Einzelnen zu formlos und unbedeutend sind. Der Titel des Buches scheint Ref. nicht eben passend. Solche und ähnliche Schriften kamen immer zum Vorschein, wo Reformation und Belebung des geistlichen Standes tiefgefühltes Bedürfniß geworden waren. Weniger sind sie erforderlich für Geistliche, denen eben aus ihrer treuen Gesinnung das Bedürfniß speciell amtlicher Erbauung und Anfrischung entsteht. Solchen fließen ja reiche, leicht zugängliche Quellen, und es ist fast besser, sie sondern die Befriedigung ihres Bedürfnisses nicht allzusehr vom geschichtlichen Studium ihres Amtes einerseits und andererseits vom allgemeinen christlich-geistlichen Leben ab. Das gut beschriebene Leben großer Prediger und Missionäre, besonders aus protestantischer Kirchengeschichte, wirkt vorzugsweise erfrischend und belehrend. Sollten nun dennoch, da wenigen reichere Büchersammlungen bereit stehen, Auszüge wünschenswerth seyn, so wäre dann auch zu wünschen, daß sie noch aus mannichfaltigeren Quellen und in größerer Wahl dargereicht würden. Das Schwierigste wäre, Gebete für den angeregten Zweck zu sammeln oder hervorzubringen. Die alte vorprotestantische Liturgie in den sogenannten Apologieen und protelestischen Gebeten könnte, vorsichtig gebraucht, einiges Vorbildliche gewähren.

22. Das geistliche Priesterthum aus göttlichem Wort kürzlich beschrieben und mit einstimmenden Zeugnissen gottseliger Lehrer bekräftigt von Dr. Phil. Jac. Spener. Neuer verbesserter und mit einer kurzen Lebensgeschichte Spener's, einer Uebersetzung der lateinischen Stellen, wenigen Anmerkungen und zwei Anhängen vermehrter Abdruck. Herausgeg. von C. Fr. W. Wilke, evangel. Pfarrer zu Jüdenberg. Berlin, Oehmigke, 1830. XXXIV. X u. 159 S.

Die Herausgabe will nicht nur eine einflußreiche Schrift Spener's neu verbreiten und durch dieselbe ein lebendiges Bewußtseyn von dem, was christliche Kirche und Gemeinschaft sey, in den Zeitgenossen anregen, sondern auch zu demselben Zwecke mit Spener's Leben, Geist und reformatorischer Wirksamkeit vorzüglich die Laien bekannter machen. Die Anhänge geben 1) einen Auszug aus den piis desideriis, 2) Spener's Aeußerungen über Erbauungsstunden. (Vergl. Augusti Erinnerungen aus der deutschen Reform. Gesch. ꝛc. 1. u. 2. Hft. 1814.). Die biographische Skizze, die sich auf Hoßbach stützt, ist, ohne viele Ansprüche auf Lob der Darstellung zu haben, zweckmäßig abgefaßt. Was soll S. XX Anm. „sein göttliches Buch"? Daß Spener der Stifter der kirchlichen Katechisation in Sachsen sey, oder durch einen von ihm veranlaßten Landtagsbeschluß den seit hundert Jahren in Vergessenheit gerathenen kirchlichen Katechismusunterricht hergestellt habe, ist eine Nachricht, die ich bezweifeln muß. Von jenem Landtagsbeschlusse und dessen Folgen finde ich in den Urkunden der sächsischen Kirche keine Spur, und was durch das achtzehnte Jahrhundert hindurch in Sachsen als gesetzliche Einrichtung öffentlicher katechetischer Prüfung und etwa daran sich knüpfender Katechisation bestanden hat, ist alles schon durch die Kirchenordnung von 1580 begründet gewesen. Gerade in Sachsen war und blieb die spenersche Wiederbelebung der Katechisation und des Confirmandenwesens zunächst ohne bedeutenden Erfolg. Am wenigsten liegen Verordnungen vor, die er veranlaßt hätte; sondern was in den mittleren Decennien d. vor. Jahrh. hin und wieder mit öffentlicher Confirmation als einer Erneuerung des Taufbundes und nicht bloßer Prüfung vorgenommen worden war, erhielt erst im J. 1773 gesetzliche Bestätigung. — Wenn übrigens die spenersche, von Hrn. W. neu herausgegebene Schrift zwar auf des allgemeinen christlichen Standes priesterliche Rechte

und Pflichten gerichtet ist, so kann doch nicht fehlen, daß sie für den insonderheit so genannten geistlichen Beruf vorzüglich anleitend und nutzbar sey.

23. Allgemeine Uebersicht des Zustandes der protestantischen Kirche in Baiern bei der dritten Säcularfeier der augsb. Conf. Uebergabe im J. 1830, von Carl Fuchs, Dr. der Theol., k. Consistorialrathe u. Hauptprediger. Ansbach, Dalfuß, 1830. 68 S.

Der Hr. Verf. beantwortet zuerst mit voller Sachkenntniß, treuer Wahrheitsliebe und umsichtiger Weisheit die Frage: Wie findet die dritte Säcularfeier der augsburgischen Confession die evangelische Kirche in Baiern? Erst von S. 44 an wird die Säcularfeier selbst, wie sie in Baiern Statt gefunden, beschrieben. Hier interessiren wir uns lediglich für die Beantwortung der ersten Frage. In dem durch Franken und Schwaben vergrößerten und zur politischen Einheit constituirten Baiern gibt es eine nicht nur durch Bekenntniß, sondern auch durch Anstalten und Verwaltungsformen vereinigte Gesammtheit protestantischer Gemeinen. Sie zählt 985 Pfarreien, deren Drittheil durch Präsentation der Patrone besetzt wird, 1150 Geistliche, und ihre Mitglieder überhaupt wurden im J. 1826 auf 1,089,523 berechnet. Zwar in jedem der acht Kreise gibt es protestantische Pfarreien, aber z. B. im Isarkreise nur zwei, die von München, aus dem Hofgottesdienste der Königin nach und nach gebildet und 1806 mit Pfarrrechten versehen, und Carolinenfeld, im Unterdonaukreise die einzige Ortenburg. Die mehrsten vereinigt der Rezatkreis, fast ganz aus Stammländern der Reformation gebildet, so daß das ehrwürdige Nürnberg, von der Universität Erlangen einerseits, andererseits durch die kirchlichen Behörden zu München und Ansbach unterstützt, den eigentlichen Mittelpunct dieser deutschen evangelischen Landeskirche hergibt. Zur nä-

heren Kenntniß dieser statistischen Verhältnisse und ihrer Entwickelung dienen desselben Verfs. Annalen der protestantischen Kirche in Baiern ꝛc. Nürnb. 1819. Das Mißverhältniß, das sich seit Durchführung der Parität in den einzelnen deutschen Staaten fast allenthalben herausstellt, daß in Bezug auf Erlangung von Kirchengebäuden neuen Pflanzungen der katholischen Gemeinschaft alles leichter wird, als denen der protestantischen, gibt sich auch hier zu erkennen. Die Protestanten zu Eichstädt, Aschaffenburg und Ingolstadt waren nicht so glücklich, als die Katholiken zu Nürnberg, Rothenburg, Schweinfurt und Nördlingen. Ueber den vom Könige Ludwig zu München begonnenen protestantischen Kirchenbau lesen wir S. 8: „Zu beklagen ist, daß der dem Aeußeren nach beinahe vollendete, aber mit der inneren Einrichtung noch nicht versehene Bau es unthunlich macht, die Einweihung dieser Kirche mit der Säcularfeier verbinden zu können. Noch müssen sich die Parochianen mit dem Bethause in der königlichen Residenz begnügen, dessen Raum nur für einen sehr beschränkten Theil derselben hinreicht." — Die Entwickelung der inneren Kirchenverfassung ist in Stokkung gerathen. Der Vorschritt zu ihrer Begründung durch Gemeinderepräsentationen scheiterte an der öffentlichen Meinung; man wehrte, wie anderswo, als Hierarchie ab, was aller Hierarchie zuvorkommen und nur zur Entwickelung der einzig natürlichen und nothwendigen führen sollte. Warum? Weil die zarte Angelegenheit der Kirchenzucht zu sehr hervorgeschoben worden war. Nun werden zwar die ansbacher Synoden gehalten, und gewiß nicht ohne Nutzen, allein es ist ungewiß geblieben, welche Folge und Kraft ihre letzten Beschlüsse haben werden. Nach Ref. Meinung können sie auch nur berathen und begutachten, so lange sie keine Gemeinderepräsentation zur Basis haben. Wenn daher die öffentliche Meinung die Presbyterien zurückstößt und doch durch die Stel-

lung und Leistung der Anfangs mit Freuden begrüßten Synode sich nicht befriedigt zeigt, so ist sie meines Erachtens mit sich selbst im Widerspruche. Der Hr. Verf. vermißt (S. 30) die Repräsentanten der Gemeinde auch in Bezug auf Verwaltung und Verwendung der Stiftungen. Es kann gar keine kirchliche Angelegenheit geben, bei der sie nicht, wenn sie fehlen, schmerzlich vermißt werden müßten. Daß die katechetischen und liturgischen Commissionen noch zu keinem Endresultate geführt haben, kann in unserer Zeit nicht befremden. Schnelle Resultate können sich in diesen Dingen nur in dem günstigsten oder ungünstigsten Falle ergeben. Das Mißlichste der Uebergangszeit besteht darin, daß denn doch das sich selbst gar nicht bezweifelnde oberste Episcopat mit unzählbaren einzelnen Vorschriften und Bestimmungen, zu verschiedenen Zeiten nach verschiedenen Theorieen, eingeschritten hat, so daß die Sehnsucht der Geistlichen nach einer allgemeinen und einfachen Kirchenordnung und mit ihr nach Ruhe und Einheit im gesetzlichen Handeln immer dringender geworden ist. Der Verf. spricht den gerechten Wunsch aus, die endlich fest zu stellende Ordnung werde einen guten Theil der jetzt bestehenden Vorschriften fallen lassen. Ein Trauer erregendes Bild entwirft diese Schrift von dem ökonomischen Bestande und Ertrage der Pfarrstellen. Die frühere, fast ausschließliche, Fundation der Pfarreien auf den Ertrag der Grundstücke und des Zehnten hat auch hier die allbekannten Folgen gehabt. Die Besteuerung ist in schweren Zeiten dazu gekommen. Unter den künstlichen Abhülfen, die man versuchte, war freilich die Verlängerung der Pfarrvacanzen die verwerflichste, aber auch die aus den Ertragstheilen des ersten Jahres der Amtsführung oder sonst vom Ertrage der einträglicheren Stellen gebildete Unterstützungscasse hat im Einzelnen mehr, als im Ganzen helfen und befriedigen können. Sollte nicht auch in dieser Hinsicht, wenn die Staatscassen keine Hülfe zu geben ver-

mögen, das Gemeindeinteresse durch Stiftung und Berechtigung von Ortspresbyterien in Bewegung gesetzt werden können? Gewiß sind aber die bisher angewandten Mittel denen noch vorzuziehen, die man anderwärts gegen das Interesse der Nachkommen und den Rechten der Localgemeinden entgegen in Anwendung gebracht hat, nämlich dem Verkaufe der Pfarrgüter, der Consolidirung ihres Ertrags zu Einer Salariencasse und der ausschließlichen Geldbesoldung. Da die deutsche protestantische Geistlichkeit nie und nirgends überflüssig dotirt seyn wird, so haben die Landeskirchen, denen Pfarrgüter geblieben sind, zum Besten der Mit- und Nachwelt dahin zu streben, daß jede Pfarrei zu einem Theile Naturaleinkünfte behalte, zum andern verhältnißmäßige Geldeinkünfte erlange; meiner Einsicht und Erfahrung nach das sicherste Mittel, das Sinken und Steigen der Preise den Pfarrstellen weniger gefährlich zu machen. Die zur Unterstützung der Wittwen und Waisen der Geistlichen gestiftete Casse wird immer wohlthätiger wirken. Noch beleuchtet der Verf. das geistliche Bildungs- und Prüfungswesen. Er nimmt gesegnete Wirkungen des Besuchs der berliner Universität auch an seinem Standorte wahr, ohne die Leistungen der Landesuniversität gering anzuschlagen, vermißt aber eine von der Universität geschiedene praktische Vorübungsanstalt für die evangelischen Pfarrer des Landes. Die Prüfungen legten früher einen zu geringen Maßstab an; ihm zufolge mußten viele zugelassen werden, deren Bildungsgrad doch nicht befriedigte; und da die Anstellung nach dem Alter in der Candidatur erfolgte, so ergab sich daraus ein trauriger Conflict zwischen erworbenen Rechten und dem natürlichen, unverjährbaren Rechte der Gemeinden, vollkommen befähigte und gewürdigte Geistliche zu erhalten. Um so mehr mußten die Forderungen gesteigert werden, und gewiß hat die Prüfungsbehörde Recht, sich durch die in Zeitblättern z. B. dem Hes-

perus ausgestreuten Beschwerden nicht irre machen zu lassen. Es ist ihre vorzügliche Pflicht zu prüfen, ob der Candidat sich die von der betreffenden Kirchengemeinschaft angenommenen Grundlehren lebendig zugeeignet habe und sie gründlich vorzutragen verstehe. Diese Erprüfung der Orthodoxie muß der Grund seyn, auf welchem man dann die Lehrfreiheit gewähren läßt, denn eine Kirchengemeinschaft ist entweder der bloße Spielraum für allerhand Geister, die einer den andern zu überbieten suchen, selbst aber eine leere Form, oder sie vermag ihren Glauben in Bekenntnißwahrheiten auszusprechen. Die unbedingte Lehrfreiheit eines Lehrers im Amte, folglich eines in der Gemeinschaft und vonwegen der Gemeinschaft handelnden und redenden Lehrers ist an sich selbst widersprechend. Die Lichtseite des gegenwärtigen Zustandes, allgemeine Wiederbelebung des Interesses am Kirchlichen, des theologischen Studiums, des freimüthigen Zeugnisses für das positive Christenthum, ist weit entfernt, vom Verf. verleugnet zu werden. Mit der Gerechtigkeit einer geschichtlichen und gläubigen Gesinnung betrachtet er den erbitterten Kampf der theologischen Partheien, und macht gegen das Ende die Bemerkung: „Wer Gelegenheit hat, Beobachtungen anzustellen, dem wird es nicht entgangen seyn, daß der vernachlässigte Kirchenbesuch sich meistens unter dem Einflusse solcher Prediger wieder herstellte, die sich nicht als Denkgläubige, sondern als gründlich gebildete und aufrichtige Anhänger des kirchlichen Bekenntnisses zu erkennen gaben. Durch ihre Vorträge fanden in Baiern viele lang verödete Kirchen in Städten und Dörfern wieder sehr zahlreiche Versammlungen. Daß einzelne Gemeindeglieder und gerade oft solche, die unter dem Schutze der kirchlichen Bekenntnisse Staatsämter bekleiden, der Kirche immer noch fremd bleiben, ist wohl der Fall, kann aber die allgemeine Wahrheit nicht stören. In Baiern hat sich daher gegen die frühere Zeit das kirchliche Leben gehoben und wird immer mehr in

seinem beglückenden Einflusse fortschreiten, je mehr eine übereinstimmende und wohlgeordnete Richtung in der Behandlung der religiösen Gegenstände und kirchlichen Angelegenheiten sich geltend macht."

24. Grundsätze der Kirchenverfassung für die protestantisch-evangelische Kirche im Allgemeinen und Anwendung derselben auf die von Zwingli reformirte Kirche des Cantons Zürich insbesondere. Von Maximil. Meyer, Pfarrer in Glattfelden. Zürich, 1830. VIII u. 86 S.

Diese in einem größtentheils reinen und anziehenden Style verfaßte Schrift liefert, außerdem daß sie uns die Verfassungsgeschichte eines wichtigen kirchlichen Gebietes im Ueberblicke darreicht, einen schätzbaren Beitrag zur Unterstützung gesunder Lehren von protestantisch-kirchlicher Verfassung, Ordnung und Regierung. Der Verf. sucht im Allgemeinen solchen Lehren Einfluß auf die Erneuerung des Kirchlichen in seinem Vaterlande, die im Werke ist, zu verschaffen, insbesondere aber dahin zu wirken, daß die allgemeine Synode, die ursprünglich die höchste Censurgewalt und Gesetzgebung übte, aus ihrem bisherigen Scheinleben wieder erweckt, auch außer den Regierungsmitgliedern, die ihr beiwohnen, mit Laiendeputirten versehen, und der Stillstand (Consistorium, Presbyterium des Ortes) zu einer wahrhaft kirchlichen Behörde ausgebildet werde. In gewissem Betracht hat sich wohl kaum irgendwo die staatliche Regierungsweise in dem Grade mit der kirchlichen vermischt, als es auf dem Gebiete geschehen ist, auf welchem der Verf. steht. Ehe er nun die in der kirchlichen Landesgeschichte selbst angezeigte Heilung des Uebels zur Sprache bringt, sucht er sich im 1. Theile: Allgemeine Betrachtung der protestantischen Kirchenverfassungen, Grundsätze zu bilden. Einleitungsweise werden diejenigen belehrt und bekämpft, die unter dem Vorgeben, Religion sey Geist, Leben, Gefühl und

That, gar nichts von Kirche und kirchlichem Organismus wollen. Im Ganzen ſiegreich genug; aber treffender noch würde alles ausfallen, wenn der Verf., der überhaupt mit dem Chriſtenthume etwas verallgemeinernd umzugehen ſcheint, aus der Natur des chriſtlichen Glaubens und Lebens die Nothwendigkeit der Gemeinſchaft, des Bekenntniſſes, der Erbauung und Vermahnung, aus dieſer aber die Nothwendigkeit der Ordnung und des allgemeinen Bewußtſeyns von derſelben hergeleitet hätte. Es folgt eine kritiſche Ueberſicht der im Proteſtantism beſtehenden Kirchenverfaſſungen, 1) Unabhängigſte Kirchenverfaſſungen kleinerer Gemeinſchaften z. B. in Nordamerika, 2) Presbyterial-, 3) biſchöfliche, 4) Conſiſtorialverfaſſung, eine Ueberſicht und Kritik, die das mehr oder minder Bekannte und Anerkannte enthält, eigentlich aber dem Verf. nur dazu dient, Mängel, Fehler, Bedürfniſſe vorläufig zum Bewußtſeyn zu bringen. Denn nunmehr entwickelt er folgende, in ihrer Art gültige und genügende Grundſätze: 1) In einer proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaft darf die Kirche vom Staate nie ſo abhängig gemacht werden, daß ſie bloß als ein einzelner Zweig der Staatsgewalt erſcheinen würde. 2) In der proteſtantiſchen Kirche darf die Verfaſſung ſich niemals ſo geſtalten, daß die Geiſtlichen eine Corporation bildeten, von welcher allein die Kirche und ihre ganze innere und äußere Einrichtung abhängig wäre. 3) In jeder proteſtantiſchen Kirche muß dafür geſorgt ſeyn, daß der religiöſe Sinn der ganzen Gemeinſchaft ſo viel Einfluß auf die Einzelnen habe, daß dieſelben mit individueller Anſicht und Willkür die Gemeinſchaft nicht ſtören können, weder mit allzu großem Uebergewicht von Oben herab, noch mit geiſtlichem Stolze von Unten herauf. 4) In ihrem Streben nach Einheit darf ſie nie ſo weit gehen, daß ſie den Einfluß ihrer einzelnen Mitglieder und ſomit die weitere Entwickelung des Ganzen hemmen würde, ſie muß vielmehr dafür ſorgen,

daß das Bestreben des Einzelnen, dem religiösen Leben aufzuhelfen, aufmerksam beachtet und wohl benutzt werde. — Eben diese Grundsätze, deren Ausdruck noch Berichtigung vertragen würde, leiten auf die Unentbehrlichkeit verfassungsmäßiger Synoden der Kirche, ohne welche die kirchliche Gesinnung nicht gehörig zu Bewußtseyn, Sprache, Austausch und Vermittelung kommen kann. Der Verf. versteht darunter Versammlungen von Geistlichen und Aeltesten, welche in den Localgemeinden vorbereitet, frei berathend und auf dem Grunde der Berathung gesetzgebend verfahren, aber nicht richtend und verwaltend; also, daß die Beschlüsse dem Staate zur Sanction vorgelegt werden. Er unterscheidet in Bezug auf Competenz in Glaubensstreitigkeiten Synode und Concil: rechnet es jedoch zu den wesentlichen Rechten der ersteren, über kirchliche Lehrbücher, Katechism und Agende zu bestimmen. Der andere Theil von S. 40 forscht der Verwirklichung dieser Idee von protestantischer Kirchenverfassung in der Geschichte Zürichs nach, und zwar so, daß sich der heutige Zustand aus den allmählichen Veränderungen der ursprünglichen Prädicantenordnung verstehen läßt, die mit und nach den Epochen von Bullinger, Breitinger und Wirz sich ergeben haben. In der begründenden Zeit von Zwingli bis Bullinger treten alle natürlichen Elemente einer protestantischen Landeskirchenverfassung hervor; die Kirche ordnet sich selbst auf Anlaß und unter dem Schutze des Staates und legt diesem ihre Beschlüsse zur Genehmigung vor; die Synode nimmt aus jeder Gemeinde zwei Repräsentanten in ihre Mitte auf; die Gemeinde erhält ihren Prädicanten zwar von der Regierung und dem Examinatorcollegium, aber sie übt das votum negativum; die Gemeinde hat einen Stillstand (Ehesatzung, disciplinarische Behörde); mehrere Gemeinden sind zu einem Decanate geeinigt, und ein collegium Decanorum nimmt vorzüglich das Gleichartige

der Landgemeinen vor der Synode wahr. Demungeachtet findet sich die überwiegend politisch-hierarchische Richtung von Anfang vor, und ihr hingegeben, verliert die Kirche eins nach dem andern von den Stücken, die zur Vollziehung jener vier Grundsätze des Verfassers gehören würden. Die Synode bestand schon ursprünglich zu einem großen Theile aus Mitgliedern der Regierung, die Gemeinderepräsentanten fehlen bei der Synode schon nach Bullinger's Ordnung, die Gemeinden verlieren dann ihr votum negativum bei Anstellung der Pfarrer, die Stillstände werden nicht von der kirchlichen Gemeinde gewählt, sondern bestehen aus den weltlichen Beamten des Ortes. Das Ehegericht (Sitten-Zuchtgericht des Landes) und die Ehesatzungen der Orte verfahren gegen Kirchenversäumnisse, fleischliche Vergehungen u. dergl. obrigkeitlich mit Strafen und Geldbußen, und selbst die Sonntagspredigt steht so sehr im Dienste des Staates, als eines Zuchtgerichts, daß sie zu Zeiten einzelnen benannten Sündern das Wort der Rüge predigen muß. Breitinger sucht freilich dahin zu wirken, daß dergleichen nicht ohne vorhergegangene gradus admonitionis geschehe, aber diese kirchliche Richtung scheint nicht durchgedrungen zu seyn. Die Vermischung der Staats- und Kirchengewalt kann kaum irgendwo weiter gediehen seyn, als hier. Hätte die kirchliche Gesinnung einen freiern Spielraum für ihre Aeußerungen und Wirkungen behalten, so würde der Scheidungsproceß früher eingetreten seyn. Der permanente Ausschuß der Synode, immer mehr mit der Staatsregierung als Unterbehörde zusammengewachsen, enthebt die Synode ihrer Thätigkeit; das collegium Decanorum, die Landgemeinden vertretend, fängt nun auch an, die Synode zu umgehen und seine Angelegenheiten unmittelbar an die kirchliche Staatsregierung zu bringen. Die politische Opposition von Stadt und Land theilt sich der Kirche mit. Im Antistes sammelt sich vorzugsweise die kirchenre-

gimentliche Thätigkeit. Die Synode wird zu Zeiten zu einer bloßen Form neutralisirt. Das jetzige Jahrhundert hat 1803 und 1810 durch Stiftung des großen Convents der Kirche in constitutiven Angelegenheiten ein ihr mehr angepaßtes Organ, eine Wiederverbindung von Stadt und Land gegeben, und auch sonst moralische Wirkungsweisen von staatlichen, überhaupt interna und externa in mehreren Beziehungen geschieden. Demungeachtet findet der Verf. nun noch viel Anlaß zu seinen sehr in's Einzelne gehenden, aber durchaus auf die vier Grundsätze zielenden Rathschlägen. Dem Vernehmen nach ist, seit der Verf. geschrieben, die Wiederbelebung der Synodalverfassung wo nicht schon bewirkt, doch beschlossen und vorbereitet worden. Wozu dieß unter den jetzigen Bewegungen des Landes gedeihen werde, ist abzuwarten. Ueber die bloß negative Richtung des Hrn. Verfs. in Ansehung der Kirchenzucht und der Wacht über die Lehre uns mit ihm zu verständigen, ist kein Raum vorhanden. —

25. Ueber die Consistorialverfassung in der deutsch-protestantischen Kirche, nebst einer Beurtheilung des auf dieselbe bezüglichen Abschnittes des Grundgesetzes für das Herzogthum Sachsen-Altenburg, vom Consistorialrathe und Superint. Dr. Jonathan Schuderoff in Ronneburg. Neustadt a. d. O., Wagner, 1831. X u. 78 S.

Auf das sächsische Gebiet uns versetzend, begegnen wir zunächst einem Schriftsteller, der nicht erst seit gestern, sondern lange Jahre vorher, ehe diese Dinge in allgemeinere Anregung kamen, mit achtungswürdiger Beharrlichkeit, Nachdrücklichkeit und Freimüthigkeit für zeitgemäße Erneuerung der protestantischen Kirchenverfassung das Wort geführt. Eine neue Veranlassung zu einem dixi et salvavi animam gab ihm die Erscheinung des Staatsgrundgesetzes von Sachsen-Altenburg, auf welches die Hoffnungen derer verwiesen worden waren, die eine öffentli-

che Vertretung der Kirche, Ref. weiß nicht von welcher Art, erbeten hatten. Wirklich enthält jenes Gesetz vom §. 128—59 die Grundzüge einer erneuerten Consistorialverfassung, mit halber Zulassung des synodalischen Elements. Da dergleichen dem Verf. nicht genügte, beschloß er mittelst einer Würdigung der einzelnen Paragraphen die Schwächen dieser ausgebesserten Verfassung aufzuweisen, schickte aber zur Unterstützung seiner Kritik zwei Abhandlungen voraus, eine ältere über öffentliches kirchliches Leben und eine neue über die Consistorialverfassung im protestantischen Deutschland. Die erstere spricht für die Beförderung ihres fast abhanden gekommenen Gegenstandes mit einem seltenen, wir möchten sagen großartigen, Vertrauen auf die Macht rein sittlicher Einwirkungen der frei anerkannten und verfassungsmäßig verbundenen Kirchlicheren auf die Mitglieder der Gemeinde. Ref. sieht nicht ein, wie unter den Unbefangenen jemand seyn könne, der es bezweifle, daß zu einer evangelischen Gemeinde außer dem Pfarrer eine Anzahl von Aeltesten gehöre, die durch Wahl und Vertrauen ausgesondert worden sind, und daß das Presbyterium das Fundament des christlichen Kirchenregiments sey. Eben was die kirchliche Einrichtung selbst betrifft — Gliederung eines rein kirchlichen Kirchenregiments in Presbyterien und Synoden — stimmen wir im Wesentlichen dem Hrn. Verf. gar sehr bei; allein unter Voraussetzungen, die von denen des Verfs. eben so wesentlich abweichen. Schon die Elementarbegriffe, aus denen er die Nothwendigkeit seiner Presbyterialkirche folgert, haben die Bestimmtheit nicht, die wir ihnen wünschen würden. Die Kirche ist nach S. 3 die Gemeinde der Gläubigen nach oder in Gemäßheit zu dem Evangelium Jesu. Als solche ist sie, wie es scheint, ein Begriff. Tritt dieser in's Leben, so ist sie eine Anstalt, die das gemeinsame Streben der Gemeindeglieder zur Uebung des das Leben veredelnden, christlichen

und in liebender Gemeinschaft thätigen Glaubens zum Zwecke hat. Von diesem Zwecke der Kirche ist viel die Rede. Er wird auch so beschrieben: gemeinsame Verbindung Aller zur Auferbauung einer sittlich-guten, gottesfürchtigen Gesinnung und Handlungsweise mittelst eines gesunden, reinen, d. i. echt evangelischen Religionsglaubens. Noch einmal S. 8 so: das gemeinschaftliche Streben aller die Kirchengemeinde bildenden Glieder zur Verwirklichung der von Jesu durch Wort und That ausgesprochenen Idee eines Gottesreichs auf Erden. Das kirchliche Leben ist das harmonische Zusammenwirken der Gesammtheit (welcher?) zur Erreichung des durch den Begriff der Kirche gegebenen Zweckes. Die sonst so kräftige und fließende Sprache des Verfs. selbst zeigt sich in allen diesen Definitionen durch das Unsichere des Gedankens gehemmt. So viel sieht man jedoch leicht, der Verf. wollte den ideellen Begriff der Kirche: Anstalt Christi zur Verwirklichung des Reiches Gottes, gegen einen empirischen, der sich mit irgend einer Fortpflanzung des christlichen Glaubensbekenntnisses begnügt, geltend machen. Wollen und sollen wir nämlich das Reich Gottes verwirklichen, also das Höchste des Gemeinwesens, so kann doch dieß nur durch ethische, freie Vereinigung, folglich auch nur durch die zugelassene, geforderte, erweckte Selbstthätigkeit aller Betheiligten geschehen. Eine solche Teleologie der Kirche verträgt sich aber nur mit einer Verfassung, welche nicht den bloßen Liturgen und Prediger, sondern verhältnißmäßig alle Zuhörer und Kirchengenossen zur Mitwirkung in Bewegung setzt. Denn sagen Einige, die Predigt und der Gottesdienst seyen eben das freilassende und freimachende Agens, welches allenthalben ein erbauliches Gemeinleben erwecken könne und solle, so erwidert der Verf., wohlan, aber was wird mit denen werden, die getauft und confirmirt sind, aber die Predigt nicht hören, oder das Christenthum durch unsittlichen Lebens-

wandel, Unglauben und Unkirchlichkeit verleugnen? Muß die Kirche nicht auch als solche etwas thun, um dergleichen Weltleute wieder zu gewinnen? Es bedarf dazu keiner Zwangsmittel und Strafen, sondern nur eines psychologischen (psychagogischen) und ethischen Wirkens. Verehrenswerthe, gebildete, kirchenkundige Männer müssen ausgesondert werden zu einem Vereine, welcher dafür wacht, daß dem allgemein anerkannten Zwecke der Kirche nicht entgegengehandelt, sondern derselbe vielmehr an Allen möglichst erreicht werde. Die Obliegenheit eines solchen Kirchencollegiums in der Gemeine wäre, die ihrer Aufsicht Befohlenen freundlich und auf echt patriarchalische Weise zu einem ehrlichen und des Christen würdigen Lebenswandel zu leiten, sie von Schandthaten und Ausschweifungen ab- und auf die Bahn des sittlich-guten Lebens zurückzuführen; dem Armenwesen vorzustehen und es zu verwalten; Verirrten, die sich selbst betrügen, indem sie die Kirche und mit ihr Ordnung und Sitte fliehen, Sinn für die Mitgliedschaft einer sich selbst zum Guten erziehenden Gesellschaft beizubringen und ohne zu einem Strafgerichte zu sitzen, gleichwohl die Ansprüche an die, welche sich zu derselben bekennen, bestens zu wahren. — Welche kühne Hoffnung, welche heroische Zuversicht zu den verordneten Psychagogen! So rufen wir wahrlich nicht spottend aus, denn wir glauben, ohne veranlaßte Fortsetzung der pastoralischen Seelsorge durch Väter in der Gemeinde, ohne ein kirchlich-christliches Suchen und Fragen nach den Früchten der Predigt, ohne eine in das nachbarliche und gesellige Leben übergehende und durch dasselbe fortgesetzte Vermahnung zum Herrn gebe es gar nicht christliche Gemeinden, sondern nur zufällige Sonntagsversammlungen: allein wie ist es doch möglich, die allerschwierigste und erhabenste Function des christlichen Gemeinlebens eben nur auf diese Form der Verfassung, und wiederum die Erforderlichkeit der Presbyterien fast

nur auf dieses Bedürfniß der Bekehrung der Unkirchlichen zu stützen. In irgend einer Gemeinde, wo ein sogenannter evangelischer Prediger seine empfindsamen, moralistischen, politischen Vorträge unter dem Schirme der Lehrfreiheit und unter den Eingebungen seiner Vernunfttheologie hält, wo demgemäß die Katechismen, Gesang- und Gebetbücher unter irgend einer alten oder neuen liturgischen Form das ihre wirken oder auch nichts, wo alle übrige Bestandtheile des kirchlichen Unstandes mehr oder minder hergebracht sind, sollen diese ehrenwerthen kirchlichen Männer nicht nur in hinreichender Anzahl da seyn, sondern auch entschlossen und befähigt, ohne allen Zwang und jedes Strafamts überhoben die kirchlichen Mitglieder von den Wegen des Lasters und Unglaubens auf den Weg der Kirche und der Sitte zurückzubringen. Wird's auf's Beste bestellt seyn im Sinne des Hrn. Verfs., so bringen sie zu dem großen Werke außer ihrem persönlichen Ansehen ein mit der Vernunft identisches Christenthum, und die durch Jesus in der Welt verbreitete Idee des Reiches Gottes sammt einer „sehenden Religiosität" mit. Ob diese Dinge wohl hinreichen werden, auch nur einen Lasterhaften, den sie gelegentlich dazu anreden, zu Gott zu bekehren, und an ihm die Vermittler des freilich allerfreiesten Actes, des Werkes Gottes an seiner Seele zu werden? Der Gegner der Presbyterien wird doch ohne Zweifel sagen: schaffet erst einen tüchtigen christlichen Prediger, erbaulichen Gottesdienst, guten Katechismus, echtes Hirtenamt auf der Pfarre, erbittet euch davon die Frucht und Wirkung, daß das geistliche allgemeine Priesterthum der Christen in den Vätern, Müttern, Nachbarn wieder erweckt werde: dann werdet ihr ein natürlich Presbyterium haben, das nicht Gefahr läuft, ein amtliches Ansehen zu affectiren und nichts damit auszurichten, das nicht in den Fall kommt, unter Begünstigung eines außerkirchlichen, bürgerlichen, obrigkeitlichen Ansehens einige Kirch-

gänger und Heuchler mehr zu machen, während es doch mehr Christen nicht schaffen kann. Der große Dichter und Staatsmann, der dem Verf. erwiderte: es wird doch eine Hierarchie daraus, hatte in dieser Hinsicht vollkommen Recht, wenn er ahnete, daß das fragliche Kirchencollegium, vorzugsweise zur Sittenbesserung berufen, entweder nicht bestehen und nicht wirken oder sich durch irgend welche Auctorität verstärken und dann mit indirectem Zwange wirken werde. So aber liegt ja die Sache der Presbyterialverfassung gar nicht, wie sie vom Verf. gestellt worden ist. Das kirchliche Leben ist der ganze Inbegriff von Functionen, durch welche die christliche Gemeinschaft in ihrem Zusammenseyn mit dem staatlichen und häuslichen Leben vollzogen wird. Dazu gehören Predigt, Gottesdienst, katechetische Erziehung, Seelsorge, Disciplin, kirchliche Anordnung und Verwaltung. In dem Maße nur, als alle diese Lebensverrichtungen in Einem Geiste bestehen und sich einander unterstützen, und zwar so, daß sie auch alle den Einflüssen ihres göttlichen Ursprungs und Urbildes offen und zugänglich bleiben, gibt es ein gedeihliches Leben der Kirche. Nun lehrt die Erfahrung, daß bei einer Verfassung, welche nur den Pastorat nach Anweisung der Staatsgewalt, mit Uebergehung aller übrigen kirchlichen Mitglieder, in allen diesen Arten handeln oder das Handeln ordnen und regieren läßt, eine Function nach der andern in Stockung geräth oder ihren ursprünglichen christlichen Charakter verliert. Also auch das, und das vor Allem ist nachzuweisen, daß durch Beseitigung der meistens politischen Kirchenverfassung und durch Heranziehung der Gemeindeglieder im Seniorate zur unmittelbaren oder mittelbaren kirchlichen Wirksamkeit auch bessere Lehrer, bessere Lehre, reinere Tradition, lebendigere Liturgie, treuere und fruchtbarere Seelsorge zu gewinnen und der schädliche Einfluß wissenschaftlicher Richtungen des Tages auf

Predigt und Katechismus oder unkirchlicher Persönlichkeiten im Lehramte, auf dem Throne, auf dem Präsidentenstuhle u. s. w. sicherer abzuwehren sey. Ohne diesen Beweis, der sich vor neueren Insinuationen gegen Synodal- und Presbyterialverfassung im Puncte der Rechtgläubigkeit nicht zu fürchten haben wird, kann die Güte der Sache, die es gilt, nicht in's Licht gesetzt werden. — Es folgt die Abhandlung über Consistorialverfassung, welche deren Ursprung von Nothumständen der früheren Zeit herleitet und in sofern ihr alles Recht widerfahren läßt, dagegen mit siegenden Gründen darthut, daß sie sich zum Unheil der Kirche nach und nach als die einzig mögliche Regierungs- und Vertretungsart im deutschen Protestantism hingestellt. In der Schilderung und Charakteristik der jetzigen, bei dieser Verfassung nicht wohl zu heilenden Gebrechen, verräth der Aufsatz den Kenner des sächsischen Kirchenwesens: sonst befriedigt er in historischer Beziehung nicht allenthalben. Nach S. 35 bestimmen die Consistorien die öffentlichen Kirchengebete, „in welchen die iura primarum precum nicht vergessen werden dürfen." Was in aller Welt haben doch die preces primariae mit dem Kirchengebete zu thun? Dieß sind Bitten des Kaisers für einen Kleriker an die Curie, welche eine Pfründe zum Gegenstande haben. „Die Fürsten — heißt es S. 5 — bleiben oberste Bischöfe der Landeskirche, weil sie es einmal sind. Das heißt: sie bleiben Schutzherren und Schirmvögte derselben (iura advocatiae ecclesiasticae)." Aber dann ist ja erst die Verwirrung des Sprachgebrauchs und der geschichtlichen Begriffe vollständig, wenn oberste Bischöfe soviel als Schutzherren und Schirmvögte der Kirche heißen und seyn sollen. Das politische Aufsichtsrecht ist es freilich, was sich in so vielen Theorieen, die für diese Art von Episcopat stimmen, immer und immer auf's Neue mit dem ius episcopale vermengt, aber nun auch die Advocatie? Gerade auf jene irrige

Voraussetzung gründet sich, was S. 48 über die Möglichkeit gesagt ist, ein Oberconsistorium (Centralpresbyterium) mit und neben den Synoden beizubehalten. Dasselbe würde den Oberbischof vorzüglich in der Absicht umgeben, eine Prüfung der Synodalbeschlüsse vorzunehmen, die von ihm sanctionirt werden sollten. Doch verwahrt der Verf. der Generalsynode die Initiative in der Gesetzgebung, und ein veto soll der Regent nicht einlegen dürfen. In dem allen vermißt Ref. die Folgerichtigkeit. Gerade der Regent qua talis muß schlechterdings die Sanction den Beschlüssen zu versagen das Recht besitzen. Wo gerathen wir hin mit dem Kirchenrecht, wenn wir von vorn herein irgend einen Bestandtheil des ius circa sacra ablehnen wollen? Das Zulassungsrecht des Staates in Bezug auf welche sacra (Religionsübung) immer muß uns in allen Fällen feststehen. Sieht nun der Hr. Verf. im Regenten sogar den Oberbischof, aber einen solchen, der weder die Initiative der Gesetzgebung, noch das veto besitzt, sondern lediglich die Pflicht zu sanctioniren: so ist sein Oberbischof ein völliges Unding. Synoden in voller Wahrheit und Bedeutung und Consistorien mit sicherer, bestimmter Wirksamkeit versehen, zu Einer Landesverfassung zu combiniren, gibt es nur Ein Mittel. Die Consistorien, reine Staatsbehörden, üben in dem ganzen Umfange, in welchem sie protestantischer Seits anerkannt sind, die staatlichen Rechte circa sacra aus, und haben in der That ein großes Feld der Wirksamkeit, da ihnen die Beaufsichtigung der Synoden und des ganzen kirchlichen Lebens, sofern es defectu oder excessu gegen Gesetzliches fehlen kann, die Bestätigung der Prediger und Schullehrer, theilweise die Prüfung derselben, theilweise die Schul- und Ehesachen, der Schutz der Kirchengüter und die Kirchenpolizei obliegen. Alle Ausübung der unmittelbaren Kirchengewalt bleibt auf diese Weise den aus Pastorat und Seniorat gebildeten und nach Umfang des

Landes in zwei oder mehreren Stufen zu versammelnden Synoden. Ebenfalls scheint uns der Verf. ganz aus der Idee des Presbyteriums herauszugehen, wenn er ihm S. 52 die Kirchenpolizei auflegt. Für die physische Möglichkeit des Cult kann nur durch Maßregeln gesorgt werden, die den Zwang in sich schließen; folglich kommt alles, was dazu erfordert wird, dem beschützenden Staate zu, dessen Gesetze und Einschreitungen die Kirche desfalls zu erbitten hat. Die Bemerkung ist nicht ganz gegründet, daß die Aeltesten- und Synodalverfassung in Mark, Jülich, Cleve, Berg nur noch dem Namen nach fortdauere. Sie ist in gewissen Functionen einstweilen suspendirt, und das Verhältniß der Synoden zu den Consistorien noch nicht ganz festgestellt, allein man erwartet ihre baldige wesentliche Herstellung um so mehr, da ihr mit sehr seltnen Ausnahmen alle Gemeinden und Gemeindeglieder nach Proportion ihrer kirchlichen Gesinnung lebendig und beharrlich anhangen. „Nur da, heißt es S. 15., wo ein solches Leben erstanden ist, will es mir scheinen, könne auch erst ein die Gesammtkirche interessirendes und aus ihrem Schooße lebenvoll hervorgehendes Symbolum erwartet werden, wie wohl ich für meine Person keinen sonderlichen Werth auf Abfassung eines solchen Bekenntnißbuchs legen kann. Denn nicht nur, daß es vernünftiger Weise Nichts weiter seyn und werden könnte als ein Gradmesser (!) der eben in dieser oder jener bestimmten Periode herrschenden Ansichten von Gott und göttlichen und kirchlichen Dingen — u. s. w." — Das ist eine weitgetriebne Gleichgültigkeit gegen öffentliche Lehr- und Glaubensgemeinschaft. Nämlich auf der einen Seite erwartet der Verf., daß aus dem wiedererweckten protestantischen Gemeinleben ein Bekenntniß hervorgehen werde, aber auf der andern Seite schätzt er dieses Zeugniß und Erzeugniß des Lebens sehr gering. Seine wiederbelebte Kirche bringt zeitliche Ansichten von Gott an den Tag. Wenn sie beßre Zeugungskraft nicht ent-

wickelt, mag sie lieber im Schlafe bleiben. — Das altenburgische neue kirchliche Grundgesetz gibt freilich durch unsichre Ausdrücke und halbwillige Beschränkung der politischen Kirchengewalt dem Verf. manche Gelegenheit zu Ausstellungen, doch hat es die unverkennbare Tendenz, den ganzen liturgischen, doctrinalen Bestand der Kirche theils gegen Willkür des Regenten und des Staats theils gegen Zeitmeinung und Willkür in der Kirche selbst sicher zu stellen. §. 134. „Die Gegenstände der Kirchengewalt, bei denen eine Mitwirkung von Vertretern der Kirche nothwendig ist, sind die Ordnung der öffentlichen Gottesverehrung und Bestimmungen in Bezug auf den öffentlichen Lehrbegriff und die allgemeine Kirchenverfassung, erstere, soweit sie nach den Grundsätzen der evangelisch-protestantischen Kirche überhaupt zulässig sind." §. 135. „Verordnungen dieser Art werden durch mündliche oder schriftliche Berathungen in Synoden vorbereitet. Die Generalsynode besteht aus den Räthen des Consistoriums, den Superintendenten und Adjuncten der Ephorieen und aus den von den Gliedern derselben dazu gewählten Geistlichen des Herzogthums." Diese Synode ohne Laien-Deputirte aus den Gemeinden, jedoch mit zugleich weltlichen Consistorialräthen als Mitgliedern versehn und vom Vorsitzer des Consistoriums präsidirt, ist eine sehr unvollkommene Vertreterin der Landeskirche und derjenigen gleich zu achten, die von 1580 bis zum dreißigjährigen Kriege der churfürstl. sächs. Kirche vorstand. An dem neuen altenburgischen Gesetze ist noch dieß merkwürdig, daß der Landesherr die ihm durch das Consistorium vorgelegten Beschlüsse, wenn er mit ihnen einverstanden ist, auch der Landschaft zum Anrathe mittheilt. Erklärt auch diese sich zustimmend, so kann das Gesetz erlassen werden. Dadurch könnte die in der Synode unvollendet gebliebne Vertretung des Laienstandes ergänzt scheinen, aber sie ist es in der That nicht, wenn man erwägt, daß die protestantische Kir-

che zwar die Landeskirche heißt, aber bei gleichem Anrecht z. B. der Katholiken an allen staatsbürgerlichen Rechten die Landschaft auch aus katholischen Mitgliedern bestehen und die Interessen der katholischen Kirche im Lande mit zu vertreten haben wird, ungerechnet, daß sogar ganz protestantische Landstände nicht so geeignet sind als Kirchenälteste Kirchengesetze zu erwägen.

26. Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen von Dr. Joh. Wilh. Bickell, ord. Prof. der Rechte zu Marburg. Nebst einem Nachworte von Dr. Herm. Hupfeld, ord. Prof. der Theol., Marb., Elwert, 1831. 72 S.

In die Hände sachkundigerer und wohlmeinenderer Männer hätte die hessische kirchliche Frage nicht kommen können, als die waren, die sich ihrer auf die jüngste Veranlassung annahmen. Hessen, dieß ausgezeichnete Stammland der Reformation, schritt, da es von jeher von bischöflicher Gewalt weniger gewußt, gleich anfangs mit der Synode von Homberg zur Begründung einer wahrern protestantischen Kirchenverfassung vor. Philipp sah die Kirche in den Gemeinden, den Geistlichen und Aeltesten, fühlte und stellte sich als ihren Schutzherrn, Aufseher und Vertreter nach Außen hin. Er gewahrte freilich selbst schon eine gewisse Unreife der Gemeinden, die er zur Selbstständigkeit berufen hatte und fügte der Disciplin seiner Seits einige Hülfen hinzu, allein im Ganzen bestand die ächtkirchliche Verfassung bis auf Moritz, der auf Antrag der Landstände das Consistorialregiment einführte, wie es in den andern der augsb. Conf. zugethanen Ländern sich gebildet hatte. Hier ward also, was als ein erster Nothbehelf anderwärts entstanden war, sogar als die beßre und unentbehrliche Verfassungs- und Regierungsform noch spät und nachträglich zu Hülfe genommen und zwar — man darf wohl nach solchen glaubwürdigen Schilderungen

und nach Einſicht von Pfeiffers heſſ. Kirchenrecht es ſagen — mit dem Erfolge einer Erlahmung und Erkrankung des kirchlichen Lebens, wie ſie anderwärts nicht leicht vorgekommen iſt oder doch nicht über die Jahre von 1813—17 gedauert hat. Dennoch als die verſammelten Landſtände den Gebrauch des Petitionsrechtes veranlaßten, und eine Anzahl von Geiſtlichen auch glaubte petitioniren zu müſſen, baten ſie im Grunde um nichts als um Sicherſtellung und Verbeſſerung ihres Einkommens. Da erhob ſich ein Juriſt, Herr Prof. Bickell, einer unſrer gelehrteſten, freiſinnigſten und zugleich beſonnenſten Kirchenrechtslehrer, und nahm ſich der vergeßnen und verleugneten kirchlichen Intereſſen mit dieſem vorliegenden Gutachten an, welches er jedoch erſt auf Betrieb ſeines Freundes Hrn. Dr. Hupfelds dem Drucke überließ. Herr Dr. B. geht die Verfaſſungsgeſchichte des Landes durch, wobei er auf den bisher unbekannten Umſtand aufmerkſam macht, daß die erſte Spur von dem vermeinten Uebergange des Epiſcopats auf die proteſt. Landesherren in der heſſ. Ref. Ordn. v. 1572 vorkomme. Auch nach der Einführung des Conſiſtoriums v. 1610 blieben Synoden, Claſſenconvente, Presbyterien. Aber die im Conſiſtorium concentrirte Regierung der Kirche entmüßigte ſie dergeſtalt ihrer Thätigkeit, und beraubte ſie ſo ſehr der Theilnahme, daß ſie neuerdings nach eignem Geſtändniſſe der Geiſtlichen dieſen zur Laſt, Andern zum Gegenſtande des Spottes gereichten. Die Presbyterien, die in der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten ihre Stimme, ſogar nach und nach das Recht bei Anſtellung des Pfarrers gehört zu werden, verloren, ſollten nun dennoch die Kirchenzucht, nämlich den allergehäſſigſten und ſchwierigſten Theil des Kirchenregiments beſorgen, eine Function, die überall nur unter Bedingung des angeregteſten und reinſten kirchlichen Gemeingeiſtes wohl von Statten gehen kann. Herr Dr. B. ſieht ſehr wohl ein, daß eine Verbeſſerung der Verfaſſung noch

nicht hinreicht, ein gesunkenes kirchliches Leben herzustellen; aber er urtheilt mit Recht, daß, wenn dieß letztre erzielt werden soll, doch vor allen Dingen die Hindernisse der kirchlichen Selbstthätigkeit der Gemeinden, welche zugleich Hindernisse des kirchlichen Sinnes selbst bleiben, aufgehoben werden müssen. Der Verf. ruft die Erfahrung an, Schottland, die Grafschaft Mark, und führt die märk. Synode v. 1819 in einer sehr triftigen und bündigen Apologie des mit dem Pastorat zusammenwirkenden Seniorats redend ein. Es folgt die Begründung des kirchlichen Gemeinderechts durch h. Schrift und Urchristenthum, woran sich eine Deduction aus den Schriften der Reformatoren und den symbolischen Büchern schließt, die unwidersprechlich darthut, daß im Sinne der Reformation das bischöfliche Handeln der Landesherrschaften für ein Interim und Nothwesen galt, daß die Grundsätze eines thomasianischen Territorialsystems und carpzovschen Episcopalism den symbolischen Büchern, ja sogar den Grundannahmen der deutschen Reichsverfassung widersprechen, und daß die durch den Religionsfrieden in den protestantischen Ländern suspendirte Gewalt der Bischöfe nur nach einer gewissen beliebten Interpretation, aber nicht an sich die letzteren mit allen den Rechten, die vormals die Bischöfe inne gehabt, sofern sie mit dem Wesen der protestantischen Kirche etwa vereinbar blieben, bekleidet habe. Der Verf. entwickelt endlich unmittelbar seine Vorschläge. Sie erhalten dadurch etwas eigenthümliches, daß die neueste Landesverfassung bereits von Neuem die oberbischöfliche Würde und Stellung des Fürsten ausgesprochen und anerkannt hat. Der Verf. zeigt sehr befriedigend, daß daraus nicht im mindesten die Beibehaltung der Consistorialverfassung als Nothwendigkeit folge. Der Oberbischof übt nach Herrn B. Vorschlag, der überhaupt mit großer Vorsicht auf das Oertliche und Bisherige angepaßt ist, die Kirchengewalt auf keine Weise so unmit-

telbar, wie er das ius circa sacra übt, sondern in legislativer Beziehung durch die von ihm versammelten Synoden, in administrativer durch die unter Mitwirkung der kirchlichen Repräsentation ernannten Beamten, und durchgehends durch den vereinigten Pastorat und Seniorat. Das Nachwort Dr. Hupfelds, das eine allgemeine und verdiente Aufmerksamkeit erregt hat, beleuchtet den kirchlichen Zustand in Ansehung des Lehrstandes und theologischen Geistes. Unumwundner und ergreifender konnte ein Theolog, der selbst gesteht von der alten Kirchenlehre abgefallen zu seyn, den innersten Verfall der Kirche nicht darstellen. Herr H. wirft zuerst auf die Dienstpragmatik und die theologische Bildung der Geistlichkeit einen prüfenden Blick. In jener Beziehung geht er von den eigenthümlichen Vortheilen einer hierarchischen Erziehung und Beaufsichtigung der Geistlichen aus, wie sie in ihrer Art in der römischen Kirche, und was das protestantische Gebiet betrifft, in der würtembergschen geschichtlich vorliegen. Das Consistorialregiment, seinem Grundwesen nach auch hierarchisch, sollte nun überall von einem Mittelpuncte der Weisheit und Kraft aus die ganze Gliederung und Bewegung des kirchlichen Leibes regieren und dem Gemeinzwecke gemäß erhalten, allein die Erfahrung lehrt, daß es in der Nähe und Ferne mehrentheils nichts für Controle des Verhaltens und Wandels im Lehramte wirkt, wozu in Hessen noch der Mangel eines Central-Consistoriums kommt. „So bleibt jetzt und hier", schließt der Verf. „nichts übrig als zum Princip der Freiheit zurückzukehren und den Gemeinden die Wahl und Beaufsichtigung der Geistlichen zu überlassen." Daß der Verf. diesen Vorschlag gegen die gewöhnlichen Einwendungen zu vertreten weiß, läßt sich erwarten. Aber nun die gelehrte Bildung, ein unabweisliches Erforderniß des protestantischen Geistlichen, mit welchen Gefahren ist sie an sich verknüpft, und wie ist sie neuerdings in so trau-

rigen Contrast mit dem praktischen Berufe gerathen! Dieß führt auf die Forderung einer Anstalt zur praktischen Vorbereitung und Vorübung auf das schwierige Predigtamt. Der faulste Fleck der Kirche ist laut dem Verf. die Glaubenslosigkeit, in die die Mehrzahl der Prediger infolge des die Universitäts-Theologie der Zeit beherrschenden Geistes gerathen ist. Hier folgt eine historisch-theologische Construction des Verhängnisses, unter dem wir Genossen dieser Zeit stehen, und das schon theilweise, unter Mitwirkung der Wissenschaft selbst, wieder vorüberziehet; eine Betrachtung, bei der der Verf. sich vorzüglich an de Wette anschließt. „Der Naturalism, wie ihn Dr. H. lieber nennen will als Rationalism, hat nicht nur die heilige Geschichte, in der das Christenthum wurzelt, des überirdischen Scheins entkleidet und in das Gebiet der gemeinen Geschichte herabgezogen, sondern auch die Religionsideen durch Abstreifung des ihnen angebornen überschwenglichen Wesens, wodurch sie dem Verstande anstößig waren, ihres eigentlichen Nervs beraubt, und der ganze lebensvolle Inhalt des Christenthums ist den Jünglingen, die aus dieser Schule ans Predigen gehen, in ein paar dürftige Begriffe und Formeln zusammengeschrumpft." Der Verf. hofft zuversichtlich, dieses Accidens der protestantischen Entwicklung werde nun bald einer bessern Wissenschaft weichen: aber er verlangt Garantieen und Gegengewichte gegen unzeitiges Eindringen wechselnder theologischer Meinungen in die öffentliche Lehre, gegen die Zerrüttung der Glaubensgemeinschaft, mit der die Kirche bei absoluter Rechtslosigkeit vor der Schule jetzt und zukünftig bedroht wird. Die Kirche bedarf eine Lehrtradition, ohne welche eine geistige Gemeinschaft nicht denkbar ist; der bindende Lehrbuchstabe (Symbol) kann sie nicht gewähren. Man muß auf die lebendige Controle der öffentlichen Meinung fürs Erste rechnen. Diese wird

sich bei hergestellter Freiheit der Kirche bilden, der Laie wird in dem Maße als er zur Selbstthätigkeit zugezogen wird sich zu unterrichten, die Bibel zu lesen und seinerseits zu erforschen sich gedrungen fühlen, eine größere Masse von Religionskenntnissen wird in Umlauf kommen, und daraus ein Typus des christlichen Glaubens sich bilden, der auf den Prediger zurückwirkend ihn mehr hebt als beschränkt. — Es ist recht und tröstlich diese Aussicht zu fassen; aber sollten nicht die Männer, die mit solcher Innigkeit wie der Herr Verf. den Werth der Lehrgemeinschaft und eines sie bedingenden Kerns der Wahrheit erkennen, nun noch einen Schritt weiter thun, der einigen freilich ein Rückschritt scheinen wird? Wenn wir, wie ich gewiß bin daß es auch Herr Dr. H. thut, die zeitliche Theologie und den biblischen Glaubensgehalt an den Bekenntnißschriften unterscheiden, den letztern aber nicht auf bloße Erkenntniß-Principien zurückführen, so gibt es doch eine Substanz der öffentlichen Lehre mit unsern deutschen allgemeinern Symbolen, an der wir wieder anknüpfen müssen, wenn wir nicht erst eine neue Kirche constituiren und der allgemeinern Schriftforschung einen Anhalt geben wollen. Soll die hessische Kirche oder die protest. deutsche wirklich sich jene Lehrtradition ganz von vorn aus Schriftlesen durch Wechselwirkung von Laie und Prediger bilden, so gehört dazu ein zugleich schon vorhandner alles wieder in Eine Hauptrichtung der Exegese fortziehender Impuls, der aus dem Leben des Tages, z. B. von einem großen Reformator herkommen müßte, oder es setzte schon eine bereits begonnene große Erweckung der Herzen und Gewissen voraus, an welche nun alle Empfängliche sich anschließen würden. Wir nähern uns unverkennbar einer Epoche, bis zu welcher hin die zersplitterten Besserungen der Verfassung der Liturgie, der Schule immer nur vorbereitungs- und anregungsweise für die Erneuerung des kirchlichen Lebens wirken

werden; wir sollen sie vorbereiten helfen: allein eben daraus folgt, daß wir noch conservatorisch in Bezug auf den von seiner theologischen ehemaligen Form unterschiedenen Kern der Symbole verfahren müssen. Diese Unterscheidung erwirkt sich durch Mehrheit, Unterordnung und Union der Symbole von selbst. Wir dürfen nur nicht unsre Schüler und die Gemeinden lehren, „sie gälten nicht mehr." Eine protestantische Landeskirche muß sich unter Vorgang ihrer Theologen und kundigeren Vertreter, indem sie sich zur h. Schrift bekennt, zugleich zu ihrer Auslegbarkeit und Glaubensanalogie, und mit Vorbehalt der ausschließlichen Normalität des göttlichen Wortes zu den Zeugnissen bekennen, die die Väter vom erkannten und geglaubten Heilswege in Christo gegeben haben, muß sich zur geänderten oder ungeänderten augsburgischen Confession oder zu welchem Complexe der deutschen Symbole immer solange noch bekennen, als noch keine reformatorische Epoche neue Zeugnisse der Lehr- und Glaubensgemeinschaft hervorgebracht. Der Faden läßt sich nicht abreißen, die bloßen heuristischen Principien oder die negativen, die wir fest halten, führen ihn nicht fort. Wäre unter ihrer Alleinherrschaft nicht bisher in zahllosen Gemeinden die ursprüngliche Kirchenlehre der Protestanten samt dem positiven Fundamente des ganzen Christenthums umgekehrt, entstellt und verleugnet worden, so würde ich mich mit dem Bekenntniß zur h. Schrift begnügen. Nun kann ich es nicht, um so weniger da ich das Wort Gottes in h. Schrift, von dessen Wirken die Kirche lebt, vom Schriftbuchstaben selbst zu unterscheiden genöthigt bin. Ich ergreife daher, sofern ich das Band der Lehrgemeinschaft fest zu halten suchen muß, das nach seinem innersten Wesen unzerrißne Band der Symbole, und wollen dieß, können dieß diejenigen nicht des theologischen Unvermögens oder der Begriffsverwirrung wegen, mit denen ich die Gemeinschaft herstellen oder halten soll, so ver-

suche ich, mich mit ihnen auf das allereinfachste Bekenntniß der Rechtfertigung aus dem Glauben und des apostolischen Symbolums zurückzuziehen. Ohne ein dergleichen conservatorisches Bestreben, in Hinsicht auf Lehre und Bekenntniß, in dem die Bürgschaft der künftigen erfreulichen Reform liegt, gibt es keine hinreichende Verwendung der Einzelnen für das kirchlich-protestantische Leben. Selbst die andre Garantie, welche der Herr Verf. wünscht, setzt ein solches voraus: daß die in Synoden vertretne Kirche in derjenigen theologischen Facultät, welcher sie ihre künftigen Geistlichen zur Bildung übergibt, wenigstens zwei Professuren, eine der Dogmatik und Symbolik und eine der praktischen Theologie, zu besetzen das Recht erhalte.

27. Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland v. Karl Friedrich Eichhorn. 1 Bd. Gött. Vandenhoek, 1831. XXII. und 801.

Dieß die wichtigste Erscheinung im Gebiete des Kirchenrechts. Der deutsche evangelische Theolog hat sich ihrer um so mehr zu freuen, weil sie eine neue Bürgschaft gibt, daß der alte schon zu Luthers Zeit entstandne Widerstreit der beiden Facultäten im Kirchenrecht sich, auch seit er die Gestalt, die ihm Thomasius und J. H. Böhmer gegeben, angenommen, allmählich zu Gunsten gerechter theologischer Forderungen eines Pfaff und Mosheim und der ganzen sich selbst verstehenden protestantischen Kirche ausgleichen werde. Dazu sind die historisch-kritischen Untersuchungen, an denen der Jurist und Theolog gleichen Antheil nehmen, mit so großer Gründlichkeit und Sorgfalt durchgeführt, daß nur wenige Leser gedacht werden können, die nicht über die kirchenrechtlichen Grundbegriffe und oft so schwankend oder verkehrt angewandten Namen der Sachen dem Buche eine neue Auskunft zu verdanken haben würden. Schon die Eintheilung des Gan-

zen ist belehrender als die gewöhnliche, die sich an ius publ. und priv. oder den Unterschied des äußern und innern knüpft. I. Lehre vom Subjecte der Kirchengewalt und den kirchlichen Personen. II. Von der Ausübung der Kirchengewalt nach ihren einzelnen Zweigen. III. Von der Religionsübung. IV. Von den Kirchengütern. Die symbolischen Bücher werden auf ganz entschiedne Weise, und zwar an ihrem Orte und nach ihrem natürlichen Range, als Rechtsquellen anerkannt. Den wirklich erweisbaren und genetisch historisch construirten Rechtsbestand weiß der Herr Verf. von den berühmten Theorieen über das Verhältniß der Landesherrschaft zur protest. Kirche genau zu sondern. Er weiset die verhältnißmäßige Wahrheit in einer jeden nach, nimmt aber seinen Standpunct ganz frei in den offenkundigen Grundsätzen der Reformation und der Bekenntnißschriften, sodaß die Erklärungen von Episkopat, Reformationsrecht ꝛc., obgleich eigenthümlich und selbstständig, doch günstig für das Collegialrecht der Kirche ausfallen und im Allgemeinen in die Richtung von Pfaff, Pütter und der ähnlichen einschlagen. Das Reformationsrecht ist laut S. 245 ein Recht der Kirche (die hier zugleich im christlichen Laien- und obrigkeitlichen Stande gedacht wird), sich durch die weltliche gleichgesinnte Obrigkeit reformiren zu lassen, dafern die kirchlichen Obern sich der Reform widersetzen. Die Presbyterialverfassung wird an ihrem Ort in den Rechtsbestand mit aufgenommen und nicht wie eine bloß exotische Pflanze behandelt. Das Wichtigste für Ref. war das Hauptresultat des Buchs: die Verfassung der Kirche mit ihren Principien verglichen ist provisorisch geblieben und doch nur zu sehr als perpetuirlich angesehn und behandelt worden. Dieses Provisorische wäre in einen geordneten Zustand hinüberzuführen. Der Weg dazu muß durch Darstellung der bestehenden Einrichtungen aus dem Standpuncte des protest. Begriffs von der Kirche angebahnt werden. —

28. Ueber die Nothwendigkeit der Reorganisation des Corpus Evangelicorum auf dem Bundestage der Teutschen von Aler. Müller, wirkl. Reg. Rathe in Weimar. Leipzig. Hartmann, 1830.

Der Verf. erkennt es an, daß das wesentliche Recht, welches mit dem ehemaligen Corpus Evangelicorum der deutschen protestantischen Kirchengemeinschaft zustand, auch in der Bundesacte und durch sie verwahrt sey. Allein er findet in der Natur der römisch-katholischen Kirche (in ihrer Einheit durch Papst und Papstthum) und in den ultramontanischen Bestrebungen der neuesten Zeit dringende Gründe einer völligen Reorganisation jener kirchlich-politischen Macht, und schließt sich desfalls an die Gesinnungen und Aeußerungen eines Planck, Paulus, Pahl und Tittmann an. Ob wir gleich die Befürchtungen des Verf. in der Art und in dem Grade nicht theilen, als er sie hier ausspricht, und uns unter vorausgesetzter Herrschaft des Territorialsystems von der Wirkung eines solches erneuerten Corpus Evangelicorum für die innere Entwickelung der Landeskirchen nicht gerade das Ersprießlichste versprechen können: so halten wir doch dieß allerdings für einen schwer herzustellenden Nachtheil, daß es zu einem gemeinsamen Concordate mit der römischen Curie, und einer gemeinsamen Verhandlung desselben nicht hat kommen können und wollen. —

Berichtigung.

Durch ein Versehen ist die erste Seite dieses Heftes mit der Columnenziffer 647. statt 547. bezeichnet worden.

Anzeige-Blatt.

Ankündigung

einer

Lebensbeschreibung Calvins

vom Prediger Henry in Berlin.

Die heutige Zeit ist auf diesen großen Reformator wieder aufmerksam geworden, und seine exegetischen Arbeiten, neu edirt, liegen schon größtentheils vor uns; die übrigen werden auch erwartet; es war daher vorauszusehen, daß die Lebensgeschichte des berühmten Mannes zu gleicher Zeit erscheinen würde, um ihn, der so Großes geleistet hat, in seinem Thun und Handeln, seiner Eigenthümlichkeit und seinem Privatleben der Welt darzustellen. Diese Aufgabe war um so mehr an der Zeit, da das jetzige Zeitalter besonders biographische Darstellungen liebt, und gern mit den großen Männern der Vorzeit lebt, die uns durch ihren Geist erwecken und den Weg bezeichnen können, den wir in einer neuen Zeit und unter andern Umständen zu gehen haben. Der heil. Bernhard von Neander, Luthers Leben von Marheinecke, Speners von Hoßbach und Bengels Leben von Burk, namentlich das letztere haben in neuerer Zeit viel Segen gestiftet und sich der günstigsten Aufnahme erfreut. Calvins Biographie wird eine Lücke ausfüllen, da bis jetzt weder in Deutschland noch in Frankreich eine Lebensgeschichte dieses bedeutenden Mannes vorhanden war. Die sehr kurze Notiz, die sein Freund Beza bald nach Calvins Tode herausgab, zeigt nur den Faden der Begebenheiten seines merkwürdigen Lebens, ohne auf seine Werke und seine Briefe, worin sich

sein inneres tiefes Leben entfaltet, Rücksicht zu nehmen; und beurtheilt den Mann nur einseitig, ihn mit dem Auge des Freundes betrachtend. Eine andere Notiz, die der Genfer Senebier in seiner Histoire littéraire herausgegeben, ist gleichfalls unzulänglich und giebt nicht einmal die Begebenheiten seines Lebens vollständig an; sie ist in einer deutschen Uebersetzung von Ziegenbein, etwas vermehrt, erschienen. Das kurze Leben Calvins von Tischer ist noch unzulänglicher, da es weder den Geist noch die Werke noch den Briefwechsel des Mannes mittheilt. Die früheren Versuche sind Schmäh- oder Lobschriften, die jetzt von keinem Werthe mehr sind.

Das vorliegende Werk hat den Zweck, den noch zu wenig bekannten Kirchenverbesserer in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen, ohne Hehl, wie er war, nicht als Ideal; von der Ueberzeugung ausgehend, daß Calvin historisch geworden ist und die heutige Zeit ein unbefangenes Urtheil über die Reformation und ihre Urheber fällen darf; es ist mit der Zuversicht geschrieben, daß, da Gottes Geist den großen Mann beseelte, sich viel von ihm lernen läßt, und er sich in seiner Größe gegen alle seine Feinde und unter seinen eignen Unvollkommenheiten behaupten kann, und als höchst scharfsinniger Theolog Liebe und Bewunderung einärndten muß. Es ist dies Leben, nach dem Urtheile des Verfassers, nicht geeignet, eine gewöhnliche Frömmigkeit zu erwecken, sondern vielmehr den Geist zu schärfen und zu reitzen, um Großes zu unternehmen in einer neuen Zeit.

Er geht in seiner Beurtheilung und Beschreibung Calvins von dem praktisch religiösen Standpuncte aus, für unterrichtete Leser schreibend, die Belehrung suchen und hoch genug stehen, um Calvin beurtheilen zu können; indem sich dieser außerordentliche und ungewöhnliche Mann nicht für eine ganz populäre Darstellung eignen würde, auch nie, wie Luther, der Mann des Volks seyn wird. Doch ist sein Einfluß nicht geringer gewesen und nicht weniger gesegnet — ja man kann behaupten, daß so wie sein Einfluß auf die Kirche Christi und den Entwicklungsgang der Reformation außerordentlich war, vermöge seines felsenfesten Glaubens, seines Eifers, und seines dogmatischen und exegetischen Genies, er nicht minder wirkte durch die sittliche Kraft seiner Seele, seine stoische Strenge und sein einfaches, armes Leben. Und so läßt sich erwarten, daß er, der einen so strengen Gegensatz zur heutigen religiösen Tendenz durch sein Dogma bildet, auch jetzt noch durch sein sittliches Beispiel von Armuth, Einfalt und Enthaltsamkeit den gesegnetsten Einfluß auf dies Geschlecht ausüben könnte, wenn es den Muth hätte ihn lieben und bewundern zu lernen.

Der Plan, dem der Verfasser gefolgt ist, gründet sich nicht auf den Gang der äußern Begebenheiten der damaligen Zeit, sondern auf

den innern Lebensgang des Reformators, nach welchem sein Leben sich in drei Epochen eintheilt, welche den Hauptinhalt der 3 Theile bestimmen. In der ersten Epoche ist Calvin vorzüglich damit beschäftigt, seinen evangelischen Glauben zu begründen und zu vertheidigen. Dies führt ihn nothwendig zu der zweiten, in welcher er die kirchlichen Einrichtungen feststellt; und zur dritten, in der er die Einheit der Kirche zu erhalten und schützen strebt. Diese drei verschiedenen Aufgaben, die er zu lösen bemüht ist, beschäftigen ihn zwar sein ganzes Leben hindurch, jedoch fällt vorzüglich in die erste Zeit die Begründung seines Glaubenssystems — in die zweite die des Sittengerichts und in die dritte der Kampf mit den Irrlehrern der protestantischen Kirche, welche die Einheit des Glaubens zu vernichten drohen, und gegen welche dieser strenge Elias das Feuer des Himmels herabrief; um diese drei Hauptideen gruppiren sich alle übrigen.

Dem ersten Theile, der die Nachrichten über seine Jugend und Bildung enthält, wird eine Lithographie, Calvin in jüngeren Jahren darstellend, vorgesetzt werden mit der Unterschrift: Deus animum meum subita conversione ad docilitatem subegit, — Gott hat mein Gemüth durch eine plötzliche Bekehrung besiegt und seinem Willen unterworfen.

Den 2ten Theil soll das lithographirte Bildniß Calvins in reiferen Jahren, den 3ten Theil sein Bildniß im Alter schmücken.

Dieses Werk wird im Verlage von Friedr. Perthes in Hamburg erscheinen — der erste Theil im Anfang des Jahres 1834, der zweite Michaelis desselben Jahres, der dritte Theil im folgenden.

Bei A. Marcus in Bonn sind erschienen und durch alle guten Buchhandlungen zu beziehen:

Predigten

aus der

Amtsführung der letztvergangnen Jahre.

Von

Dr. C. F. Nitzsch,

ordentl. Professor der Theologie und evangel. Universitätsprediger zu Bonn.

Preis 1 Thlr. 16 Ggr., oder 3 Fl.

Der durch sein „System der christlichen Lehre" rühmlichst bekannte Verfasser hat durch die Herausgabe dieser Predigtsammlung

einen der ausgezeichnetsten Beiträge zur homiletischen Litteratur der neuern Zeit geliefert. Es wird daher nur dieser einfachen Anzeige bedürfen, um die Aufmerksamkeit auf ein Werk zu lenken, welches ebenso wie das erwähnte „System" sehr bald als eine der wichtigsten Erscheinungen in der Litteratur der evangelischen Theologie anerkannt werden wird. —

Desselben Verfassers früher erschienene:

Predigten
in den Kirchen Wittenbergs gehalten,

Preis 1 Thlr. 8 Ggr. oder 2 Fl. 24 Kr.,

hat der Unterzeichnete mit Verlagsrecht käuflich an sich gebracht, und erlaubt derselbe sich bei dieser Gelegenheit auch jene inhaltreiche Predigtsammlung bei den vielen Freunden des verehrten Verfassers in Erinnerung zu bringen, und sie ihnen auf das angelegentlichste zu empfehlen. —

A. Marcus.

Tübingen, bei H. Laupp ist erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Theologische Quartalschrift. Herausgegeben von Dr. v. Drey, Dr. Herbst, Dr. Hirscher und Dr. Möhler, Professoren der Theologie katholischer Facultät an der Universität Tübingen. Jahrgang 1833. 2s Quartalheft.

Inhalt: I. Abhandlungen: die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaft. 2te Abtheilg. Herbst. Ueber einen wenig bekannten Codex des neuen Testaments. Arendt. II. Recensionen.

Tübingen, bei L. Fr. Fues ist erschienen:

Tübinger Zeitschrift für Theologie. Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten, herausgegeben von den Mitgliedern der evangel. theol. Facultät: Dr. Baur, Dr. Kern, Dr. Schmid und Dr. Steudel. Jahrgang 1833. Erstes Heft.

Inhalt.

I. Ueber die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus. Von Jul. Fr. Wurm, Prof. in Blaubeuren.

II. Ueber Col. 1, 15—20 mit Rücksicht auf die Abhandlung von Dr. Schleiermacher, ein exegetisch-dogmatischer Versuch von M. J. C. Osiander, Prof. in Maulbronn.

III. Was sagt der Stillstand der Sonne auf Josua's Geheiß hin? Eine exegetische Untersuchung über Jos. 10, 8 ff. Von Dr. Joh. Christ. Fried. Steudel.

Tübingen, bei L. F. Fues erscheinen:

Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg. 4r Jahrg. in 6 Heften à 10 Bogen. Preis für den ganzen Jahrgang 6 Fl. oder 3 Thlr. 12 Ggr.

Im vierten Jahrgange der Kirchenblätter werden die verehrlichen Abnehmer statt bisheriger Monathefte je alle zwei Monate Ein Heft der Art erhalten, daß dabei die Bogenzahl des ganzen Jahrganges unverändert bleibt, und somit das jeweilige Heft den Umfang von zwei bisherigen erhält.

Die Bewegung, in welcher unsere Zeit überhaupt begriffen ist, hat sich auch der Geistlichkeit mitgetheilt, und die Verschiedenheit der Ansichten im Gebiete der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens mehr, als früher, bemerkbar gemacht. Die Kirchenblätter bemühen sich, vor Allem ein Ausdruck der wissenschaftlichen Bemühungen, ein Zeuge der kirchlichen Bestrebungen und ein Organ der Wünsche des ganzen inländischen Diöcesanklerus zu seyn. Sie werden daher so wenig das Organ einer einzelnen Partei werden, als sie die Verschiedenheit der theologischen und kirchlichen Richtungen der kathol. Geistlichkeit des Bisthums geringe achten, oder ignoriren dürfen. Es ist daher Sorge der Redaction, in den Abhandlungen, welche sie in der Regel aus den Conferenzarbeiten der Diöcesangeistlichkeit in den Kirchenblättern der Oeffentlichkeit übergiebt, eine solche Auswahl zu treffen, daß die Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit, ja sogar der Widerstreit der in den Aufsätzen ausgesprochenen Ansichten, Wünsche und Erfahrungen ein Bild unseres theologischen und kirchlichen Lebens werde. Darum sind die Kirchenblätter nur solchen Erörterungen verschlossen, welche gegen die ächte Kirchenlehre verstoßen, den religiösen Sinn der Gläubigen verletzen, der Würde des Gegenstandes und dem Ernste der Wissenschaft nicht entsprechen, oder endlich Anfeindungen und Beleidigungen von Personen enthalten.

Allgemeines Repertorium

für

die theologische Litteratur und kirchliche Statistik,

im Vereine mit mehrern Gelehrten herausgegeben vom Prof. Dr. G. F. H. Rheinwald.

Es stellt sich diese eben beginnende Zeitschrift, von welcher alle 14 Tage 3 Numern ausgegeben werden und vierteljährlich ein Band zu 1½ Thlr. erscheint, in ihrem kritischen Theile zunächst eine Aufgabe, welche keine der bestehenden bis jetzt hat lösen wollen, nämlich alle neuen Erzeugnisse dieser Litteratur anzuzeigen und zu beurtheilen. Selbst von den Aufsätzen und Kritiken der Zeitschriften, so wie von theolog. Aufsätzen und Recensionen in Zeitschriften anderer Fächer wird eine Uebersicht geliefert; sie werden bemerkend angezeigt, desgleichen die Programme und Dissertationen. Bei den Büchern wird ihr Inhalt und ihre Darstellungsweise angegeben, ihr Geist, ihre Eigen-

thümlichkeit charakterisirt und durch ein motivirtes kurzes Urtheil ihr Werth festgestellt. Der statistische Theil liefert, soviel möglich mittelst Original-Correspondenz, Berichte über das kirchliche Leben in und außer Deutschland, eine Personal-Chronik der theolog. Facultäten und Notizen über deren sämmtliche Institute, endlich unter der Rubrik: „Miscellen" Nachrichten über neue theologisch-litterarische Unternehmungen ꝛc. Unpartheilichkeit in Beziehung auf Confessionen und theologische Richtungen ist zum Gesetz gemacht worden. — Probeblätter theilen alle Buchhandlungen mit.

Berlin, April 1833.

F. A. Herbig.

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Alt, Dr. J. K. W., Andeutungen aus dem Gebiete der geistlichen Beredtsamkeit. 1s Heft. gr. 8. geh. 9 gr.

Rosenmüller, E. F. C., Scholia in Vetus Testamentum, in Compendium redacta. Vol. V. c. 3. tab. 8maj. Charta impr. Rthlr. 3. 6 gr. Chart. Berol. Rthlr. 4.

Auch unter dem Titel:

Scholia in Ezechielis Vaticinia in Compendium redacta.

Von dieser Ausgabe sind früher erschienen:

Vol. I. Scholia in Pentateuchum in Compendium redacta. 1828. Charta impr. Rthlr. 4. Chart. Berol. Rthlr. 5.

Vol. III. Scholia in Psalmos in Compendium redacta. 1831. Charta impr. Rthlr. 3. 15 gr. Chart. Berol. Rthlr. 4. 12 gr.

Vol. IV. Scholia in Jobum in Compendium redacta. 1832. Charta impr. Rthlr. 2. 9 gr. Chart. Berol. Rthlr. 3.

Bei Unterzeichnetem ist erschienen, und durch alle Buchhandlungen zu beziehen die dritte Auflage von:

Joh. Florent. Schreven, weil. Pfarrers in Bochold, hinterlassene Predigten. Nach des Verfassers Tode gesammelt und herausgegeben von seinen Freunden.

I. Sonntagspredigten 1 Thlr.

II. Festtagspredigten nebst einigen Gelegenheitsreden 1 Thlr.

III. Fastenpredigten 1 Thlr.

Der außerordentliche Beifall, mit welchem diese Predigten-Sammlung aufgenommen worden ist, spricht am Besten für deren Vorzüglichkeit.

Dem Geiste des kirchlichen Festes und dem moralischen Bedürfnisse der Zuhörer gleichpassend gewählter Stoff, leichte, ungesuchte Ue-

bergänge zu ihm, natürliche, von selbst herausfallende Abtheilung und bündige Kürze in Abhandlung desselben, Klarheit und Wärme, edle Popularität und Präcision im Ausdrucke, Entfernung alles Polemischen sind die schönen Eigenschaften, die diese Predigten schmücken — auf denen ihr Werth beruht.

Köln im März 1833.

Peter Schmitz.

In der Andreäischen Buchhandlung zu Frankfurt am Main ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Annalen des katholischen, protestantischen und jüdischen Kirchenrechts. Herausgegeben in Verbindung mit vielen Gelehrten von Dr. H. L. Lippert. 1s, 2s u. 3s Heft. (Preis eines jeden Heftes: 1 Thlr. oder 1 fl. 48 kr.).

Inhalt des dritten Heftes:

I. Abhandlungen.

A. Ueber Ehen zwischen Katholiken und Mennoniten.

B. Das Territorial-Kirchen-Recht im Königreiche Hannover. Dargestellt von Herrn Dr. Spangenberg, Königl. Hannoverschem Ober-Appellationsrathe und Assessor bei dem Königl. Geheimen-Rathscollegium in Celle. (Fortsetzung.)

C. Einige kirchenrechtliche Gutachten von Herrn Dr. Levi, Großh. Hess. Rabbiner zu Gießen.

AA. Ist es eine von der Religion gebotene Nothwendigkeit, daß die sog. Bußgebete (Selichoth) vor dem Versöhnungstage, vor Tages Anbruch beginnen müssen, oder gründet sich dieses lediglich auf alten kirchlichen Gebrauch?

BB. Welche religiöse Bedenken stehen der Verlegung eines israelitischen Begräbnißplatzes entgegen?

CC. Was ist eine jüdische Beerdigungsgesellschaft? und in welchem Verhältnisse steht sie zur Gemeinde resp. zu deren Religions-Vorstande?

D. Wem in der katholischen Kirche steht die Gewalt der Lossprechung vom Eide zu? Beantwortet von H. L. Lippert.

E. Ueber das Recht des dürftigen Kirchenpatrons: Alimente aus der Patronatkirche zu ziehen. Von H. L. Lippert.

F. Ueber die Erfordernisse zur Gültigkeit eines Verlöbnisses, nach dem heutigen Deutschen Kirchenrechte. Von H. L. Lippert.

II. Literatur.

A. u. B. Dr. B. A. Winter, katholisches Ritual, bearbeitet von J. Brand, und: Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen der katholischen Kirche.

C. J. B. Fischer, Jahrbuch der katholischen Kirche.

D. A. Gengler, über die Verhandlungen der Bayerischen Deputirtenkammer, im Betreffe gemischter Ehen.

E. (Dr. J. J. Lang) Ueber das Laisiren.
F. Dr. A. Müller, Lexikon des Kirchenrechts.

III. Gesetzgebung.

A. Königreich Sachsen.
B. Großherzogthum Baden und Erzdiöcese Freiburg.
C. Herzogthum Sachsen-Coburg und Gotha.
D. Herzogthum Anhalt-Dessau.

Indem wir von dem reichen Inhalte des 3ten Heftes der kirchenrechtlichen Annalen das theologische und juristische Publikum in Kenntniß setzen, halten wir uns durch den großen Beifall, welcher dieser in unsern Tagen äußerst wichtigen Zeitschrift von den angesehnsten kritischen Blättern Deutschlands gezollt wurde, verbunden, die Aufmerksamkeit derjenigen (besonders der Lesezirkel), welche noch nicht im Besitze derselben sich befinden, auf deren Erwerb zu lenken.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

Das Missionswesen in der Südsee. Ein Beitrag zur Geschichte von Polynesien. Nebst neuen Nachrichten und Documenten über die Gesellschafts- und Sandwichinseln. Von Friedr. Krohn. gr. 8. geh. 15 gr.

Durch mancherlei Berichte über die Südseeinseln sind die Wirkungen der Missionsthätigkeit daselbst theils in zu günstigem, theils in viel zu ungünstigem Licht dargestellt worden, und die Aufmerksamkeit des Publikums hat hierauf um so reger werden müssen, als die Gesammtheit der Missionen, besonders in England und seinen Colonien, in unserer Zeit eine außerordentliche, noch immer steigende Ausdehnung und weltgeschichtliche Bedeutung zu erlangen begonnen hat. Der Verf. der obigen Schrift, welcher dem Publikum bereits im „Leben des Bischofs Heber von Calcutta" eine Schilderung des Fortgangs der christlichen Civilisation in Indien gegeben hat, liefert hier nun eine aus historischer Untersuchung und Prüfung sämmtlicher Quellen gewonnene Darstellung des thatsächlichen Zustandes der Südseemissionen.

Zeitschrift
für
Archivkunde, Diplomatik und Geschichte.

Unter diesem Titel beabsichtigen die Unterzeichneten die Herausgabe einer periodischen Schrift, welche das Archivwesen, nach al-

len Seiten hin, umfassen und behandeln soll. Ihrem äußern Umfange nach zuvörderst auf die Deutschen Bundesstaaten beschränkt, wird diese Zeitschrift, bei günstigem Erfolg, auch die außerdeutschen Länder mit in ihren Kreis ziehen, und ihre Aufgabe vorzüglich darin setzen, daß in der Bearbeitung und Darstellung des Archivwesens, neben seiner wissenschaftlichen Seite, auch seine publicistische Bedeutung hervortritt.

Näher gliedert sich die gestellte Aufgabe in folgende Theile:

I. in die theoretische Entwicklung des Ganzen und der einzelnen Theile der Archivwissenschaft, worin hier die Diplomatik mit einbegriffen worden.

II. in historisch-statistische Darstellungen einzelner Archive, sowohl ganzer Staaten, als einzelner Provinzen, Städte, oder Geschlechter, oder noch fortbestehender, geistlicher Stiftungen.

III. in historische Abhandlungen, geschöpft aus archivalischen Quellen.

IV. in die Herausgabe von Urkunden oder andern Geschichtsquellen des Mittelalters, sobald ihr Inhalt ein isolirtes Auftreten gestattet.

Für die Abtheilungen III. und IV. bildet das Jahr 1648, dieser Scheidepunct in der deutschen Geschichte, die äußerste Grenze; vorzugsweise bestimmt ist ihnen aber das Mittelalter, als dessen eigenthümliche Quelle die Urkunden zu betrachten sind. Wie weit der hierdurch abgeschlossene Plan die Bearbeitung der Kunst- und Literär-Geschichte des Mittelalters begünstigen, und ob er auch Anlaß bieten möge zu kritischen Beurtheilungen älterer und neuerer Leistungen in dem Gebiet der Archivkunde und der Geschichtsforschung, so fern diese das Mittelalter begreift, wird sich erst bestimmen lassen bei der Ausführung dieses Unternehmens, das Kenner gebilligt haben und für welches es eine günstige Meinung erwecken darf, daß der einsichtsvolle Herr Verleger durch selbiges eine wesentliche Lücke in unserer historischen Literatur auszufüllen beabsichtigt. Aus den Archiven hergeleitet, und bestimmt, wie dieses Unternehmen ist, hochwichtigen Instituten eine allgemeine Anerkennung zu sichern, und, in seiner letzten Beziehung, den gedeihlichen Anbau der Geschichtsforschung, so weit dieser nämlich archivalisches Material zur Seite steht, zu fördern, wagen es die Unterzeichneten, denen amtliche Stellung vielleicht einigen Beruf zu dem mühvollen Werk, jedenfalls unläugbare Vortheile hierbei gewährt, auf die thätige Mitwirkung der Herren Archivare und Bibliothekare zu rechnen und hoffen zugleich nicht vergeblich an die zahlreichen Freunde der Geschichte mit der Bitte um freundliche Theilnahme für dasselbe sich hiermit gewendet zu haben.

Die Zeitschrift erscheint in zwanglosen Heften von etwa 10—12 Bogen, in gr. 8.

L. F. Hoefer,
Königl. Geheimer Archiv-Rath und Geh. Staats- und Cabinets-Archivar in Berlin.

Dr. H. A. Erhard, Fr. L. B. von Medem,
Königl. Archivare der Königl. Provinzial-Archive zu Münster und Stettin.

Diese Zeitschrift wird ein dem Inhalt angemessenes Aeußere erhalten. Beiträge, mit welchen diese Zeitschrift beehrt werden soll, können, zur Beförderung an die Redaction, Unterzeichnetem zugesendet werden, insofern Gotha bequemer als Berlin, Münster oder Stettin zu erreichen ist.

Gotha, im März 1833.

Friedrich Perthes
von Hamburg.

Bei J. C. B. Mohr in Heidelberg ist neu erschienen:

Das zweite Heft von Dr. J. H. Fichte's Schrift über Gegensatz, Wendepunct und Ziel heutiger Philosophie, und zwar unter folgendem Titel:

Grundzüge zum Systeme der Philosophie von J. H. Fichte. Erste Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen. gr. 8. geh. Rthlr. 1. 12 gr. oder fl. 2. 42 kr.

Der Verf. beschliefst vorerst das Werk mit dieser ersten Abtheilung des Systems der Philosophie nach dem Plane und in der Ausführung, wie sie seines Erachtens der gegenwärtige Standpunct der Wissenschaft durchaus erfordert. Der zweite Theil des Systems, der die Ontologie umfafst, welche durch ihren Verlauf in speculative Theologie übergeht, folgt dieser ersten nach, sobald erwiesen ist: dafs die Theilnahme, welche dem 1sten Hefte seiner Schrift, als den kritischen Vorarbeiten, geschenkt worden, auch auf dieses System übergeht.

System der Logik. Von Dr. Aug. Ernst Umbreit. gr. 8. geh. 16 gr. oder fl. 1. 12 kr.

Inhalt: Einleitung. I. Cap. Von den Begriffen. II. Von den Urtheilen. III. Von den Schlüssen; a) von dem kategorischen Schlusse; b) von dem hypothet. Schlusse; c) von dem disjunctiven Schlusse; d) von dem Kettenschlusse; e) Dilemma. IV. Von denjenigen Denkformen, die unrichtiger Weise Schlüsse genannt werden. V. Von Paralogik und Sophistik. VI. Von der Eintheilung. VII. Von der Erklärung. VIII. Von dem Beweise. IX. Von d. Wahrheit, Gewifsheit und Wahrscheinlichkeit. X. Von Verstand, Vernunft und Urtheilskraft. Allgem. Schlufsbemerkung.

Ueber das Buch vom Professor Fritz:

Versuch über die zu den Studien erforderlichen Eigenschaften, findet man folgendes in der Leipziger Zeitung gesagt:

Eine Lebensfrage ist: ob der Knabe studiren soll? Die zweite: welcher Wissenschaft sich widmen? Der erste Professor der Theologie

auf der evang. Universität Straßburg, Dr. Fritz, hat darauf in folgender Schrift: „Für Eltern, deren Söhne studiren wollen" (Hamburg, Perthes, 240 S. in 8.), so erschöpfend geantwortet, daß diese „Preisschrift" in aller Eltern Händen zu sein verdient. Denn das ist sie. Ein Menschenwohl tiefbeherzigender Arzt, Dr. Vogel in Großglogau, setzte schon 1829 einen Preis von 200 Thlrn. auf die Beantwortung der Frage: „Aus welchen Merkmalen läßt sich die Befähigung zum Studiren überhaupt und zu einzelnen Facultätswissenschaften insbesondre abnehmen." Nach einer vom K. Preuß. Ministerium des Unterrichts veranlaßten Prüfung wurde der Preis dieser nun im Druck erscheinenden lichtvollen und durch gewissenhafte Benutzung des darüber bereits Vorhandenen wohlbegründeten Abhandlung zuertheilt. Encyklopädisch überblickt der erste Theil Medicin, Jurisprudenz, Theologie nebst den Hülfswissenschaften auf ihrem jetzigen Standpuncte, worauf im zweiten die Semiotik der zum Studiren allgemein und zu einzelnen Wissenschaften insbesondere nöthigen Eigenschaften folgt. Die Medicin ist mit besonderer Vorliebe behandelt. Doch ist auch der helldenkende Theolog nicht zu verkennen. Wird der Straßburger Matter in Guizot's Ministerium für Frankreich Kenntniß davon nehmen?

Erschienen ist im Verlage von Friedrich Perthes:

Barthold, George von Frundsberg oder das deutsche Kriegshandwerk zur Zeit der Reformation. Mit dem Bildnisse Frundsbergs. gr. 8.

Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung. Zweiter vermehrter Abdruck. gr. 8.

Nächstens wird erscheinen:

Tholuck, Commentar über die Bergpredigt.

Neander, Geschichte der Apostolischen Zeit. 2r Theil.

Wiggers, Geschichte des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Thle.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Inhalt des Jahrgangs 1833.

Erstes Heft.

Seite.

Abhandlungen.

1. Ullmann Vorwort zu theologischen Charakteristiken . 3
2. Mynster Dr. Friedrich Münter, Bischof von Seeland. Eine biographische Skizze 13
3. Münter die altbritische Kirche 54
4. Frommann über den Widerspruch, welcher zwischen der Stelle Jak. 2, 14—26. und der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben statt finden soll 84

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schneckenburger noch etwas über Galater 3, 20 . 121
2. Mohnike über die Bedeutung und Etymologie des Wortes Dirmung oder Dermung bei Luther und seinen Zeitgenossen 144

Recensionen.

1. Rückert Uebersetzung hebräischer Propheten; rec. von Hirzel 159
2. Hirscher Katechetik; rec. von Schwarz . . 176

Uebersichten.

Krohn Uebersicht der neuesten Erscheinungen in der Kirche und Theologie Englands 207

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. H. Ritter allgemeine Betrachtungen über den Begriff und Verlauf der christlichen Philosophie . 251
2. U. Fr. Kopp epistola critica, qua viro praeclaro Raoul-Rochette, Parisiensi, respondetur de inscriptione bilingui Cyrenaica etc. etc. . . 334
3. Daub über den Logos. Ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen 355

Gedanken und Bemerkungen.

1. Bleek Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, meistens mit besonderer Rücksicht auf den Lücke'schen Commentar . 413
2. Knauer über die Ἐκλεκτὴ Κυρία, an welche der zweite Brief Johannis gerichtet ist 452

Recensionen.

1. Baumgarten-Crusius Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte
2. Münscher Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 3te Auflage, herausgegeben von Dr. v. Cölln
} recensirt von Hagenbach 461

Uebersichten.

Lücke Uebersicht der neutestamentlich exegetischen Litteratur von Neujahr 1831 bis Ende 1832 . . . 479

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Ullmann über die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert . 647
2. Münter die altbritische Kirche . . . 744

Gedanken und Bemerkungen.

1. Münter über die ursprüngliche Identität der Bischöfe und Presbyter 769
2. Neander Rechtfertigung seiner Auslegung der Stelle Justin's Apolog. 1, 6 772
3. Credner über die geschichtliche Auffassung und Stellung des prophetischen Ausspruches Jesaia Cap. 15 und 16. 777
4. Harms mit Zungen reden 806

Recensionen.

1. Hengstenberg Authentie des Daniel und Integrität des Sacharjah; 2. Rosenmüller Scholia in Danielem; } recensirt von Redepenning 831
3. Baur manichäisches Religionssystem; rec. von Schneckenburger 875

Uebersichten.

Nitzsch Uebersicht der praktisch-theologischen Litteratur von 1830 und 31 901

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Grashof über die Blasphemie des heiligen Geistes . 935
2. Dähne über die Schriften des Philo . . . 984

Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit die Propheten des A. T., die ältesten und würdigsten Volksredner. Eine Rede . . 1043
2. Schneckenburger über Lukas III, 1. . . . 1056

Recensionen.

Göschel's neuere Schriften; rec. von Müller . 1069

Uebersichten.

Gieseler Uebersicht der neuesten kirchenhistorischen Litteratur 1125

Abhandlungen.

1.

Ueber die Blasphemie des heiligen Geistes.

Von

J. W. Grashof,

Divisionsprediger zu Köln a/Rh.

Bei der Bearbeitung einer, zunächst für Nichttheologen bestimmten populären Erklärung der heiligen Schrift Neuen Testaments [a], und insbesondere bei der Ausarbeitung der drei ersten Evangelien, welche mich jetzt beschäftigt, bin ich hier und da in den Fall gekommen, daß ich mitten unter meinen verschiedenartigen Rathgebern, den neuesten, zum Theil auch den älteren, Commentaren, mich rathlos und verlassen und darum genöthigt gesehen habe, einen eignen Weg zu versuchen, um auf demselben, wo möglich, aus dem Gewirre von Meinungen, welche sich mir zur Beurtheilung und zur Auswahl darboten, zu einer festen Ueberzeugung, die mit meinen hermeneutischen und exegetischen Grundsätzen sich vereinigen ließe, zu gelangen. Da nun das von mir beabsichtigte Bibelwerk, seinem Zwecke und seiner Einrichtung gemäß, eine genaue Beleuchtung schwieriger Stellen, die durch

a) Die Erklärung der katholischen Briefe, welche schon vor zwei Jahren als Probe dieser Bearbeitung des N. T. erschienen ist, hat einer Anzeige auch in dieser Zeitschrift sich zu erfreuen gehabt. S. Jahrg. 1831. Heft 4. S. 926 f.

sprachliche und anderweitige, der Wissenschaft angehörende Gründe gestützte Rechtfertigung etwaiger abweichender Ansichten nicht erlaubt; da es mir aber von Wichtigkeit ist, über das Eine oder das Andere, was ich aus einem mehr oder weniger von dem der mir bekannt gewordenen Exegeten verschiedenen Standpuncte aus zu betrachten durch ernstliche und gewissenhafte Forschung genöthigt worden bin, das Urtheil stimmfähiger Gelehrten zu vernehmen, sey es, daß sie mir beipflichten, oder daß sie, mich widerlegend, auf jeden Fall durch nochmalige reife Erwägung der Schwierigkeiten, die auf diese Weise zur Sprache kommen, zu deren Aufhellung mitwirken und so die exegetische Wissenschaft fördern helfen: so werde ich hoffentlich — besonders des zuletzt genannten Zweckes wegen — Entschuldigung finden, wenn ich es wage, gegen die Ansichten anerkannt gelehrter Exegeten, und zwar in einer Zeitschrift meine unbekannte, schwache Stimme zu erheben, wo bisher fast nur die der Gelehrtesten und Ausgezeichnetsten unter den jetzt lebenden Theologen laut geworden sind.

Wenn gleich es sich von selbst versteht, daß derjenige, welcher mit freiem und unbefangenem Geiste die heiligen Schriften erforscht, bei nicht wenigen Stellen seine eigne Meinung sich bilden wird: so erlaube ich mir doch nur, vorerst eine einzige in nähere Beleuchtung zu ziehen, welche, wiewol von den verschiedenartigsten Gesichtspuncten aus bereits betrachtet, doch immer noch nicht einer allseitig genügenden Erklärung sich zu erfreuen gehabt, und welche namentlich in neuerer Zeit wieder sehr abweichende Auslegungen erfahren hat. Ich meine den bekannten Ausspruch Jesu über die Blasphemie des heiligen Geistes Matth. 12, 31 f.; Mark. 3, 28—30 (vergl. mit Luk. 12, 10). Nicht maße ich mir an, die vermißte allseitig genügende Erklärung dieser crux interpretum et dogmaticorum aufgefunden zu haben; ich wünsche

nur, durch Nachweisung der Hauptpuncte, auf die es hier ankommt, durch Widerlegung einiger bedeutenden Mißgriffe in der Behandlung der Stelle, die theils schon lange bei einem großen Theile der Theologen Zustimmung erlangt haben, theils sich seit Kurzem erst Geltung und Eingang zu verschaffen bemühen, und endlich durch Aufstellung meiner subjectiven Ansicht das Auffinden einer Erklärung, die allen gerechten Anforderungen entspreche, befördern zu helfen.

Der Grund, warum bis auf den heutigen Tag diese einzelne Aeußerung unsers Herrn so vielfach in besondere Berathung gezogen worden ist, liegt in deren dogmatischer Bedeutsamkeit; die Thatsache aber, daß fast jeder Erklärer sie anders aufgefaßt hat, obgleich doch die Ermittelung des nächsten Wortsinnes nicht mit bedeutenden Schwierigkeiten verbunden ist, scheint mir in Folgendem ihre Erklärung zu finden: Die Exegeten haben sich bei ihren Auslegungen zu viel von ihren subjectiven dogmatischen Ueberzeugungen; die Dogmatiker dagegen zu wenig von den Resultaten einer nüchternen exegetischen Forschung leiten lassen, und so hat denn ein Jeder in der Stelle gefunden, was er von anderswoher schon zur Erklärung mitbrachte, und was zu seinem Glaubenssystem gerade paßte. Auch auf die neuesten Exegeten findet, wie sich später zeigen wird, diese Bemerkung zum Theil ihre Anwendung; was um so mehr zu verwundern ist, je mehr in unserer Zeit der Grundsatz geltend gemacht wird, daß die Dogmatik keinen normativen Einfluß auf die Exegese ausüben dürfe, sondern daß umgekehrt jene ihre Objecte, so weit sie dem positiven christlichen Glauben angehören, nach den Forschungen der historisch-grammatischen Interpretation zu sichten und zu bestimmen habe. — Da mich zur genauern Betrachtung des vorliegenden Ausspruches Jesu lediglich ein exegetisches Interesse veranlaßt hat, so glaube ich, wenn ich in dem Folgenden hauptsächlich oder

doch zunächst auf die Ansichten der Exegeten Rücksicht nehme, durch die Aeußerung Schleiermachers a): „In Beziehung auf die Sünde wider den heiligen Geist könne die Glaubenslehre sich wohl daran halten, daß ihr nicht gebühre zu richten, was sie sey und in welchen sie sey, und könne die nähere Erörterung der Sache der Auslegungskunst überlassen," hinlänglich gerechtfertigt zu seyn, weil in der That die in der heiligen Schrift völlig isolirt dastehende, nur in einem einzigen Ausspruche Christi enthaltene Belehrung über die Blasphemie des heiligen Geistes eben nur aus einer richtigen exegetischen Forschung ihr wahres Licht empfangen kann, durch welches geleitet, nachher der Dogmatiker ihr die eigenthümliche Stelle im Glaubenssystem anzuweisen hat. Es wird daher auch nicht nöthig seyn, alle bisher erschienenen Erklärungsversuche nochmals namhaft zu machen und zu beleuchten; wohl aber scheint, ehe wir weiter gehen, eine kurze Uebersicht dessen, was vornehmlich bei diesem Ausspruche Jesu Gegenstand der Untersuchung seyn muß und was dabei als auffallend und schwierig erscheint, an ihrem Orte zu seyn.

Am meisten haben diese Worte wohl deßhalb der Ausleger Scharfsinn in Anspruch genommen, weil Jesus hier von einer Sünde redet, welche, während alle übrigen Vergebung finden, davon geradezu ausgeschlossen seyn soll. Da eine solche Ausnahme dem gnadenreichen Geiste des Evangeliums zu widerstreiten scheint, so hat man zuerst gefragt: ob dieser Ausspruch streng wörtlich zu nehmen sey, oder ob er vielleicht eine Milderung in der Weise zulasse, daß man die „im Affect" gesprochenen Worte comparativisch erklärt (diese Sünde ist bei weitem schwerer, am schwersten unter allen Sünden, zu verge-

a) S. dessen: Der christliche Glaube u. s. w. 2. Band. §. 96, 3. S. 82 der ersten Ausgabe.

ben)? Diejenigen, welche die Worte streng auffassen — denn für die Erklärer der zweiten Classe ist der größte Anstoß gehoben, und das Uebrige macht ihnen keine bedeutende Schwierigkeit mehr, wiewohl auch sie wiederum sehr verschiedene Wege einschlagen — die an das Wort sich haltenden Ausleger fragen nun weiter: was denn unter dieser unverzeihlichen Lästerung zu verstehen sey, ob eine einzelne, isolirt dastehende Thatsünde, durch das Wort, oder ein gewisser sündlicher Zustand, der auch auf andere Weise sich kund geben könne? ob drittens der Grund der Nichtvergebung auf Seiten Gottes, oder auf Seiten des diese Sünde begehenden Menschen selbst liege? Sie fragen, je nachdem das Resultat ihrer Forschung ausfällt, viertens: ob die genannte Sünde in dem vorliegenden Falle von den Pharisäern wirklich begangen worden sey, so daß Jesus ihnen also bestimmt und auf ewig die Vergebung absspreche; oder ob der Herr sie durch seine ernste Rede etwa nur warnen wolle, sich vor derselben zu hüten? Fünftens wird im Falle der Bejahung des ersten Theiles der vierten Frage die neue aufgeworfen: ob diese Sünde noch jetzt begangen werden könne, oder ob sie nur zu Jesu Zeiten möglich gewesen; so wie endlich sechstens im Falle der Annahme des zweiten Theiles der vierten Frage die Vermuthung aufgestellt wird: ob etwa die fragliche Sünde überhaupt nie wirklich und in ihrer völligen Ausbildung zum Vorschein komme, d. h. ob der Mensch, als solcher, vielleicht nur als auf dem Wege dahin begriffen, ihr mehr oder weniger nahe gekommen zu denken sey, ohne doch jemals das Ziel ganz zu erreichen oder erreichen zu können?

Dieß möchten die bedeutendsten hier in Frage kommenden Puncte seyn, deren Beantwortung sich auch der Exeget, sobald er ein tieferes Schriftverständniß, nicht ein bloßes Verstehen des nächsten Wortsinnes beabsichtigt, nicht füglich entziehen darf. Wir wollen es versuchen, mit

besonderer Rücksicht auf Dr. Olshausens Ansicht [a]) die bezeichneten Fragepuncte zu beleuchten, um, wo möglich, zu einem exegetisch gerechtfertigten und auch der biblischen Dogmatik entsprechenden Resultate zu gelangen.

Mit Recht weist Dr. Olshausen die Erklärung zurück, welche den Worten: „die Blasphemie wider den heiligen Geist werde nicht vergeben werden," den Sinn unterlegt: sie könne nur schwerer vergeben werden, als alle andern Sünden. Daß Dr. Kuinoel zu der Stelle οὐκ ἀφεθήσεται durch nunquam condonabitur zwar übersetzt, dieses aber durch vix condonabitur erklärt mit dem Zusatze: loquitur Iesus h. l. animo commoto neque adeo verba οὐκ ἀφεθήσεται nimis premenda (vergl. auch ad v. 32), hat uns nicht befremdet, da bei ihm dergleichen willkührliche und ungenaue Behauptungen nicht selten sind, was auch aus der Anführung der ähnlich seyn sollenden Stelle Luk. 18, 25 erhellt, wo unsers Erachtens der Comparativ εὐκοπώτερόν ἐστι deutlich genug anzeigt, daß diese Stelle hier gar nicht verglichen werden dürfe. Wie aber Dr. Fritzsche, bei dem man sonst eine so große grammatische Genauigkeit gewohnt ist, der laxen Erklärung des Grotius: Facilius est, omnia crimina remitti, quam ut condonetur haec calumnia, beistimmen konnte, begreife ich um so weniger, da er geneigt ist, bei Mark. 3, 29 [b]) die absolute Verneinung zuzugeben; in Bezug auf Matthäus und Lukas aber sagt: patet, Matthaeum et Lucam rem sic proponere, non ut spiritus divini contumeliae quemquam unquam impetraturum veniam praefracte negent, sed difficilius omnibus hoc peccatum condonatum iri declarent. Ist

a) S. den bibl. Commentar über sämmtliche Schriften des N. T. 1. Band S. 390 ff.

b) Zu Mark. l. l. S. 106 und S. 109 gibt er den Sinn so an: omnia peccata hominibus condonabuntur et contumeliae omnes; sed quicunque divino spiritui convitiatus fuerit, ei nunquam venia contingit, sed aeternae reus est poenae.

denn etwa der Satz bei Markus: οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου κρίσεως schärfer ausgedrückt, als der bestimmte Gegensatz bei Matthäus: πᾶσα ἁμαρτία . . . . . ἀφεθήσεται· ἡ δὲ τ. πν. βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. Καὶ ὃς ἂν . . . . ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν . . . . οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ, οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι? Ich gestehe, daß ich das Verkennen der bestimmten und unbedingten Verneinung der Vergebung in diesen Worten mir nur aus einem zur Erklärung schon mitgebrachten dogmatischen oder philosophischen Vorurtheil zu deuten vermag, und ich meine, daß der von demselben Gelehrten in den Worten: Loca talia inde lucem accipiunt, si non seorsim partes quasque, sed coniunctas contueare, velut hic: omnia peccata condonabit Deus, spiritus autem divini contumeliam non condonabit angegebene Kanon gerade auf unsere Stelle keine Anwendung finden kann, wo das δέ im zweiten coordinirten Satze ein Verbinden nicht nur nicht erlaubt, sondern die Trennung und Gegenüberstellung nothwendig macht, falls überhaupt hier allgemein anerkannte syntaktische Regeln Gültigkeit haben sollen. Eben in dieser scharfen Gegenüberstellung der beiden parallelen Sätze aber, die Christus allerdings, wenn man will, mit einem gewissen Affect a) gesprochen hat, und auf die er einen besondern Nachdruck legt, scheint mir der evidenteste Beweis zu liegen, daß sie beide einander geradezu ausschließen, und daß Jesus der Blasphemie des heiligen Geistes, im Gegensatz zu allen andern Sünden und Blasphemieen, die Vergebung für Zeit und Ewigkeit absprechen will.

Ob nun unter dem αἰῶν οὗτος und μέλλων der Ge-

a) Wie Kuinoel u. A. sagen. Das Richtige darüber sagt Knapp in den Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre Band 2. §. 84. S. 92.

genſatz zwiſchen der zeitlichen Weltordnung und der Ewigkeit im Allgemeinen, oder der zwiſchen der Zeit vor und nach dem Erſcheinen des Meſſiasreichs und was ſonſt zu verſtehen ſey, iſt, wie Dr. Olshauſen S. 401 ſehr richtig bemerkt, für unſere Unterſuchung im Ganzen gleichgültig; es ſcheint mir in den Ausdrücken weiter nichts zu liegen, als die populäre Bezeichnung des in ſeine beiden Haupttheile aufgelöſten Zeitbegriffs a): in dieſem und in dem jenſeitigen Leben, hier auf Erden und nach dem Tode; welcher Begriff in Bezug auf den terminus ad quem ſich unmöglich für den endlichen Verſtand ſcharf und genau abgrenzen und beſtimmen läßt. Schwerlich möchte auch eine ſtrenge Determination beider Zeitmaße, wie ſie die Philoſophen, Dogmatiker und Exegeten zum Beweiſe oder zur Widerlegung der in dieſen Worten enthaltenen Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen verſucht haben, etwas nützen, da hier die angegebene Erklärung vollkommen genügt, indem ja auf das Wort οὐκ ἀφεθήσεται Alles ankommt, und die Beſtimmtheit der darin enthaltenen Verneinung alle andern Zeitbeſtimmungen überflüſſig macht. Der Zuſatz οὔτε κ. τ. λ. dient nur zur Schärfung und zur Veranſchaulichung der ausgeſprochenen Verneinung für den nicht philoſophiſch gebildeten Verſtand.

Weniger leicht, als die Beantwortung der erſten unter den oben angedeuteten Fragen, iſt die der zweiten: Was denn nun unter dieſer nie zu vergebenden Blasphemie des heiligen Geiſtes zu verſtehen ſey? Dabei kommt zuerſt die Vorfrage in Betracht, ob wir uns dieſelbe als eine (iſolirt hervortretende) einzelne Sünde, oder als einen gewiſſen allgemeinen Sündenzuſtand im Menſchen zu denken haben. Wir können hier natürlich nur auf ſolche Ausleger Rückſicht nehmen, welche mit uns in dem erſten Puncte einig ſind; denn, wie bereits be-

a) S. Winer Gramm. des N. T. S. 408 der dritten Auflage.

merkt worden ist, für diejenigen, welche das Gewicht des Ausspruches Christi und dessen extreme Schärfe durch die bezeichnete Milderung schwächen, kann es kein Bedenken haben, ohne Weiteres an den speciellen vorliegenden Fall, den Vorwurf der Pharisäer, daß Jesus die Dämonen durch Beelzebul austreibe, zu denken und in der fraglichen Lästerung des heiligen Geistes diese sehr schwere, aber doch immer noch (möglicherweise) verzeihliche Versündigung zu finden. Von seinem Standpunct aus kann also Dr. Fritzsche a. a. Orte füglich sagen: Frustra fuerunt, qui diversa, quae cogitari possint, peccata huius generis in suos quasi articulos dispescerent, quum totum horum flagitiorum genus nulla definitione N. T. scriptores circumscripserint, sed exponant de uno tantum huius generis peccato, ut h. l. Matthaeus. Is enim, quantum quidem in se esset, quemquam titubare, somniare, labi noluit sinere, clare indicans, tum locum habere τὴν τοῦ πνεύματος βλασφημίαν, si quis, quae per ipsum spiritum div. fiunt, ea aut vulgariter, aut etiam per scelus committi audaci ore contendisset; cf. v. 24 et 28 a). Es kann uns diese kurze Abfertigung bei dem hohen Ernst, der in den Worten Jesu liegt, und bei der höchst traurigen Aussicht, welche sie eröffnen, nicht genügen. — Wenn nun aber Dr. Olshausen S. 392 die Annahme, daß die βλασφημία τ. πν. eine isolirte That sey, mit folgendem Grunde zurückweist, „weil sie offenbar in Gewissen beschwerende Irrthümer führe, indem leicht ein Unglücklicher in einem unbewachten Moment seines Lebens in eine Sünde gestürzt werden könne, die irgend einmal für die Sünde wider den heiligen Geist erklärt sey:" so können wir uns mit diesem Grunde nicht einverstanden erklären. Wir meinen, daß hier der Grundsatz festgehalten werden müsse: abusus non tollit usum. Wenn aus anderweitigen Gründen feststände,

a) Vergl. Fritzsche zu Mark. l. l. S. 109 f.

die Blasphemie wider den heiligen Geist sey wirklich eine Einzelthat, eine besondere Aeußerung der Sünde in einem concreten Falle, so würde doch um eines Schwachen willen, der diese Sünde begangen zu haben wähnte, das wohlbegründete, richtige Ergebniß einer nüchternen Bibelerklärung nicht Schiffbruch leiden dürfen. Was sollte dann aus der Exegese werden, wenn wir uns in diesem Grade den Schwächen und Irrthümern einzelner Individuen, die möglicherweise aus den Blumen biblischer Wahrheit Gift saugen, oder deren Anathema voreilig und ohne Grund auf sich beziehen könnten, accommodiren wollten!

Die Meinung des Dr. Olshausen aber, daß die Blasphemie des heiligen Geistes nicht eine isolirte That sey, scheint mir einer nothwendigen Beschränkung oder deutlichern Erklärung zu bedürfen. Wenn wir uns nämlich unter einer isolirten That nicht eine solche einzelne Aeußerung des sittlichen Lebens denken sollen, welche in der ganzen übrigen Gesinnung, als dem Sitz und der Quelle des sittlichen Denkens, Wollens und Thuns, nicht nur kein Analogon, sondern auch keinen Anknüpfungs- und Ausgangspunct hat; wenn wir nicht annehmen sollen, der Herr Verfasser denke sich z. B. den Fall, daß ein sittlich ganz vollkommenes Wesen ohne vorhergegangenes Empfangen der Sünde mittelst der bösen Begierde u. s. w. plötzlich eine einzelne böse That (innerlich oder äußerlich) begehe, oder daß umgekehrt ein durchaus böses Wesen auf gleiche Weise zu einer einzelnen, für sich allein dastehenden guten Handlung sich bewogen sehe; — und das kann doch wohl die Meinung nicht seyn? — dann müssen wir nothwendig unter einer isolirten That eine solche uns denken, die eine einzelne, wenn auch vielleicht unbemerkt und unerwartet schnell gereifte, aber doch immer dem Baume des innern Lebens, sey es gut oder böse, minder gut oder minder böse, entsprossene Frucht ist, also eine besondere Aeußerung eines innerlich vorhandenen Seelenzustandes.

Freilich wird von diesem letzteren die Beschaffenheit jener Einzelthat abhängig seyn, und daher auf den sittlichen Zustand des Innern Alles ankommen; dieser selbst aber wird sich eben nur aus den Früchten erkennen lassen. Nicht ohne Grund scheint mir also Jesus hier bei Matth. V. 33 hinzuzusetzen: „Denket euch, es stehe ein Baum vor euch; entweder nehmet ihr an, der Baum sey innerlich gut (vollsaftig, lebenskräftig), dann ist auch gewiß die Frucht gut; oder ihr nehmet an, der Baum tauge nicht, sey faul, dann muß auch die Frucht faul, schlecht seyn; denn aus der Frucht wird der Baum (d. h. die innere Beschaffenheit des Baumes) erkannt." — Indem ich nun zwar aus Gründen, welche sogleich angeführt werden sollen, Herrn Dr. Olshausen Recht gebe, daß es bei der vorliegenden Sünde hauptsächlich auf das Ganze des sittlichen Charakters, als der Quelle aller besondern, einzelnen Lebensthätigkeiten, ankomme: so glaube ich doch, daß die oben aufgestellte zweitheilige Frage: ob die Blasphemie des heiligen Geistes eine einzelne That, oder ein gewisser allgemeiner sittlicher Zustand des innern Menschen sey? als eine völlig müßige erscheine, indem die Einzelthat nie als abgerissen von allem Grund und Boden im Innern, gleichsam als isolirt in der Luft schwebend gedacht werden kann. Bei genauerer Erwägung unserer Stelle in ihren einzelnen Ausdrücken und in ihrem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden ergibt sich das sichere Resultat, daß Jesus hier zunächst das Hervortreten eines sittlichen Zustandes der Seele in einem speciellen, concreten Factum meine. Halten wir uns nämlich an die besondern Ausdrücke: *βλασφημία, λόγον εἰπεῖν*, so bezeichnen dieselben nicht nur in allen Sprachen etwas ganz Specielles, eine Wortthat, sondern dürfen auch hier nicht anders aufgefaßt werden, es sey denn, daß wir in den beiden Vordersätzen dieselben Ausdrücke (nebst dem Worte: *ἁμαρτία*) auch nicht auf besondere Aeußerungen der

Sünde beziehen wollten. Auch das Folgende, der Gegensatz von καρπός und δένδρον in V. 33, von ἀγαθὰ λαλεῖν und πονηρὸν εἶναι, von στόμα und καρδία in V. 34, von ἐκβάλλειν τὰ ἀγαθά oder πονηρά und θησαυρὸς ἀγαθός oder πονηρός in V. 35, so wie endlich der Nachdruck, den Jesus in V. 36 auf πᾶν ῥῆμα ἀργὸν, ὃ λαλήσωσιν οἱ ἄνθρωποι und in V. 37 auf das ἐκ τῶν λόγων δικαιωθῆναι oder καταδικασθῆναι im jüngsten Gerichte legt, beweisen mehr, als zur Genüge, daß hier zunächst von einem concreten Falle, von einer besondern sündlichen That, welche dem Genus der Lästerungen untergeordnet wird, die Rede sey a). Jedoch ist dabei, wie schon bemerkt, das festzuhalten, daß, wo eine solche Einzelthat in's Leben treten, wo eine völlig unverzeihliche Sünde begangen werden soll, nothwendig der sie empfangende und gebärende Mutterschooß, das Innere des Menschen, in gleichem Grade versunken seyn müsse. Hieraus folgt aber ferner von selbst, nach der Analogie der heiligen Schrift und nach den Gesetzen des menschlichen Geistes, daß die fragliche Sünde nicht auf das Gebiet der Wortsünden beschränkt werden dürfe, sondern daß, wenn schon der Herr in dem vorliegenden Falle nur diese eine Classe namhaft macht, dennoch von vorn herein angenommen werden müsse, es könne und werde jener, nothwendig als Quelle vorauszusetzende sündliche Seelenzustand auch noch auf andere Weise, als bloß durch die Rede, in bestimmten einzelnen Lebensäußerungen (d. h. Thatsünden, seyen dieselben bloß innerliche — sogenannte Gedankensünden — oder äußerlich in Wort und Handlung hervortretende) sich kund geben. Gleichwie Jesus z. B. Matth. 5, 22 das εἰπεῖν ῥακά oder das εἰπεῖν μωρέ ge-

a) Auch Lücke zu 1 Joh. 5, 16 S. 233 sagt: „Die Sünde wider den heiligen Geist ist immer nur eine einzelne Sünde in der Gattung der Todsünden."

wiß nicht auf das bloße Sprechen mit dem Munde beschränkt wissen will, wiewohl er seine Belehrung dort, wie in der ganzen Bergpredigt, an diesem besondern, individuellen Falle anschaulich macht (m. vergl. auch Matth. 15, 5): so dient ihm auch hier die Wortsünde der Lästerung nur als ein treffendes Beispiel, an welchem er, da der Vorfall mit den Pharisäern dazu die eigenthümliche Veranlassung darbot, zeigen will, daß, wie gnadenreich und zum Vergeben geneigt auch Gott sey, doch bei einem gewissen Grade der Verschlechterung eines moralischen Wesens jede Vergebung aufhöre; wobei es jedoch an sich von keinem wesentlichen Belange ist, auf welche Weise im Einzelnen sich diese Schlechtigkeit äußert. Die gegen Jesum ausgesprochene Lästerung war hierzu um so mehr geeignet, da nach dem mosaischen Gesetze (s. 3 Mos. 24, 15. 16) gerade die Gotteslästerung mit dem Steinigungstode, mit der Ausrottung aus dem Volke bestraft ward; welche Strafe der Lästerer tragen mußte, d. h. welche durch keine Opfer u. dergl. abgebüßt werden konnte, mithin unverzeihlich war a). Das mußten diejenigen, mit welchen Jesus hier sprach, wissen, und so erklärt es sich, warum Jesus für seinen Zweck insbesondere diese eine Art von Sünden wählte. — Müssen wir daher auch bei der oben verfochtenen Ansicht verharren, daß Jesus in unserem Conterte bei Matth. (und in den Parallelstellen) zunächst nur von der speciellen Sünde des Lästerns gegen den heiligen Geist, als einer eigenthümlichen Aeußerung der Sünde wider den heiligen Geist überhaupt, rede: so haben wir nun doch im Folgenden vornehmlich nach der Beschaffenheit des ganzen sittlichen Charakters desjenigen, von dem diese Sünde soll begangen werden können, zu fragen, und dürfen deßhalb nicht, wie Knapp a. a. O. thut, den

a) S. Dr. C. J. Nitzsch System der christlichen Lehre §. 140. Auch dessen Aufsatz in den Studien und Krit. I, 3 S. 649 ff.

Ausdruck βλασφημία im Gegensatze zu andern Versündigungen gegen den heiligen Geist urgiren a).

Durch die Beseitigung dieser Vorfrage ist nun aber das eigentliche Wesen der Sünde wider den heiligen Geist noch nicht bezeichnet. Eine Lösung dieser schwierigen Aufgabe hat Herr Dr. Olshausen auf einem ganz eigenthümlichen, so viel uns bekannt ist, durchaus neuen Wege versucht, und wohl scheint es der Mühe werth, ihm auf demselben mit offenem Auge nachzugehen, um dadurch gewiß zu werden, ob er den richtigen Weg eingeschlagen und so jeden fernern Erklärungsversuch vielleicht unnöthig gemacht habe. De. Herr Verf. stellt an die Spitze seiner Argumentation den Satz: „Durch bloße grammatische und sprachliche Untersuchungen sind solche Schwierigkeiten gar nicht zu heben; jeder löst sie sich nach seinen Wünschen und dem ganzen Kreise seiner Ansichten. Es wird bei der richtigen Erklärung einer solchen Stelle der Standpunct im christlichen Bewußtseyn nothwendig vorausgesetzt; außerhalb desselben muß die Stelle mißverstanden werden." Das ist allerdings sehr richtig, sobald unter „christlichem Bewußtseyn" im Gegensatze zu dem, was grammatische und sprachliche Untersuchungen dem Exegeten darbieten, nicht die oft sehr vage, unklare und vorurtheilsvolle subjective Ansicht des Auslegers verstanden wird; sondern wenn man den Ausdruck in dem Sinne nimmt, wie ihn der Herr Verf. in der Vorrede zu seinem Commentar (namentlich S. VI und XII) erklärt; welcher Erklärung gemäß das christliche Bewußtseyn nichts An-

a) Der Verf., welcher früher in diesem Aufsatze der einseitigen Ansicht Knapp's beigestimmt hat, fühlt sich gedrungen zu erklären, daß er, wie einiges Andere in der Abhandlung, namentlich diese letzte, allgemeinere Auffassung der in Rede stehenden Sünde seinem verehrten Lehrer, dem Herrn Prof. Dr. C. J. Nitzsch in Bonn verdanke, nach dessen brieflichen Mittheilungen er diesen Theil des Aufsatzes abgeändert hat.

deres ist, als die objectiv gegebene Analogie der h. Schrift, der durch die ganze Bibel hindurchwehende christliche Geist, der sich freilich in dem mit Kopf und Herzen im Wesen des Christenthums lebenden, nicht außerhalb desselben stehenden, Exegeten subjectiv vermittelt und so als eine nicht bloß linguistische, sondern biblisch-dogmatische kund gibt. Denn unsere Stelle, deren Worterklärung im Ganzen sehr leicht ist, würde als ein ἅπαξ λεγόμενον gar nicht hinlänglich erklärt werden können, wenn der wahre Sinn der Worte nicht gemäß der Analogie der ganzen übrigen evangelischen Lehre ausgemittelt würde. Nur hat sich der Erklärer dabei vor der Einmischung bloß subjectiver Ansichten und vor einer voreingenommenen Befangenheit zu hüten, und wir müssen demnach untersuchen, ob H. D. Olshausen diese Klippe glücklich vermieden habe.

Unter Berufung auf Matth. 10, 41 f., wo eine Steigerung des Guten (in προφήτης, δίκαιος, μαθητής) und des dasselbe erwartenden Lohnes ausgesprochen sey, behauptet derselbe, auch hier sey eine parallele Steigerung des Bösen und des dasselbe begleitenden Verderbens gelehrt. „Nur sind die Stufen hier nicht so deutlich markirt, als in der Stelle 10, 41 f.; offenbar aber sollen, wie eine genauere Betrachtung lehrt, hier auch drei Stufen unterschieden werden in der Sünde, wie dort in der Gerechtigkeit.“ Wir wollen mit dem H. Verf. über die Richtigkeit seiner strengen Scheidung der drei Stufen des Guten in der Stelle 10, 41 f. nicht rechten, sondern dieselbe für jetzt ohne Untersuchung als gegründet annehmen; schwerer aber, ja unmöglich möchte es uns werden, ihm in Bezug auf unsere Stelle beizustimmen. Er fährt nämlich fort: „Daß die βλασφημία τοῦ πνεύματος die tiefste Stufe ist, wird allgemein anerkannt. Das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου darf nicht gleich ἄνθρωπος genommen werden, weil der Singular mit dem Artikel nie zur allgemeinen

Bezeichnung des Menschen gebraucht wird; ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ist vielmehr hier der Name des Messias, wie immer in den Reden Jesu, und steht dem πνεῦμα ἅγιον zur Seite. Die Sünde wider den Menschensohn tritt nun durch die Formel: καὶ ὃς ἂν εἴπῃ λόγον als etwas Eigenthümliches heraus. Diese eine Sünde wird noch besonders genannt mit der Bemerkung, auch sie werde vergeben. Dunkler ist nun freilich die dritte Classe bezeichnet, indem neben dem Geist und dem Sohn der Vater nicht ausdrücklich genannt ist; allein in den Worten: πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τ. ἀνθρ. liegt die Beziehung auf den Vater nothwendig beschlossen. Jede Sünde nämlich, besonders aber jede Blasphemie, hat im letzten Grunde ihre Beziehung auf Gott. Demnach erscheinen hier drei Stufen der Sündhaftigkeit, zuvörderst Sünden gegen Gott den Vater, sodann gegen den Sohn, endlich gegen den h. Geist. Bei jenen Stufen ist die Möglichkeit der Vergebung vorhanden (unter der Voraussetzung von Buße und Glauben,) nur bei dieser wird sie ausgeschlossen ..... Wie der Werth einer That bestimmt wird, sowohl nach der Bedeutung des Objects, auf das sie sich bezieht, (so daß nicht gleichgültig ist für die politischen Verhältnisse, ob ich einem Bauern oder einem König, für die innern des Reichs, ob ich einem Propheten oder einem Gerechten eine Wohlthat erzeige,) als auch nach dem Standpuncte der sittlichen Entwickelung des handelnden Subjects; gerade so verhält es sich mit dem Wachsthum der Sünde. Die innere Stellung des handelnden Subjects und das Verhältniß der That zum Object bestimmen den Grad der Strafbarkeit. Hier nun, wie dort (Matth. 10, 41 f.) wird nur das Object hervorgehoben, die subjective Seite der Beurtheilung keineswegs aber geleugnet." — Auf dieser Basis wird nun das Uebrige der Erklärung fortgebaut, und endlich das Resultat gewonnen: „Wer auf

dem Standpunct der allgemeinen Gotteserkenntniß steht, kann auch nur gegen Gott, den Vater, sündigen; (indeß ein solcher innerer Zustand gewährt noch Hoffnung zur Erlösung; die Uebermacht der Gnade vermag die verborgene Empfänglichkeit des Guten im Innern noch anzuregen); wer dagegen, entwickelter, den Menschensohn zu erkennen im Stande ist, kann auch die tiefern, innigern Offenbarungen des Göttlichen, die sich in ihm kund geben, abweisen; (er sündigt schwer; doch kann durch die vollendete Heiligkeit a) und ihren Furcht und Schreck erregenden Eindruck die dadurch hervorgebrachte Verhärtung noch überwunden werden); wer dagegen das Göttliche in seiner reinsten und klarsten Offenbarung, als den h. Geist, zu erkennen vermag, kann bei innerer Unlauterkeit des Herzens sich gegen die lauteste Stimme der Wahrheit verhärten. Höhe der Entwickelung des Bewußtseyns ist daher keine Bürgschaft gegen die Sünde, vielmehr setzt die größeste Sünde das gesteigertste Bewußtseyn voraus."

Wenn gleich wir, wie sich später zeigen wird, in dem Endresultat mit H. D. Olshausen großentheils übereinstimmen, so müssen wir doch bekennen, daß uns die von ihm dem Ganzen gegebene Grundlage durchaus unhaltbar erscheint, und daß wir fürchten, es werde der Leser durch diese Auseinandersetzung schwerlich zu einer

a) Der Verfasser bemerkt: „Die Erkenntniß Gottes als des Vaters geht auf die Macht und Weisheit, des Sohnes auf die Liebe und Gnade, des Geistes auf die Heiligkeit und Vollkommenheit des Einen göttlichen Wesens. Wer im Stande ist, die Heiligkeit und Vollkommenheit des Göttlichen, nach dem Grade der Entwicklung seines Bewußtseyns, zu erkennen (und zwar nicht in bloßer Vorstellung, sondern im Wesen), und nichtsdestoweniger sein Herz ihren Einflüssen verschließt, ja die Heiligkeit selbst Unheiligkeit nennt, der beweis't, daß sein innerstes Auge Finsterniß ist."

klaren Einsicht in das Wesen der Blasphemie des h. Geistes gelangen können. Wir müssen, um diesen Widerspruch zu rechtfertigen und um zugleich unserer eignen Ansicht dadurch vorzuarbeiten, auf eine genauere Beleuchtung der mitgetheilten Erklärung eingehen.

Es scheint mir allerdings richtig, daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht in der allgemeinen Bedeutung: Mensch dürfe genommen werden, da die Redensart im N. T. (d. h. wo sie im Singular und mit dem Artikel vorkommt,) immer nur in Beziehung auf Jesum, nie sonst von andern Personen gebraucht wird a). Wenn nun auch in dem Ausdruck nicht, wie Knapp u. A. wollen, insbesondere die Niedrigkeit seiner Natur hervorgehoben wird, so hat derselbe doch überall die ursprünglich in ihm liegende Hinweisung auf das Menschliche in Jesu, auf seine Erscheinung im Fleisch, beibehalten b). Zugegeben also, daß Jesus sich dieser Bezeichnung besonders mit Rücksicht auf seine Messiaswürde oder sein Messiasseyn bedient habe, so konnte er sich doch immer, falls er verstanden werden sollte, nur darum gerade den Menschensohn nennen, weil er in menschlicher Gestalt, mit menschlicher Natur, dem menschlichen Auge (dem äußern, wie dem innern) erkennbar erschienen war; nie aber kann, an und für sich, in diesem Worte die höhere, göttliche Natur des Messias angedeutet seyn. Der Gottessohn tritt da, wo Jesus jenen Ausdruck gebraucht, in dem Bewußtseyn des

---

a) M. s. die große Menge von Stellen in Wahl's Clavis s. v. ἄνθρωπος 5, b. S. 83.

b) Lücke zu Joh. 1, 52 (Theil 1. S. 503) sagt: „Der neutestamentliche Gebrauch des Wortes zeigt, daß es die bestimmteste Beziehung haben sollte auf die Idee der rein menschlichen Natur des Messias im Gegensatz gegen die göttliche." Die Unterscheidung, welche Fritzsche zu Matth. 8, 20. S. 320, nach dem Vorgange des D. Paulus macht, möchte sich schwerlich durchaus rechtfertigen lassen.

Sprechenden und Hörenden auf jeden Fall zurück, wenn gleich damit nicht behauptet werden soll, das Erkanntwerden Jesu als des Gottessohnes müsse in einem solchen Augenblicke in dem Bewußtseyn ganz fehlen. — Sind nun diese Bemerkungen richtig, so geht daraus hervor, daß in unserer Stelle V. 32 nicht von einer Sünde wider Gott den Sohn, als solchen, die Rede seyn könne, sondern nur von einer Verunglimpfung Jesu, des Messias, insofern er Mensch ist. Daß es nothwendig sey, den Satz καὶ ὃς ἂν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, als eine eigenthümliche Sünde bezeichnend, dem frühern: πᾶσα ἁμαρτία κ. τ. λ. und dem: ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία an die Seite zu stellen (s. Olshausen S. 393), so daß dadurch drei, wesentlich verschiedene Arten der Blasphemie angegeben würden, daß in dem λόγον εἰπεῖν κατὰ τ. υἱ. τ. ἀ. ein völlig neuer Gedanke läge (Olshausen S. 391), leuchtet keineswegs ein; vielmehr kann der erste Theil von V. 32 füglich so aufgefaßt werden, daß in ihm nur ein specieller Fall der βλασφημία in V. 31. besonders hervorgehoben und dieser Satz dem frühern untergeordnet werde, um so mehr, da das καί im Anfang von V. 32. sehr wohl auch bei der zweiten Art von Satzverbindungen seine Stelle findet, wie dies — zwar nicht in Bezug auf Sätze, sondern auf einzelne Begriffe — auch in V. 31 der Fall ist, wo βλασφημία obgleich durch καί mit ἁμαρτία verbunden, doch wohl nur eine specielle Art von ἁμαρτίαις bezeichnen kann.

Ist nun schon die von D. Olshausen gegebene Beziehung des ersten Theiles von V. 32 auf Gott den Sohn gezwungen und dem neutestamentlichen Sprachgebrauche zuwider, so läßt sich die noch weit gezwungenere Beziehung des ersten Theiles von V. 31 auf Gott den Vater nur dadurch erklären, daß man annimmt, der Verf. habe, verleitet durch den dreitheiligen Ausspruch Matth. 10, 41 f., von vorn herein mit dem Vorurtheil die Stelle

ins Auge gefaßt, es müsse hier auch von der dritten Person der Gottheit die Rede seyn. Die Behauptung, daß in den Worten: πᾶσα ἁμαρτία κ. τ. λ. nothwendig die Beziehung auf den Vater beschlossen liege, wird durch den folgenden Satz: „Jede Sünde, besonders aber jede Blasphemie, hat im letzten Grunde ihre Beziehung auf Gott," nicht bewiesen; denn es fehlt die Nachweisung, daß diese Beziehung nur auf Gott den Vater gehe (worauf doch in dieser Argumentation Alles ankäme), und daß die Sünde und Lästerung nicht eine Verletzung des Verhältnisses eines Menschen zur Gottheit im Allgemeinen sey. Ganz willkührlich aber und zum Theil die eigene Beschränkung auf Gott den Vater wieder aufhebend ist die S. 395 gemachte Unterscheidung: „Die ἁμαρτίαι, in der Differenz von βλασφημίαι, sind Sünden, deren Object zunächst der Mensch oder irgend etwas Creatürliches ist; während βλασφημίαι Sünden bezeichnet, deren Object das Göttliche selbst ist." Hier wird nur vom Göttlichen gesprochen, obgleich doch streng genommen, wenn der Verf. seiner frühern Behauptung treu bleiben wollte, nur Gott der Vater Object der βλασφημία seyn dürfte. Wir fragen aber gewiß mit Recht, ob diese Unterscheidung, anstatt so apodiktisch hingestellt zu werden, nicht theils aus dem biblischen Sprachgebrauche, theils aus der Natur der Sünde und der Lästerung hätte begründet und gerechtfertigt werden müssen? Das würde freilich dem Herrn Verf. unmöglich gewesen seyn; denn durch nichts läßt es sich beweisen, daß βλασφημία, βλασφημεῖν, βλάσφημος da, wo nicht ein besonderer Zusatz die specielle Beziehung auf ein bestimmtes Object verlangt a)

a) Ein solcher Zusatz findet sich in folgenden Stellen: ἡ τοῦ πνεύματος βλ. Matth. 12, 31. — βλασφημεῖν εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον Mark. 3, 29. Luk. 12, 10. — τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ

ohne Weiteres eine Gotteslästerung bezeichne. Matth. 9, 3 (Mark. 2, 7, Luk. 5, 21); Matth. 26, 65 (Mark. 14, 64); Joh. 10, 33. 36 ist allerdings diese Beziehung, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, nicht zu leugnen; Apok. 13, 1. 5. und 17, 3 ist nach Analogie von 13, 6 auch von der Gotteslästerung zu verstehen. Unbestimmt ist 1 Tim. 1, 13, wo Paulus von sich sagt, er sey vor seiner Bekehrung ein *βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής* gewesen; doch ist das Wort hier wohl, so wie AG. 26, 11, auf seine Lästerung Jesu und der Christen zu beziehen (vergl. AG. 26, 9). Gleicherweise ist AG. 13, 45. und 18, 6 Jesus und des Paulus Verkündigung von ihm das Object der Lästerung und des Widerstrebens. Zweifelhaft könnte man seyn, ob in der Stelle Matth. 15, 19: *ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί· φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι*, das letzte Wort von Gotteslästerung oder von Lästerungen der Menschen zu nehmen sey; indessen der Plural und die Verbindung mit den andern genannten Sünden lassen wohl nur die letztere Beziehung zu, so wie das Wort Ephes. 4, 31 (Gegensatz V. 32: *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς*); Kolosss. 3, 8 (vergl. V. 13); 1 Tim. 6, 4; 2 Tim. 3, 2 auch nur von dem Schmähen, Lästern der Menschen verstanden werden kann. Apok. 2, 9 ist *ἡ βλασφημία*

πνεῦμα κατὰ αὐτοὺς βλασφημεῖται 1 Petr. 4, 14. *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ* Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Apok. 13, 6; 16, 9. 11. 21. — *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* Tit. 2, 5. — *τὴν θεὸν ὑμῶν* (Artemis) AG. 19, 37. — *Ἰησοῦν* Matth. 27, 39 (Mark. 15, 29. Luk. 23, 39); — *ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας* 2 Petr. 2, 2. — *μηδένα βλασφημεῖν* Tit. 3, 2. — *βλασφημεῖν τὸ καλὸν ὄνομα* Jakob. 2, 7; — *δόξας βλασφημεῖν* 2 Petr. 2, 10. Jud. 8; — *τὸ ἀγαθόν* Röm. 14, 16. — *βλάσφημον κρίσιν ἄγγελοι οὐ φέρουσι κατ' αὐτῶν* 2 Petr. 2, 11 (Jud. 9.); — *ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν* AG. 6, 11. Hier ist die Blasphemie auf sehr verschiedene Objecte bezogen.

ἐκ τῶν λεγόντων κ. τ. λ. die Läſterung, welche die Gemeinde zu Smyrna von denen, die da ſagen, ſie ſeyen Juden u. ſ. w., zu erdulden hat. Die Erklärung von 2 Petr. 2, 12. und Jud. 10 hängt von der Auffaſſung von 2 Petr. 2, 10 und Jud. 8 ab, wo es zweifelhaft ſcheinen kann, was unter den δόξαις verſtanden werde; wahrſcheinlich ſind die weltlichen Obrigkeiten, auf keinen Fall aber iſt Gott gemeint. Ganz klar endlich iſt die Beziehung auf Menſchen, und zwar auf den leidenden Jeſus Luk. 22, 65 (vergl. 23, 39), auf Paulus oder die Apoſtel im Allgemeinen Röm. 3, 8; 1 Kor. 4, 13; 10, 30; auf die Chriſten 1 Petr. 4, 4. — Dies ſind nach Wahls Clavis alle die Stellen, wo βλασφημεῖν, βλασφημία und βλάσφημος ohne ausdrückliche Angabe des Objects vorkommt. Aus ihnen, wie aus den in der Anmerkung S. 954 f. angegebenen, die beſondere Beziehung der Blasphemie enthaltenden Stellen ergibt ſich zur Genüge, was wir beweiſen wollten, daß der bibliſche Sprachgebrauch die ausſchließliche Zurückführung der Blasphemie auf Gott, und namentlich auf Gott, den Vater, nicht erlaubt, ſondern daß dieſe ſpecielle Beziehung jedesmal durch eine eigens hinzugefügte Beſtimmung oder durch den Zuſammenhang, in welchem das Wort ſteht, bedingt iſt. Demnach bedarf es nun nicht mehr der Beweisführung aus der innern Natur der ἁμαρτία und βλασφημία, um zu erhärten, daß jene Unterſcheidung, die H. Prof. Olshauſen macht, durchaus willkührlich ſey. Auch glauben wir ebenmäßig des Beweiſes, daß die Einſchränkung der ἁμαρτίαι auf ſolche Sünden, deren Object zunächſt der Menſch oder irgend etwas Creatürliches iſt, ſich nicht rechtfertigen laſſe, überhoben zu ſeyn.

Wenn nun dieſer Theil der Argumentation des H. Verf., ſo weit er die Beſtimmung des Objects der fraglichen Blasphemie betrifft, durchaus unhaltbar iſt, ſo müſſen wir auch noch in Bezug auf den moralphiloſophiſchen

Satz: „der Werth oder Unwerth einer That werde bestimmt, sowohl nach der Bedeutung des Objects, auf das sie sich bezieht, als auch nach dem Standpuncte der sittlichen Entwickelung des handelnden Subjects; die innere Stellung des handelnden Subjects und das Verhältniß der That zum Object bestimmten den Grad der Strafbarkeit," nicht nur dessen Richtigkeit zur Hälfte verneinen, sondern auch bemerken, daß er, speciell auf des H. Verfs. Ansicht angewandt, zu höchst gefährlichen Folgerungen Veranlassung gebe. Denn wäre derselbe wahr, was folgte daraus? Der richtige Tact hat den Verf. abgehalten, die Folgerung selbst auszusprechen, hat ihn vielmehr bewogen, den Satz im Verfolg zum Theil fallen oder nur in unbestimmten Ausdrücken hervorschimmern zu lassen. Es folgt nämlich daraus, daß, so viel die Sünde wider den h. Geist strafbarer ist, als die gegen Gott den Sohn, und diese wieder strafbarer, als die gegen Gott den Vater, ebenso viel auch der Sohn bedeutender ist und höher steht, als der Vater, und der h. Geist höher, als der Sohn und der Vater. Eine Behauptung, die meines Wissens bis jetzt noch von Niemandem ausgesprochen worden ist. H. D. Olshausen hat es auch selbst gefühlt, daß ihn eine strenge Consequenz aus diesem Satze in dogmatische Noth bringen könne; darum verwahrt er sich S. 396 ausdrücklich dagegen, indem er sagt: „er wolle sich hier nicht in nähere Erörterungen über die Trinitätslehre einlassen, sondern einfach Vater, Sohn und Geist als Stufen in der Offenbarung des göttlichen Wesens auffassen." Doch auch hiedurch wird die Sache des Verf. nicht unterstützt. Denn, noch abgesehen von der Richtigkeit des Satzes selbst, daß die Bedeutung des Objects den Maßstab bei der Beurtheilung der größern oder geringern Strafbarkeit einer That abgebe, wenn der Ausdruck: Vater nur die Offenbarung Gottes in seiner Macht und

Weisheit, Sohn die Offenbarung der göttlichen Liebe und Gnade, Geist die der göttlichen Heiligkeit und Vollkommenheit bezeichnen soll (s. oben Anm. S. 951): so ist es ja eben nur das Maß meiner subjectiven Empfänglichkeit, meiner Erkenntniß, welches mein Verhältniß zu dem Vater, Sohn und Geist bestimmt; nicht aber tritt mir die Macht und Weisheit als ein Object gegenüber, oder die Liebe und Gnade als ein anderes, die Heiligkeit und Vollkommenheit als ein drittes, deren jedes mir besondere, in ihm (dem Objecte) selbst, und nicht in meiner subjectiven Aufnahmefähigkeit und sittlichen Entwicklung liegende Pflichten auflegte, welche nach Maßgabe der höhern Stufe, auf welcher das Object steht, verschieden ausfallen müßten. Oder denkt sich H. Prof. Olshausen die Sache wirklich so? Dann gestehe ich, ihm nicht folgen zu können, um so weniger, da ich einmal die drei Stufen (die Gradverschiedenheit) in der Offenbarung des göttlichen Wesens weder für biblisch begründet halte, noch in meinem Bewußtseyn so, wie er, genau zu scheiden vermag, indem ich mir, auf die niedrigste Stufe mich stellend, z. B. die göttliche Weisheit nicht von der göttlichen Liebe und Heiligkeit getrennt denken kann, und auch nicht glaube, daß er sich einen einigermaßen entwickelten Seelenzustand zu construiren im Stande sey, wo die Idee der Weisheit Gottes ins Bewußtseyn treten sollte, ohne daß namentlich die der Heiligkeit Gottes zugleich klar vor der Seele stehe. Denn ist Weisheit nicht in der Heiligkeit begründet? Kenne ich diese letztere nicht, dann kenne ich auch Gott den Vater, den Allweisen, noch nicht. Eben so gilt in Bezug auf den Sohn und Vater der Ausspruch 1 Joh. 2, 23: „Wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennet, hat auch den Vater;" die volle Erkenntniß des Vaters in seinem wahren Wesen ist von der Erkenntniß und Annahme des Sohnes abhängig, kann also nicht ohne diese gedacht

werden. Es muß demnach auf jeden Fall das Verhältniß des Vaters, Sohnes und Geistes ein anderes seyn, als das der Stufenverschiedenheit in der Offenbarung.

Ich kann der Behauptung des Hr. Dr. Olshausen aber auch deßhalb nicht folgen, weil ich fest überzeugt bin, daß es bei der Bestimmung des sittlichen Werthes oder Unwerthes, der größern oder geringern Belohnung oder Strafbarkeit einer That durchaus nicht auf die Bedeutung des Objects ankomme; (die angeführte analoge Stelle Matth. 10, 41 f. zwingt keineswegs zu dieser Annahme). Vergehe ich mich gegen einen Bauern oder gegen einen König, um das Beispiel des Dr. Olshausen beizubehalten, so ist das letztere Vergehen nicht darum strafwürdiger, weil das Object ein König ist, sondern darum, weil ich hier mehre, mir wohl bekannte oder doch bekannt seyn sollende Pflichten zugleich verletze, als gegen den Bauern; weil mein subjectives Verhältniß zu dem Könige ein anderes ist, als das zu jedem andern Menschen, der mir bloß als Mensch Pflichten auferlegt. Es kann aber sehr wohl der Fall eintreten, daß die Sünde gegen den Bauern größer ist, als die gegen einen König, wenn z. B. jener mein Vater und Wohlthäter, dieser ein mir völlig fremder Mensch oder ein blutdürstiger Tyrann ist. Und wenn ich nun Beide nicht kenne, nicht zu unterscheiden vermag, also gegen Beide nur in dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen stehe, ist dann, falls ich mich gegen Beide ganz auf dieselbe Weise vergehe, etwa meine Schuld auch in verschiedenem Grade größer gegen den König, als gegen den Bauern? In den Augen Gottes gewiß nicht, und schwerlich auch in den Augen irdischer Richter. So ist es aber mit allen Sünden. Meine Intention, mein subjectiver Standpunct gibt den Maßstab zur Beurtheilung her, und nicht und in keinem Falle das Object, gegen das ich freundlich oder feindlich thätig bin. Dieß steht in der christlichen Moral fest und

ist über allen Streit erhaben. Es gilt hier, wo von der innern Natur und dem Wesen einer sittlichen That die Rede ist, der 1 Joh. 3, 4 aufgestellte Kanon: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*, d. h. jede Sünde, ihr Object mag seyn, welches es wolle, ist eine Uebertretung des göttlichen *νόμος* und daher nach der innern Stellung des handelnden Subjects zu dem *νόμος*, nach dem Maße seiner Erkenntniß, seiner sittlichen Entwicklung strafwürdig.

Ich glaube durch diese Gegenbemerkungen hinreichend bewiesen zu haben, daß dieser neueste Versuch, die schwierige Aeußerung Jesu über die Blasphemie des h. Geistes zu erklären, mißlungen sey. Nichtsdestoweniger muß ich bekennen, daß das Endresultat, welches Hr. Dr. Olshausen gewinnt, im Ganzen dasjenige ist, welches auch ich, nur auf einem andern Wege, gefunden habe. Es sey mir daher vergönnt, nun, nachdem durch das Frühere der Weg geebnet worden, positiv weiter zu schreiten, und meine eigene Ansicht zur Beurtheilung vorzulegen. Soweit ich die vorhandenen Auslegungen kennen gelernt, a) habe ich keine gefunden, die der meinigen gleich wäre; freuen aber würde es mich sehr, wenn ich, ohne mein Wissen mit einem frühern Ausleger in der Hauptsache übereinstimmend, nach dem Urtheile unbefangener Gelehrten den richtigen Weg sollte betreten haben.

Werfen wir einen Rückblick auf das, was bisher von uns beleuchtet worden ist, so scheint sich Folgendes als Resultat zu ergeben:

---

a) Es stehen mir leider nur wenige Hülfsmittel zu Gebote; die Ansichten vieler Ausleger dieser Stelle kenne ich allein aus den, zum Theil sehr kurzen Relationen Anderer; ich glaubte aber, daß es aus dem Grunde nicht unumgänglich nöthig sey, deren nähere Bekanntschaft zu suchen, weil ich dem Aufsatze nicht gern einen zu großen Umfang geben, und weil ich meine selbstständig gebildete Ansicht lieber ohne vielen gelehrten Apparat darlegen wollte.

1. Christus redet von einer Sünde, die, während alle andern Vergebung finden können, nicht wird vergeben werden;

2. diese Sünde wird als eine besondere Aeußerung eines innerlich vorhandenen sündlichen Seelenzustandes, als eine einzelne That, gedacht;

3. sie wird als Blasphemie des h. Geistes im Gegensatze zu allen andern Sünden und Blasphemieen, als ein εἰπεῖν wider den h. Geist im Gegensatz gegen das λόγον εἰπεῖν wider des Menschen Sohn bezeichnet;

4. ἁμαρτία ist im Allgemeinen jede Aeußerung der innern Sündhaftigkeit, jede Uebertretung des göttlichen Gesetzes; βλασφημία deutet einen speciellen Fall der verschiedenen ἁμαρτίαι an, sowohl das Lästern Gottes, als die Lästerung der Menschen; das λόγον εἰπεῖν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ist wieder eine besondere Art der βλασφημία und bezieht sich auf Jesum, in seiner menschlichen Erscheinung.

5. Aus dem ersten, zweiten und vierten Satze folgt, daß die Blasphemie des h. Geistes die schwerste, strafbarste von allen möglichen Sünden seyn muß, daß sie aber, da die einzelne That, der specielle Fall nur als die der Beschaffenheit des Baumes völlig analoge Frucht erscheint, einzig unter der Voraussetzung als möglich und wirklich zu denken ist, daß der innere sündliche Zustand den Culminationspunct der völligen Verdorbenheit erreicht habe.

Hiermit ist indessen das eigentliche Wesen der Lästerung des h. Geistes, so wie des ihr zum Grunde liegenden abnormen Seelenzustandes noch nicht bezeichnet. Es bedarf daher zur Entwicklung des Begriffes einer kurzen Auseinandersetzung dessen, was nach dem christlichen Lehrbegriff als Maßstab für den höheren oder geringeren Grad der Verschuldung gilt. Daß nämlich, wenn gleich jede Sünde strafbar ist und eine Schuld vor Gott involvirt, doch eine solche Gradverschiedenheit der Sünde und der Schuld

Statt finde, beweisen mehre deutliche Erklärungen des Herrn und seiner Apostel, und fast alle christlichen Dogmatiker und Moralisten bestreiten in diesem Sinne die Behauptung der Stoiker: omnia peccata paria esse. Es fragt sich also nur, worin diese Verschiedenheit begründet sey. Wenn nach der allgemein recipirten Annahme Sünde jede (innere oder äußere) That genannt wird, welche ein mit dem Vermögen der Selbstbestimmung (dem sittlichen Vermögen der Wahl und der Entschließung für oder gegen etwas a)) ausgerüstetes Wesen in einem Zustande, wo es dieser Selbstbestimmung sich bedient oder ihrer doch fähig ist, (was bei dem Säuglinge, dem Wahnsinnigen, dem Fieberkranken u. s. w. nicht der Fall ist,) dem deutlicher oder weniger deutlich erkannten und als bindend (als Pflicht) anerkannten göttlichen Willensgesetze, dem Guten selbst, zuwider begeht: so hängt, wie jede im Gebiete der Sittlichkeit sich kund gebende That, auch die Sünde ab sowohl von dem Willen, als von der Erkenntniß des Guten. Daß nun der Wille bei keinem Menschen wirklich frei sey, ist eine Thatsache, die Niemand leugnet; aber eben so gewiß ist es, daß überall, wo eine Sünde soll begangen werden können, ein gewisser Grad von selbstständiger Willensbestimmung vorhanden seyn müsse; weil ein gänzliches Fehlen derselben alle Imputation aufheben würde. Es kommt daher darauf an, anzugeben, wodurch dieses Gebundenseyn, diese Beschränkung des Willens bedingt sey. Gegeben ist sie einestheils durch die Unreinheit des Herzens, als des Sitzes der Begierden,

---

a) Wir bedienen uns absichtlich nicht des Ausdrucks: Willensfreiheit, weil darunter nur das Vermögen des Willens, sich stets völlig selbstständig für das Gute zu bestimmen, verstanden wird: im Texte aber nur von dem Vermögen der Willkühr die Rede ist.

Leidenschaften u. s. w., d. h. durch das Uebergewicht der sinnlichen oder selbstischen Antriebe über die, welche sich auf das Uebersinnliche, Ewige in uns beziehen, und welche das Göttliche, Gute zum Objecte haben (das Uebergewicht der σὰρξ über das πνεῦμα); anderntheils durch die verkehrte, irrige Auffassung des Göttlichen, Guten. Beides wirkt wechselseitig zur Gefangennehmung der Willenskraft a). Vielfach ist freilich die sinnliche, selbstische Begierde die Ursache des Irrthums in Bezug auf das göttliche Gesetz; aber meistens und im tiefsten Grunde geht doch der Irrthum dem verkehrten Wunsche des Herzens voraus. Je weniger rein und deutlich also die Wahrheit erkannt wird, desto leichter wird sich die Selbstsucht und Sinnlichkeit mit dem Irrthum verbinden und, den Willen gefangen nehmend, die Sünde gebären. Je deutlicher und klarer aber die sittliche Wahrheit erkannt ist als gebietende und verpflichtende Norm für jedes moralische Wesen, desto mehr soll und kann diese Erkenntniß dahin wirken, daß die unlautern Wünsche und Triebe in den der Sinnlichkeit und Selbstliebe von Gott angewiesenen Schranken sich halten, und daß dem Willen die Freiheit bewahrt werde. In diesem Sinne sagt Christus Joh. 8, 32: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Hieher gehören auch alle die Aussprüche der Schrift, in denen auf das innere Licht, das geistige Auge, auf das Seyn in der Wahrheit ein besonderer Nachdruck gelegt und die tugendhafte oder lasterhafte Gesinnung von der Erkenntniß des göttlichen Willensgesetzes abhängig gemacht wird b).

a) M. s. Röm. 1, 21: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία; V. 24: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν... V. 25: οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει. Ephes. 4, 22: ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης.

b) z. B. Joh. 9, 41 und 15, 22. 24. (m. s. Lücke zu d. St.), wo

Aus diesen Bemerkungen geht hervor, daß, wenn schon die böse Begierde auch auf die Erkenntniß einwirkt und der deutlichen, klaren Einsicht gar vielen Abbruch thut, die Stufe der größeren oder geringeren Verschuldung doch von der größeren oder geringeren Entwicklung des sittlichen Bewußtseyns abhängig sey, und daß, wie Dr. Olshausen richtig bemerkt, die Höhe der Entwicklung des Bewußtseyns keineswegs eine vollgültige Bürgschaft gegen die Sünde gewähre, daß vielmehr immer da die größere Sünde Statt finde, wo ceteris paribus größere Erkenntniß vorhanden ist. Aus der Stelle Joh. 19, 11 läßt sich diese Behauptung zwar nicht stringent beweisen, weil nicht angegeben wird, warum der παραδιδοὺς (die jüdischen Obern) größere Sünde habe, als Pilatus a);

---

der Unglaube der Pharisäer darum als ein nicht zu entschuldigender, zu rechtfertigender dargestellt wird, weil er nicht aus der Blindheit, dem Unvermögen, Jesum zu erkennen, hervorging (— dann wäre derselbe in der That gar nicht Sünde gewesen —), sondern weil sie trotz ihrer Sehkraft, ihrer wirklichen, größeren oder geringeren Erkenntniß von Jesu, dennoch nicht an ihn glaubten. — Joh. 8, 44, wo der Teufel ein Vater der Lüge genannt wird, der nicht in der Wahrheit bestanden sey. — Matth. 6, 22. des Leibes Leuchte ist das Auge u. s. w. — Röm. 10, 14 ff. — Ephes. 4, 17. f.: μαρτύρομαι, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες .... διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς .... daher heißen Hebr. 9, 7 die Sünden geradezu ἀγνοήματα. — Jak. 4, 17 εἰδότι καλὸν ποιεῖν, καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν. Luk. 23, 34. AG. 3, 17.

a) Wenn wir auch die Erklärung Lücke's zu d. St., so weit sie den Pilatus betrifft, für vollkommen richtig halten, so vermissen wir doch dabei eine genauere Angabe des Grundes, warum auf Seiten der Juden die größere Schuld ruhe. Wahrscheinlich meint Jesus, Pilatus, welcher, obgleich ein Werkzeug in der Hand Gottes (ἦν αὐτῷ δεδομένον ἄνωθεν), doch keineswegs von der Sünde frei gesprochen wird (er begeht eine weniger große, aber doch immer eine Sünde), er sündige, sofern er aus Gleichgültigkeit gegen Recht und Wahrheit überhaupt, in Folge deren er sich

desto deutlicher aber sind folgende Stellen, Luk. 12, 47 f.: ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας, μηδὲ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ, δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας. Παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ· καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν. Hier bilden γνούς und μὴ γνούς einen strengen Gegensatz, welcher unsers Erachtens nicht durch ein Mehr oder Weniger beschränkt und geschwächt werden darf. Beide Knechte thun etwas, das strafwürdig (ἄξιον πληγῶν) ist, weil es dem Willen des Herrn widerspricht; beide erleiden auch Strafe; der erste Knecht kennt seines Herrn Willen, der zweite kennt ihn nicht; jener, weil er der erkannten Pflicht zuwiderhandelt, hat größere Schuld, wie dieser, dem die Pflicht unbekannt gewesen (sey es, daß das Maß seiner Kräfte und Fähigkeiten, an sich geringer, zur Erkenntniß nicht ausreichte, weil er sie nicht gehörig geübt, entwickelt gehabt, oder daß er aus Gleichgültigkeit, Leichtsinn, Fahrlässigkeit oder aus sonst einer Ursache das Kennenlernen verabsäumte. s. Matth. 25, 14 ff.). — Aehnlich ist der Ausspruch Jesu Matth. 11, 22—24, wo den Ortschaften Chorazin, Bethsaida und Kapernaum darum ein traurigeres Loos im jüngsten Gerichte vorausverkündet wird, als den Städten Tyrus, Sidon und Gomorrha, weil jene die ih-

---

nicht die Mühe gebe, die obwaltenden Verhältnisse genauer kennen zu lernen, und wegen deren er denn auch noch fast gar keine Einsicht in das, was vor Gott recht ist, besitze, den Unschuldigen preisgebe; insofern sey seine Schuld zwar vorhanden; aber sie sey geringer, als die der jüdischen Obern, die sich mit jener Unkenntniß nicht entschuldigen könnten, und welche aus Haß, aus Neid u. s. w. thätig gegen ihn (Jesum) aufträten. Pilatus sündigte durch Passivseyn, die jüd. Obern durch Activseyn; jener auf einem niedern Standpuncte des sittlichen Bewußtseyns, diese auf einem höhern.

nen durch das Auftreten Jesu und das Anschauen seiner vielen großen Thaten (δυνάμεις) in ihrer Nähe so reichlich dargebotene Gelegenheit zur Besserung, welche diesen fehlte, nicht benutzt hätten. Auch hier kann die größere Schuld nur daraus entstehen, weil die Stufe der Erkenntniß eine höhere war. Außer diesen und den vorhin schon (Anm. S. 963) angeführten Aussprüchen Jesu verdienen hier auch noch folgende aus den apostolischen Schriften unsere Aufmerksamkeit. 2 Petr. 2, 20 f.: εἰ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ., τούτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων (cf. Matth. 12, 43 ff.). κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς, μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἢ ἐπιγνοῦσιν ἐπιστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς. Was Petrus hier zwar deutlich, aber milde (comparativisch) sagt, wird mit entschiedener Schärfe im Hebräerbriefe 10, 26 ff. so ausgesprochen: ἑκουσίως ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία· φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως, καὶ πυρὸς ζῆλος κ. τ. λ. Hier haben wir eine unserm Ausspruche über die Blasphemie des h. Geistes in so fern ganz ähnliche Aeußerung a), als auch hier behauptet wird, daß für unsere Sünden unter gewissen Umständen keine Vergebung (kein Opfer) mehr übrig sey. Wichtig ist diese Stelle namentlich deßwegen, weil in ihr die unverzeihliche Sünde genauer charakterisirt wird, wodurch, wie es mir scheint, auch die von Jesu genannte unverzeihliche Blasphemie in ihr gehöriges Licht tritt. Schon in den früher angeführten Stellen stellte es sich nämlich klar heraus, daß

a) Das ἁμαρτάνειν wird V. 29 genauer bezeichnet, als: τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατεῖν, καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγεῖσθαι, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίζειν.

das γινώσκειν, das Erkennen, den Grad der Verschuldung bestimme; hier aber, wie 2 Petr. 2, 20 f., wird das ἐπιγινώσκειν genannt, welches nach ächt griechischem und auch neutestamentlichem Sprachgebrauche das genaue, vollkommene, zum deutlichen Kennen gesteigerte Erkennen, also die höchste Stufe desselben, bezeichnet. Wer dahin, sagt der Verfasser des Hebräerbriefes, gelangt, wer zur vollen Kenntniß der Wahrheit vorgedrungen ist, wer also nicht nur das Gute, Gottes heiligen Willen in seiner Fülle, sondern auch die eigene Verpflichtung, demselben unbedingt und überall zu gehorchen, erkannt hat, und dennoch freiwillig, ἑκουσίως, sündigt, d. h. ohne daß sonst etwas, als sein eigner Wille (nicht also außer demselben liegende Motive, sinnliche Neigungen, Leidenschaften, Vorurtheile u. s. w.) ihn dazu bewegt und anspornt, für den hat die Vergebung aufgehört. Soll dieser Ausspruch nicht aller Erfahrung und allen hieher gehörigen Bestimmungen der h. Schrift widersprechen, dann muß die ἐπίγνωσις und das ἑκουσίως, wie es von uns geschehen ist, streng von der höchsten Stufe der Erkenntniß und der völlig selbstständigen Willensbestimmung verstanden werden. Denn ein gewisser Grad von Erkenntniß und Selbstbestimmung muß, wie wir oben schon bemerkten und wie jede vernünftige Moral verlangt, immer vorausgesetzt werden, wo von der Sünde und von Zurechnung derselben die Rede seyn soll; hier also kann nicht ein solcher niederer Grad gemeint seyn, weil sonst nicht abzusehen wäre, warum gerade diese Sünde dann unverzeihlich seyn sollte. Daraus folgt, daß, wenn sich die Zurechnung überhaupt nach dem Maße des sittlichen Bewußtseins, nach dem Grade der Erkenntniß und der Selbstbestimmung durch den Willen steigert, nothwendig der höchste Grad der Zurechnung, der Schuld nur auf dem eben bezeichneten Culminationspuncte der Erkenntniß und der Willensunabhängigkeit möglich seyn

könne. Daß nun ein solcher Seelenzustand, wo unter diesen Voraussetzungen dennoch nicht das Gute, sondern das deutlich erkannte Böse selbstständig gewählt und gethan wird, nicht ein vorübergehender, momentaner, sondern ein habituell gewordener, allgemeiner Zustand der Schlechtigkeit, ein völliges Abgestorbenseyn für das Gute, Heilige seyn müsse, scheint sich von selbst zu verstehen. Einen solchen Zustand meint wohl auch der Apostel Johannes, wenn er von einer Sünde *πρὸς θάνατον* redet (1 Joh. 5, 16), für welche nicht um Vergebung gebeten werden soll, weil nämlich diese Bitte, der Natur jener Sünde gemäß, nicht erhört werden kann (s. Lücke z. d. St.).

Hieraus folgt nun zur genauern Charakteristik der Blasphemie des heiligen Geistes, daß dieselbe ihrer Quelle nach eine als besonderes Factum hervortretende einzelne Aeußerung des bezeichneten Seelenzustandes sey, und daß sie ihrem Wesen, ihrem realen Inhalte nach als die mit dem vollen, klaren Bewußtseyn von der ewigen Wahrheit verbundene, aus entschiedenem Hasse gegen das Gute, als solches, hervorgehende und vermittelst eines völlig unabhängigen Willensentschlusses bewirkte Verunglimpfung, Lästerung Gottes in seiner heiligen Vollkommenheit (geschehe es durch Wort oder That) sich kund gebe.

Es kommt hierbei nicht auf die dogmatischen Bestimmungen über das Verhältniß des heiligen Geistes zu den andern Hypostasen der Gottheit an, auf welches Jesus bei dieser Gelegenheit gewiß nicht Rücksicht genommen hat. Das *πνεῦμα ἅγιον* ist hier, wie an so vielen Stellen der Schrift, Gott in seiner reinen, unvermittelten Manifestation als der Heilige, Vollkommene, in der heiligen Wirksamkeit für die Herbeiführung und Ausbreitung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (s. Matth. V. 28. Luk. 11, 20), sey es, daß dieselbe sich zeige in Wundern und äußern Zeichen, oder

in Wirkungen im Innern des, der Erkenntniß der Vollkommenheit Gottes fähigen, geistigen Wesens a). Wer also Gott in dieser seiner höchst vollkommenen, heiligen Wirksamkeit erkannt hat und doch aus den eben genannten Gründen und unter den bezeichneten Umständen die Heiligkeit Gottes dadurch schmäht, daß er sie in das Reich der Unvollkommenheit, ja des Bösen selbst herabzieht, der macht sich der Sünde wider den heiligen Geist schuldig.

Viele Ausleger aber halten ein solches Hinabsinken des Menschen zu dieser untersten Stufe der Verschlechterung für durchaus unmöglich, und meinen, er müßte alsdann aufgehört haben, Mensch zu seyn, als in welchem immer noch ein Rest des höhern Lebens zurückbleibe. Diese Ansicht hat namentlich Dr. C. L. Nitzsch in seiner Abhandlung über die Sünde wider den heiligen Geist b) geltend gemacht und sie seiner ganzen Erklärung des Ausspruches Christi zu Grunde gelegt. Er geht nämlich davon aus, daß jede menschliche Sünde hervorgehe nicht aus Haß gegen den wahren Gott oder gegen das Wahre und Gute an sich, sondern aus der Begierde nach dem Angenehmen,

---

a) Zu eng und dem biblischen Sprachgebrauche nicht gemäß faßt v. Ammon (Handbuch der christl. Sittenlehre. 1. Band. Vorr. S. XVIII f.) das πνεῦμα ἅγιον, wenn er es mit den Stoikern (Seneca epist. 41) von dem „religiösen Sinne versteht, den es in den menschlichen Gemüthern erzeugt (Röm. 8, 9. 14), von dem religiösen Bewußtseyn oder der heiligen Gottesidee in uns, die man nicht vorsätzlich verdunkeln oder unterdrücken könne, ohne sich stolz und eigenwillig über das Göttliche und Heilige zu erheben und die Grundfeste aller Wahrheit und Sittlichkeit in dem Gemüthe zu erschüttern," so daß also (S. XX) die Sünde gegen den heiligen Geist wäre: „Die vorsätzliche Empörung des stolzen Eigenwillens gegen das religiöse Bewußtseyn, welche jede Kraft der Wahrheit und Pflicht in dem Gemüthe bricht."

b) De peccato, homini cavendo, quamquam in hominem non cadente (in dem Werke: De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae prolusiones academicae. Fascic. I. p. 270 sqq.).

welche mächtiger sey, als das dem Menschen angeborne desiderium virtutis et honestatis; und daß ihrem Ziele nach die menschliche Sünde nicht eine Untergrabung des Guten bezwecke, sondern dasselbe nur vernachlässige und zurücksetze hinter das Nützliche und Angenehme. Es bleibe demnach in jedem menschlichen Gemüthe, auch dem verderbtesten, immer noch ein gewisses Verlangen nach Besserung (desiderium quoddam emendationis) übrig, mithin auch die Fähigkeit, Vergebung zu empfangen. Wäre das nicht, so müßte der Mensch seine moralische Natur gänzlich verloren haben. Da nun dieß nicht möglich sey, da der Mensch jenem Hasse gegen das Gute selbst, der verbunden sey mit dem bösen Willen, dasselbe zu untergraben, nicht offen stehe, so könne auch eine unverzeihliche Sünde nicht von ihm begangen werden, um so weniger, da der weise und gnädige Gott nur dem völlig Unheilbaren die Vergebung völlig verweigern könne. Es sey also die Sünde wider den heiligen Geist eine diabolische, d. h. nur dem Teufel selbst, nicht einem Menschen, mögliche Sünde. — Von diesem Standpuncte aus sucht nun der genannte Gelehrte alle übrigen Schwierigkeiten, welche die Stelle darbietet, hinwegzuräumen, und behauptet endlich sogar, die Beziehung der unverzeihlichen Sünde auf den Menschen sey ein usus haud dubie impius et a vera religione non minus, quam ab humanitate alienissimus. Ducit enim ad Particularismum et omnem Ethicotheologiam evertit. Aber — fährt er fort — trotz dem hat die Warnung vor dieser Sünde ihren moralischen Nutzen für den Menschen, der darin liegt, daß wir dieselbe, wenn schon sie uns nicht betrifft, fliehen und durch das Denken und die Erinnerung an sie uns selbst und Andere zur Flucht anspornen. Dem Einwurfe, daß dieses Fliehen unter der angegebenen Voraussetzung ja als völlig unnütz und überflüssig erscheine, begegnet er dadurch, daß er sagt: si recte nobis commendatur studium sanctitatis, quam pro na-

turae imperfectione nunquam assequi possumus: cur non et cavere iubeamur pravitatem illam summam, quamquam a natura nostra non minus alienam? u. s. w.

Es hat diese Argumentation vielen Schein, und ich gestehe, daß es nicht leicht ist, namentlich die Vordersätze des Verfs. zu widerlegen. Indessen scheint mir doch hierbei Folgendes berücksichtigt werden zu müssen. Wenn dem Menschen in der heiligen Schrift allerdings als das Ziel seines Strebens das Vollkommenseyn, gleichwie der Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 48), und das Heiligseyn gemäß der Heiligkeit Gottes (1 Petr. 1, 15 f.) vorgehalten wird: so kann damit doch nur ein bei Menschen, nach den Gesetzen der menschlichen Natur gedenkbares Vollkommen- und Heiligseyn, nicht die göttliche, dem göttlichen Wesen, als solchem, eigenthümliche Vollkommenheit und Heiligkeit gemeint seyn. Denn so weit der Schöpfer über dem Geschöpfe, der Unendliche und allein Selbstständige über dem endlichen und abhängigen Menschen erhaben ist, so weit muß auch die göttliche Vollkommenheit höher seyn, als die dem Menschen nur immer mögliche; beide müssen ihrem innersten Wesen nach stets verschieden bleiben; mithin kann dem Menschen das seiner endlichen Natur nicht Entsprechende, schlechthin Unerreichbare nicht als Strebeziel vorgesteckt werden, sondern immer nur eine ihm als Menschen mögliche, in seiner ursprünglichen Natur begründete, derselben adäquate Heiligkeit, die freilich in ihrer Art eben so vollkommen seyn soll, wie es die des himmlischen Vaters in der ihrigen ist. Es deutet auch das Wort ὥσπερ (Matth. 5, 48) und die Redeweise 1 Petr. 1, 15: κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον, καὶ αὐτοὶ ἅγιοι γενήθητε nicht die Gleichheit, sondern nur die Aehnlichkeit an a); folglich ist zu viel behauptet, wenn

a) S. Winer a. a. O. §. 53 S. 340 f., wo es heißt: κατά τινα bedeute: nach Jemandes Sinne, Willen, oder nach seinem Beispiele, nach seiner Art und Weise.

von dem Verf. gesagt wird, es werde uns eine Heiligkeit empfohlen, quam pro naturae imperfectione numquam assequi possumus. Es muß dabei die ursprüngliche menschliche Natur wohl unterschieden werden von der durch die Sünde verderbten; was dieser unerreichbar ist, liegt nicht über den Grenzen der menschlichen Natur an und für sich. — Wird nun aber dem Menschen nur etwas Menschen Mögliches zugemuthet als Ziel seines Strebens, so kann und darf ihm auch als Ziel des Vermeidens und Verabscheuens nur das vorgehalten werden, was zu erreichen ihm seiner Natur nach möglich ist, und ich wenigstens gestehe, daß ich an der Weisheit eines Lehrers oder Gesetzgebers sehr zweifeln müßte, wenn er mir etwas verbieten wollte, was zu thun mir an und für sich unmöglich wäre. Auf jeden Fall, scheint es, würde, wenn Gott z. B. dem Menschen verböte: Laß dir es nicht in den Sinn kommen, eine Welt, und wäre sie auch noch so klein, zu schaffen, der Fromme dieses Verbot, als ein auf den Menschen gar nicht anwendbares, nicht begreifen und müßig anstaunen, der Leichtsinnige vergessen, der freche Spötter aber verhöhnen; keiner von Allen aber würde sein Denken, Wollen, Handeln auch nur im Mindesten nach demselben einrichten. — Auffallend ist nun aber bei der Voraussetzung, daß der Mensch bei seinen Sünden immer nur eine Vernachlässigung oder Zurücksetzung des Guten, nicht aber einen wirklichen Haß gegen dasselbe sich zu Schulden kommen lasse, die Aeußerung des Verfs., Jesus thue dieser Sünde Erwähnung, um die Pharisäer zu warnen, ne aversando et calumniando Spiritus divini Interprete, **Spiritum ipsum odisse inciperent; . . . .** odium auctoritatis, ad veram pietatem commendandam pertinentis, **non posse non sensim transire in odium ipsius Dei ipsiusque pietatis verae,** sive ei indies similius fieri. Enthalten diese Worte nicht einen Widerspruch mit dem Hauptsatze der Abhandlung? Meines Erachtens

durfte der Verf. bei seiner Voraussetzung die Möglichkeit gar nicht zugeben, daß der Mensch anfange, das Gute, Heilige selbst zu hassen, noch weniger die Nothwendigkeit, daß er allmählich zu diesem Hasse übergehe. (Das similius fieri kann nicht als genaue Erklärung des frühern Ausdruckes gelten). Der Anfang dieses Hasses wäre ja schon ein Ausziehen der menschlichen Natur, und, wo dieses als möglich gedacht wird, da muß auch das stufenweise Fortschreiten zum vollendeten Hasse als möglich erscheinen. Und so ist es in der That. Kann der Mensch Gott und das Gute rein lieben, dann muß er auch Gott und das Gute hassen können, d. h. natürlich für beide Fälle in der dem Menschen, als einem vernünftig-moralischen, aber erschaffenen, mithin untergeordneten Wesen, angewiesenen Sphäre.

Wenn nun diese Rechtfertigung der Ansicht, daß, obgleich die von Christo genannte Sünde auf den Menschen keine wirkliche Anwendung leide, derselbe sie doch zu fliehen und sich davor zu hüten habe, nicht genügen kann: so verlangt auf der andern Seite der hohe Ernst und Nachdruck, mit welchem Jesus hier spricht, daß wir annehmen, er habe von einer Sünde geredet, welche wirklich bei Menschen sich zeigt, eben so wie die βλασφημία überhaupt und das λόγον εἰπεῖν κατὰ τ. νἱ. τ. ἀ. insbesondere. Auf jeden Fall müßte, wäre das nicht so, der Ausspruch Christi eine, wenn auch nur leise, Andeutung enthalten, daß er unter der unverzeihlichen Sünde eine dem Menschen unerreichbare meine. Bezieht sich das ἀφεθήσεται auf Menschen, warum soll sich das οὐκ ἀφεθήσεται nicht auch auf sie, sondern auf den Teufel, beziehen? Endlich wäre auch nicht abzusehen, in welchem Sinne der Herr dem Teufel das Vergebung-Finden ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι absprechе. Auch Johannes, der Verkündiger einer ganz allgemeinen Versöhnung (1 Joh. 2, 1), würde nicht in eben dem Briefe (5, 16) so bestimmt sagen: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς

θάνατον, wenn er, im Vorhergehenden und Nachfolgenden von wirklich unter den Christen vorkommenden Sünden sprechend, nicht auch hier an eine solche dächte; wenigstens würde der Zusatz: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ höchst auffallend und völlig überflüssig seyn, da sich nicht wohl denken läßt, er habe sagen wollen, man solle nicht um Vergebung für eine nur dem Teufel eigenthümliche Sünde bitten. Die Aufforderung, nicht ein Anwalt des Teufels zu werden, wäre doch gewiß sehr sonderbar a). Dazu kommt nun, daß der Verfasser des Hebräerbriefes Cap. 10, 26 ebenfalls von Sünden spricht (s. oben), für welche es kein Opfer mehr gebe, sondern nur ein schreckliches Warten des Gerichts u. s. w. Daraus folgt also, daß in der heiligen Schrift wirklich von unerlaßlichen Sünden die Rede ist, daß mithin der Heiland und seine Apostel ein Versinken des Menschen bis zu dem untersten Grade der Schlechtigkeit nicht nur für möglich, sondern für wirklich angesehen haben. Aus diesem einfachen Grunde halten wir uns denn für hinlänglich befugt, das Fundament, auf welches Dr. C. L. Nitzsch seine Beweisführung stützt, ein nicht völlig sicheres zu nennen und zu behaupten, es müsse der Fall eintreten, daß ein Mensch nicht bloß aus Verblendung und sinnlicher Leidenschaft das Gute dem Angenehmen und Nützlichen nachsetze, sondern daß er dem Guten, als solchem, aus Haß widerstrebe und feindselig entgegentrete. Wir wollen uns hier nicht auf einen Dichter, Shakespeare, der übrigens

a) Was Dr. C. L. Nitzsch über diese johanneische Stelle p. 297 sq. sagt, widerlegt unsere Ansicht von derselben keineswegs. Lücke zu der Stelle S. 231 sagt: „Es muß der Unterschied zwischen der Todsünde (unter der eine ganze Art von Sünde unter den Christen zu verstehen) und der Sünde nicht zum Tode ein äußerlich erkennbarer und den Lesern nicht unbekannter seyn; im entgegengesetzten Falle wäre die Vorschrift zwecklos, ja gefährlich, auch würde der Unterschied genauer angegeben worden seyn."

anerkanntermaßen ein genauer Menschenkenner war, berufen und die von tiefer psychologischer Wahrheit zeugenden Worte Richard's III. (in dem Prolog zu dem Stücke) für unsere Meinung anführen:

. . . . weil ich nicht als ein Verliebter
Kann kürzen diese fein beredten Tage,
Bin ich gewillt, ein Bösewicht zu werden,
Und feind den eiteln Freuden dieser Tage.

Aber folgende mit unserer Ansicht völlig übereinstimmenden, und auch durch die Erfahrung und Geschichte nur zu oft bestätigten Worte des Herrn Dr. C. J. Nitzsch a) mögen uns zur Stütze gegen die zuletzt bestrittene Ansicht dienen: „Gedenkbar, und also Gegenstand der Warnung bleibt es, daß der Mensch in's Endlose hin den Erbietungen der Gnade widerstrebe, und nicht bloß dem durch äußere Gesandtschaften und Lehren vermittelten Worte Gottes, sondern auch dem ganz unvermittelten oder dem heiligen Geiste widerstrebe, und endlich nicht bloß träge oder feig sich ihnen entziehe, sondern falsch und gehässig das Göttliche als Teuflisches darzustellen versuche, kurz den Geist lästere."

Wir haben nun die im Eingange aufgeworfene Frage, ob der Grund der Nichtvergebung dieser Sünde auf Seiten Gottes oder auf Seiten des dieselbe begehenden Menschen liege, zu beantworten. Schon aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß der erste Theil dieser Frage entschieden verneint werden müsse b). Denn da nach der Lehre des Evangeliums die Gnade Gottes eine ganz allgemeine ist, in dem Sinne, daß er Niemanden von der Möglichkeit der Beseligung ausschließt, daß er Allen zu vergeben den gnädigen Willen hat: so kann auch bei dieser Sünde die Ursache der Nichtvergebung nicht in Gott, son-

a) M. s. die genannte Abhandlung in den Stud. u. Krit. S. 650.
b) S. auch bei Olshausen a. a. O. S. 399 oben.

dern nur darin liegen, daß derjenige, welcher sie begeht, durch seine eigne Unbußfertigkeit sich der Aufnahme der Vergebung unfähig gemacht hat. Denn Vergebung der Sünde ist nicht etwas dem Menschen von Gott Aufgezwungenes, ohne alle geistige Selbstthätigkeit, ja gegen seinen Willen ihm Gegebenes, sondern sie ist nur für den Menschen da, welcher die dargebotene Gnade Gottes anzunehmen, zu ergreifen vermag; sie setzt also, außer der Sehnsucht des Herzens nach ihr, auch zum Mindesten die, nicht bloß passive, sondern active Receptivität für die Gnade, mithin das Vorhandenseyn des, wenn auch nur als schwacher Ueberrest sich kundgebenden Lebens in Gott voraus. Soweit macht diese Frage keine Schwierigkeit; dieselbe zeigt sich aber in höherem Grade, sobald die Frage auf folgende Weise gestellt wird: Ist diese Unfähigkeit absolut und unabänderlich mit dem Daseyn jener Sünde gegeben, oder läßt sie noch die Möglichkeit ihres Aufhörens und somit die Möglichkeit des der Vergebung Wiederfähigwerdens zu? Wegen des dem Gefühle zu sehr widerstrebenden Resultates, welches die Bejahung des ersten Theiles der Frage mit sich führt, haben die meisten Ausleger dieselbe verneint, und von vorn herein behauptet, es könne die Nichtvergebung nur so lange gelten, als der Sünder sich nicht bessere; aber diese Besserung bleibe an und für sich immer noch möglich, und insbesondere könne ja Gott jeden Stolz demüthigen und jedes harte Herz erweichen (Matth. 19, 26); daher sey vor ihm keine Sünde absolut unerlaßlich a); Schleiermacher b) sagt sogar: „Allgemein ist der Satz, als ob irgend eine Sünde, auch nachdem sie aufgehört, nicht könne vergeben werden, als die Allgemeinheit der Erlösung beschrän-

a) S. v. Ammon a. a. O. S. XX; Knapp a. a. O. S. 92; C. L. Nitzsch a. a. O. S. 271.

b) Der christliche Glaube Th. 2 §. 96 S. 82 f. der ersten Auflage.

kend zu verwerfen; und dieß ist der Kanon, nach welchem auch in Bezug auf die Erklärung jener einzelnen Sünde die Auslegungskunst zu verfahren hat." Während wir das Erste unbedingt als wahr anerkennen, daß jede Sünde, wenn sie aufgehört hat, könne vergeben werden, müssen wir jedoch den darnach aufgestellten Kanon, als auf unsere Stelle nicht anwendbar, eben so unbedingt verwerfen, weil er die Auslegungskunst zum großen Nachtheil unbefangener exegetischer Forschung binden und beschränken würde, wenn er allgemeine Gültigkeit erlangte. Wir haben schon bemerkt, und bewährte Gelehrte stehen auf unserer Seite, daß die Erlösung nicht als eine absolut-allgemeine angesehen werden dürfe, weil sie von der Receptivität des zu Erlösenden abhängig ist. Es fragt sich demnach, ob es nicht Fälle geben könne, wo diese Allgemeinheit der Erlösung durch die Natur der Sünde selbst beschränkt wird, weil eben die Sünde nicht aufhört, weil der Sünder sich zu bekehren völlig und absolut unfähig geworden ist? Und dieser Fall tritt bei der Sünde wider den heiligen Geist ein. Gesetzt, jene Meinung der genannten Gelehrten, auch der Lästerer des heiligen Geistes könne sich ja doch noch bessern, und deßhalb noch Vergebung empfangen, wäre zuläßlich, dann würde Christus in unserer Stelle Folgendes behaupten: Jede Sünde und Blasphemie, selbst die des Menschensohnes, wird vergeben werden (d. h. wenn, was nothwendige Bedingung aller Vergebung ist, der Sünder Buße thut und im Glauben sich bessert); die Blasphemie des heiligen Geistes aber wird nicht, weder in diesem, noch in dem zukünftigen Leben, vergeben werden (es sey denn, daß möglicherweise der Sünder die Bedingungen doch noch erfülle; dann wird auch diese Sünde ihm vergeben werden). Bei dieser Erklärung ließe sich einmal nicht einsehen, was der strenge Gegensatz zwischen ἀφεθήσεται und οὐκ ἀφεθήσεται mit dem Zusatze in V. 32 bedeuten solle, und dann

würde der Ausspruch Christi zum Mindesten etwas sehr Ueberflüssiges enthalten. Es käme diese Auffassung der Stelle ganz auf die oben schon aus sprachlichen Gründen abgewiesene Annahme zurück, daß die hier genannte Sünde nur sehr schwer und selten Vergebung finde. Da nun aber, wie im Frühern gezeigt worden ist, die Blasphemie des heiligen Geistes auf einen Seelenzustand zurückgeführt werden muß, der für das höhere Leben in Gott, für das Gute völlig abgestorben ist; da auch der Verfasser des Hebräerbriefs 6, 4 ff. geradezu in einem gegebenen Falle die Unmöglichkeit der Buße und Besserung behauptet a): so sehen wir uns genöthigt, hier, wo die nothwendige conditio, sine qua non der Vergebungsfähigkeit gänzlich aufgehört hat, auf dem Satze zu verharren, daß eine Beschränkung der allgemeinen Erlösung von Jesu ausgesprochen worden sey, und daß Gott, der zwar, abgesehen von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, unbezweifelt die Macht hat, alle Sünden vergeben zu können, doch nicht den, gegen jene Eigenschaften streitenden Willen haben könne, seine Gnade dem völlig abgestorbenen Sünder zuzuwenden, so daß also, moralisch aufgefaßt, der Ausspruch Matth. 19, 26: „Bei Menschen ist's unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich," in diesem Falle seine Anwendbarkeit verliert.

Weil indessen die bestimmte Angabe, wo und bei wem diese Sünde sich findet, dem kurzsichtigen und mannichfach getrübten Auge des Menschen nicht möglich seyn wird, da er Niemanden ganz genau und vollkommen kennt; weil nur der allwissende Gott darüber entscheiden kann: so scheint für die specielle Anwendung dieses Ausspruches

---

a) Die Worte lauten: *ἀδύνατον, τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας, ... καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου . . . . καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν κ. τ. λ.*

Jesu auf einzelne Individuen und besondere Fälle der Ausweg der richtigste, ja der einzig richtige zu seyn, daß nie ein Mensch sich anmaßen dürfe, in Bezug auf einen Andern mit Bestimmtheit zu behaupten, er habe die Blasphemie des heiligen Geistes wirklich begangen, er habe in der That und völlig alles Lebens aus Gott sich beraubt; sondern daß er sich stets darauf beschränke, den, welchen er diesem Endpuncte sittlicher Verschlechterung entgegengehen sieht, auf das Ende seines Weges warnend aufmerksam zu machen; und daß jeder in Bezug auf sich selbst den Satz festhalte, den Dr. Olshausen S. 398 f. ebenfalls richtig angibt, es sey da jene unverzeihliche Sünde noch nicht wirklich in's Leben getreten, wo noch Unruhe des Herzens, Bangigkeit wegen der Zukunft und Sehnsucht nach der Gnade Gottes vorhanden ist. Aber jeder Seelsorger hüte sich wohl, die Menschen dadurch sicher zu machen und einzuschläfern, daß er ihnen sagt, es könne der Mensch als solcher nie diese Sünde wirklich begehen, nie die unterste Stufe des geistigen Todes wirklich erreichen. Denn dadurch würde der sittliche Ernst evangelischer Wahrheit geschwächt, ja untergraben.

Es bleibt uns nun nur noch die Frage zu beantworten übrig, ob die genannte Blasphemie des heiligen Geistes in dem von den Evangelisten angegebenen Falle von den Pharisäern wirklich begangen worden sey, ob Christus hier über sie das ewige Verdammungsurtheil ausgesprochen habe? Knapp und die meisten ältern und neuern Ausleger behaupten dieß, und jener beruft sich darauf, daß Christus, als Herzenskündiger, bei dieser besondern Gelegenheit die gänzliche Unverbesserlichkeit seiner Feinde deutlich erkannt und deßhalb so bestimmt über sie geurtheilt habe. Die Befugniß, über eines Andern Seelenzustand zu entscheiden, welche ich — gewiß mit Recht — so eben dem Menschen abgesprochen habe, stand ohne allen Zweifel dem Heilande, als dem, welcher wohl wußte,

was im Menschen sey, zu, und in sofern würde ich, wenn Jesu eigene Worte zu jener Annahme Knapp's nöthigten, keinen Augenblick anstehen, derselben beizustimmen; indessen ich meine, daß hier diese zwingende Nothwendigkeit keineswegs gegeben sey.

Zwar bieten uns die Berichte der Evangelisten über den sittlichen Standpunct der Pharisäer und Schriftgelehrten ein höchst trauriges Bild dar, in welchem diese Männer als solche erscheinen, welche fast auf die möglichst niedrige Stufe der sittlichen Ausbildung hinabgesunken waren. Aber wie schlecht und verderbt sie auch gewesen seyen, es geht doch aus Allem, was wir von ihrem Treiben und ihrer Gesinnung erfahren, hervor, daß Jesus vollen Grund hatte, am Kreuze noch für sie zu beten: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! Ein Urtheil, welches auch Petrus Apostelgesch. 3, 17 wiederholt. Auf viele von ihnen fand wohl auch das Wort des Herrn, Joh. 16, 2 f., seine Anwendung: Es kommt die Zeit, daß, wer euch tödtet, wird meinen, er thue Gott einen Dienst daran. Und Solches werden sie euch darum thun, weil sie weder meinen Vater, noch mich erkennen. — Schon dieß begünstigt die Ansicht, daß Jesus nicht geradezu seine Gegner der wirklich begangenen Blasphemie des heiligen Geistes habe anklagen und ihnen für immer die Möglichkeit, Vergebung zu finden, absprechen wollen. In der That aber liegt auch in seinen Worten nichts, was diese letzte Annahme unterstützt. Betrachten wir den ganzen Hergang und die Veranlassung zu dem uns beschäftigenden Ausspruche Jesu genauer, so ist dieselbe folgende: Die Pharisäer werfen dem Herrn bei Gelegenheit der Heilung eines Dämonischen vor, er treibe die Dämonen aus mit Hülfe Beelzebuls, des Obersten der Dämonen. Eine offenbare Ungereimtheit, die, wie Jesus ihnen V. 25—30 nachweist, nicht nur aller gesunden Vernunft und der Natur der Sache, sondern auch ihren

eigenen Ansichten von den Bedingungen, unter denen Teufelaustreibung allein möglich und denkbar sey, widersprach. Nachdem nun Jesus diesen Gegenbeweis mit schlagenden Gründen geführt und dadurch dargethan hat, daß sie bei ruhiger Beurtheilung der Umstände und bei reiflicher Ueberlegung von selbst das Unstatthafte ihrer Behauptung erkennen und einsehen könnten, fügt er, jedoch ohne specielle Beziehung auf sie, den Satz V. 31 f. hinzu. Das διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, durch welches dieser Satz eingeleitet und mit dem Vorhergehenden verbunden wird, gibt keineswegs einen Beweis, daß Jesus Willens gewesen sey, bestimmt auf den vorliegenden Fall die nachfolgenden Worte zu beziehen in der Weise: Ihr habet die Lästerung des heiligen Geistes euch zu Schulden kommen lassen; darum könnet ihr nun und nimmermehr Vergebung finden. Es ist vielmehr das διὰ τοῦτο κ. τ. λ. nur eine gewöhnliche Uebergangs- und Verbindungsformel, jedoch mit der ausdrücklich darin liegenden Absicht ausgesprochen, daß dadurch die Zuhörer auf die Wichtigkeit des Folgenden aufmerksam gemacht werden sollen a), weil allerdings in dem bisher Gesagten eine Veranlassung zu der nachfolgenden allgemeinen Behauptung lag. Es war nun hier ein doppelter Fall möglich. Entweder handelten die Pharisäer, als sie Jesum einen Verbündeten Beelzebuls nannten, als sie somit die Wirksamkeit Gottes, die mit der Wirksamkeit des Teufels einen entschiedenen Gegensatz bildet, in das Gebiet diabolischer

a) Fritzsche zu dieser Stelle sagt: Formula λέγω ὑμῖν nostris scriptoribus tum solemnis est, ubi quid graviter et severe pronuntiant. Coniungit enim (Iesus), quae a v. 25 sigillatim percucurrerat. Sehr richtig macht v. Ammon a. a. O. S. XVII auch auf den ganz allgemeinen Ausdruck ὃς δ' ἂν εἴπῃ u. s. w. aufmerksam, der nicht in der Art individualisirt werden dürfe, daß man ihn bloß auf die Pharisäer beziehe. Auch C. L. Nitzsch a. a. O. S. 277 f. ist dieser Ansicht.

Kraftäußerungen herabzogen und auf diese Weise die ihrer Natur und ihrem Wesen nach völlig entgegengesetzten Dinge vermengten, — entweder handelten sie hierbei bloß aus leidenschaftlicher Verblendung, aus Haß gegen den ihrem Ansehen beim Volke so vielfach Abbruch thuenden galiläischen Propheten, oder aus andern unlautern, selbstsüchtigen Antrieben, so daß sie, der zu ihrer Zeit sehr gewöhnlichen Ansicht gemäß, daß die Dämonen und namentlich deren Oberhaupt in den falschen Propheten wirksam seyen und deren scheinbar große Thaten bewirkten, ernstlich meinten, Jesus sey ein solcher falscher Prophet und verrichte seine Wunder unter Beistand des Teufels. Dabei müßten sie dann freilich der Widersinnigkeit und Verkehrtheit, die in dieser Annahme lag, sich gar nicht oder doch nicht deutlich bewußt geworden seyn; was übrigens, wie die tägliche Erfahrung lehrt, dem eingenommenen, vorurtheilsvollen Menschen in seiner Verblendung und Leidenschaftlichkeit häufig begegnet. Bei diesem πρῶτον ψεῦδος konnten sie nun, indem sie die Behauptung V. 24 aussprachen, wirklich darauf ausgehen, Jesum, den Menschensohn, den Messias (welchen sie aber nach ihren nationalen, verkehrten Messiashoffnungen in ihm nicht erkennen konnten, und in Folge ihres hochmüthigen Sinnes zu erkennen sich auch nicht die Mühe gaben) zu kränken, zu verhöhnen, vor dem Volke zu lästern (λόγον εἰπεῖν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου). — Oder man muß annehmen, daß die Pharisäer sich alles das, was Jesus zu ihrer Widerlegung V. 25—30 sagt, bevor sie jene Beschuldigung vorbrachten, selbst schon gesagt hatten, d. h. daß sie recht gut wußten und mit voller Deutlichkeit einsahen, die Austreibung der Dämonen, von Jesu verrichtet, könne nur und nicht anders, als durch den Geist Gottes, durch die Thätigkeit des dem Bösen geradezu entgegengesetzten guten, heiligen Geistes geschehen, Jesus müsse also ein Gesandter Gottes, könne nicht ein Ver-

bündeter Beelzebuls seyn; daß sie aber trotz dieser klaren Erkenntniß, gegen ihr besseres Wissen, absichtlich, aus Feindschaft nicht gegen Jesu Person, sondern gegen das Gute selbst, das in Jesu als der heilige Geist Gottes personificirt sich kund gab, dennoch jene Anschuldigung aussprachen.

In dem letzteren Falle begingen sie ohne Zweifel die Blasphemie, die keine Vergebung findet; in dem ersteren dagegen versündigten sie sich zwar auch sehr schwer; aber die Blasphemie des heiligen Geistes begingen sie nicht, und es blieb hier immer noch die Möglichkeit, daß sie einst aus dem Sündenschlafe erwachen, von dem Taumel der Verblendung und Leidenschaftlichkeit zu nüchterner, besonnener Ueberlegung zurückkehren würden. Fassen wir nun nochmals das Wesen der Lästerung des heiligen Geistes, wie wir es in dem Früheren zu entwickeln versucht haben, in's Auge; berücksichtigen wir dabei den ganzen Hergang der Sache und die hier obwaltenden Verhältnisse: so müssen wir dem Dr. Olshausen beipflichten, welcher annimmt, Jesus habe, ohne die Sache bestimmt entscheiden zu wollen, diesen ernsten Ausspruch nur deßhalb hinzugefügt, um die Pharisäer darauf aufmerksam zu machen, wohin ein Seelenzustand, wie der ihrige war, den Menschen führen könne, bei anhaltendem Verharren auf diesem Wege führen müsse; um sie ferner zu ermahnen, daß sie sich gewissenhaft prüfen sollten, welcher von den genannten Sünden sie sich bewußt seyen, ob der die Möglichkeit der Vergebung noch zulassenden, oder der dieselbe unbedingt abweisenden, und wie weit sie auf dem Wege der Verschlechterung überhaupt schon fortgeschritten seyen; endlich um sie zu warnen, daß sie es doch ja nicht zu diesem Endpuncte völligen Absterbens für das Gute und Wahre bei sich möchten kommen lassen. Darum fährt er in den folgenden Versen so fort, daß er sie nun direct angreift und ihnen den schon sehr finstern Grund ihres Innern

aufdeckt; darum sagt er ihnen, daß sie es ja nicht mit ihren Worten leicht nehmen dürften, weil diese immer einen Beweis von der Schlechtigkeit ihres Herzens abgäben und weil sie auch darüber zur strengen Rechenschaft würden gezogen werden.

Möchte — mit diesem aufrichtigen Wunsche schließe ich diesen Versuch, eine der schwierigsten Probleme der heiligen Schrift zu lösen — möchte derselbe, wenn auch nicht völlig genügend und die Sache durchaus erschöpfend, doch als ein solcher erscheinen, welcher die richtige Auffassung der vorliegenden Stelle in etwas befördert und zur Gewinnung eines genügenden Resultats beigetragen hat!

2.

Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo,

angeknüpft an eine Untersuchung über deren ursprüngliche Anordnung.

Von

Dr. August Ferdinand Dähne,

Licentiaten der Theologie an der Universität zu Halle.

Es ist nichts weniger als gleichgültig, in welcher Ordnung die Schriften des Philo zusammengestellt werden. Vorerst hängt deren größerer Theil so eng und so nothwendig zusammen, daß ihr Verständniß durch eine fehlerhafte Anordnung ungemein erschwert wird; wie denn z. B. wohl Niemand selbst nach zwei- und dreimaligem Lesen derselben in der verkehrten Reihenfolge, wie sie sich bei

Turnebus und Höschel a) finden, in ihren Sinn und Plan eine klare Einsicht gewinnen mag; und dann übt auch die Entscheidung über die Anordnung dieser Schriften einen bestimmenden Einfluß auf die Untersuchung, in welcher Zeit dieselben geschrieben seyen, und somit auf die andere, in welchem Entstehungsverhältnisse die philonische Philosophie und die christliche Lehre zu einander stehen, ob nothwendig in einem coordinirt-unabhängigen, oder ob möglicher Weise in einem subordinirt-abhängigen. So hat erst neuerdings Hr. Gfrörer in seiner kritischen Geschichte des Urchristenthums b) nachgewiesen zu haben geglaubt, daß Ph's. Schriften de somniis die letzten aller seiner dogmatisch wichtigen, diese selbst aber in den Jahren 37 oder 38 n. Ch. abgefaßt seyen, unter welcher Voraussetzung er denn auch natürlich jeden christlichen Einfluß auf dieselben nicht sowohl unwahrscheinlich, als unmöglich nennt.

Letzterer hat nun aber auch eben in dem genannten Werke durch seine neuesten Untersuchungen mannichfache Unordnungen in die Schriften des Ph. hineingebracht und es scheint mir um so weniger unangemessen, dieselben hier zurückzuweisen, da nach vieljähriger, fast durchgängiger, wenigstens minder bedeutungsvoll unterbrochener Stille über Ph. nun eine regere Theilnahme an ihm, wie sie sich etwa um die Mitte und den Ausgang des vorigen Jahrhunderts in den Arbeiten eines Benzel, Markland,

---

a) Die Ausgabe des Turnebus (Paris 1552, Fol.) verbessert durch Höschel erschien zuerst Col. Allobrog. 1613, Fol., wiederholt Paris 1640, Fol., und Frankf. 1691, Fol. Der Seitenzahlen letzterer Ausgabe, die mit denen der paris. übereinstimmen, bediene ich mich zum Citiren, da sie die neuern Herausgeber des Philo in die ihrigen bemerkt haben.

b) Bis jetzt ist der 1. Band in 2 Abth. erschienen, Stuttgart, 1831, 8., von denen die erstere auf 534 S. sich ausschließend mit Philo beschäftigt.

Mangey, Pfeiffer, Carpzov, Hornemann u. A. ausſprach, vielleicht ſchon durch die glückliche Entdeckung neuer Quellen über ihn [a]) hervorgerufen worden iſt, und da namentlich Hr. Dr. Großmann uns mit dem Verſprechen einer beſſern Ausgabe dieſes jüdiſchen Philoſophen erfreut hat [b]), ein Verſprechen, welches nicht leicht Jemand in gleich vorzüglichem Grade würde löſen können, als eben dieſer mit claſſiſchem und philoniſchem Sprachgebrauche, ſo wie mit philoniſcher Denkweiſe ſo innig befreundete Gelehrte, vor deſſen Löſung wohl aber auch jeder Beitrag, der dieſes langwierige und mühevolle Unternehmen irgend wie erleichtert und fördert, mit Dank aufgenommen werden möchte [c]).

Dieß die Gründe, welche mich beſtimmten, nachfolgende Unterſuchung über die Anordnung der philoniſchen Schriften und einige Bemerkungen über letztere überhaupt der Oeffentlichkeit zu übergeben. Beide ſind ein Erzeugniß des beſondern Intereſſes, welches mir die alexandriniſche Religionsphiloſophie in den Jahrhunderten um

---

a) Zuerſt fand Ang. Majo in der florentiniſchen Bibliothek die beiden kleinen Schriften de festo cophini und de parentibus colendis im Originale und gab ſie mit lateiniſcher Ueberſetzung und Noten heraus, Mediol. 1818. Dann hat auch Joh. Bapt. Aucher, Vic. gen. congreg. Mechitaristarum, noch einige Bücher in armeniſcher Ueberſetzung aufgefunden und in's Lateiniſche übergetragen herausgegeben: 2 Bücher de providentia und 1 Buch de animalibus, Venet. 1822, Fol. min.; ferner die Quaestt. und Solutt. in Genes. sermm. IV., dergl. II in Exod., zugleich mit den Sermonibus de Sampsone, de Iona und de tribus angelis Abrahamo apparentibus unter dem Titel: Philonis Iud. Paralipomena Armena ib. 1826. Fol. min.

b) Quaestionum Philonearum primae part. prim. Lips. 1829. p. 7.

c) Wie vorzüglich ſchätzbar und wichtig war in dieſer Rückſicht die neulich in den Studien und Kritiken (1832. Heft 1.) von Friedr. Creuzer mitgetheilte Abhandlung: Zur Kritik der Schriften des Juden Philo.

Chr. G. eingeflößt hat, ein Gegenstand, über welchen ich mich auch noch später einmal in ausführlicher Darstellung vor dem gelehrten Publico auszusprechen gedenke.

Aus einer Untersuchung über die Anordnung philonischer Schriften scheiden sich natürlich zwei Classen Schriften von selbst aus, solche, die dem Philo mit Unrecht beigelegt werden, und andere, bei denen keine Entscheidungsgründe für eine besondere Anordnung vorliegen.

Zu ersteren gehört anerkanntermaßen die Schrift de mundo, eine Compilation philonischer Sätze zu einem nicht philonischen Buche. Zu solchen nicht philonischen Büchern müssen wohl aber auch, wie ich glaube, die von Aucher mitgetheilten über Simson und Jonas gerechnet werden. Der Simson ist ein Fragment einer wahrscheinlich bei einer Hochzeit gehaltenen Rede über Simson, namentlich über dessen Verhältniß zur Delila. Der Verf. spricht vor einer großen Anzahl Zuhörer (p. 570. 72), theilt diese Rede, nach einer Einleitung, wie eine Predigt, in Theile, und will primum, ut accusationem de alienigenis (Philistaeis) faciens, dolum malae eorum voluntatis declarare, deinde vero (efficere), ut praesens sermo auditoribus prosit. Das Ganze ist ein Fragment, dem es an einem Anfange und an einem Ende fehlt, wie die ersten Worte: Quum ergo, a gurgite luxuriae raptus, illuviem passus fuerit etc. und der nicht vollendete Plan beweisen, und hat keinen Funken von dem Feuer, mit welchem Ph. seine Geistesproducte auszustatten pflegt, keinen Anklang an seine philosophische Methode, die sich in allen seinen Schriften so charakteristisch ausspricht, ja im Gegentheile bekennt sich der Verf. des Simson zu Ansichten, die denen des Ph. entschieden entgegenstehen. So kennt er einen Teufel, vergl. p. 550 „erat autem una cum sensibili tonsore et intelligibilis tonsor diabolus, qui cum crinibus virtutem etiam decidit" rell., während Ph. gegen den Glauben an ursprüng-

lich böse Geister ankämpft a) und seines intellectualen Pantheismus halber ankämpfen mußte; so kennt der Vfr. die Engelnamen Michael, Gabriel p. 558, während Ph. keine dergl. Engelnamen nennt. Andere dogmat. Abweichungen begründen jedoch zugleich das eigne Alterthum des Stücks. Sehr merkwürdig ist hierin die Stelle p. 557, wo der Vfr. des Simson von den durch Abrahams Gastfreundschaft aufgenommenen drei Engeln spricht, welche bei diesem, ohne jedoch die Speisen eigentlich zu verzehren, gegessen hätten. „Verum quomodo, läßt er sich fragen, si ille sine gustatione a cibis discesserunt, propositi cibi consumti fuerint? Er antwortet „quia igne pleni erant angeli, ignis specie consumpsere cibos." Fast möchte keine Ansicht der reinen alexandrinisch-intellectualen Philosophie des Ph. so fern stehn, als diese. Auch dem Ph. sind allerdings die Engel Lichtwesen, aber bloß in so fern sie νοεραὶ sind und ihr Licht gleichsam in sich tragen, da die Vernunft nicht des äußern, hinzutretenden Lichtes bedarf, um klar und hell zu seyn b): allein doch findet auch jene Ansicht während der ersten christlichen Jahrhunderte in gnostisch-persischen Speculationen mehrere Analogieen.

So möchte also wohl der Name Ph's, welchen Aucher diesem Producte vorausgesetzt hat, ob er ihn schon, wie er ehrlich gesteht, nicht in den Handschriften fand, demselben nicht mit Recht zugeschrieben werden können. Eben so wenig aber auch dem Buche de Iona, welches nach Aucher's Zeugniß (p. 549) diesen Namen seines Vfs. auch in den Handschriften führt. Dieses Buch, ebenfalls eine

a) Vergl. de gigant. p. 286.

b) So wurde der, welcher zu dem Umgange mit den λόγοις, oder, was hiermit gleich bedeutend war (cfr. de somn. I. p. 583. de vita Mos. I. p. 612.), mit den ἀγγέλοις gelange, περιλάμπεται ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ, de somn. I. p. 582 sq., aber dieß Licht war, wie er an dieser Stelle selbst aussagt, ἀσώματον. Die nähere oben mitgetheilte Erklärung findet sich de nomin. mutat. p. 1044.

Homilie, behandelt die Nachrichten über den Jonas nicht nur nicht in philonischem Geiste, sondern ohne allen Geist. Ersteres geht aus Stellen hervor, wie sich nicht weit vom Anfange (p. 579) eine findet „Accedens itaque ad eum (Ionam) Dominus, ut iam pridem solebat", Worte, die Ph.'s übergroße Religiosität und Furcht vor Entweihung göttlicher Majestät nie gesprochen hätte. Letzteres aus den abgeschmacktesten, ungereimtesten und bibelwidrigen Zusätzen zu der Geschichte. So hält Jonas, der ängstlich über den an ihn ergangenen Befehl am Gestade des Meeres spazieren geht, mit den Schiffern auf einem Kriegsschiffe, das ihm entgegenkommt, ein langes Gespräch (p. 581 s.); so wird der Schiffsherr mitten in der Angst seiner verzweifelten Lage und dem Toben des Sturm's am Schnarchen des Jonas inne, daß dieser schläft (p. 583), und Aehnl. mehr. Nach diesem Buche folgt ein kleines Fragmentchen p. 612, welches auch den Titel hat: Philonis de Iona und sein Glossarius dessen zweite Sectio nennt. Auch er weiß nicht, wie dieß hierher gekommen sey, da es eine sehr große Aehnlichkeit mit einer Homilie über den Jonas von Ananias, einem armenischen Doctor, habe. Höchstwahrscheinlich mag auch das vorhergehende Buch unter diese Rubrik gehören und entweder genannten Ananias, oder sonst einen Homileten späterer Zeit zum Vfr. haben. Den Charakter einer bestimmten Zeit trägt es nicht, es ist überhaupt charakterlos.

Neben dieser wird auch eine zweite Classe Schriften nicht in den Bereich unsrer Untersuchung treten, nämlich solche, die zwar ächt philonisch sind, aber über deren Zeit und Reihenverhältniß zu den größern Werken keine nähern Bestimmungsgründe vorliegen. Hierher gehören vorerst die wahrscheinlich in frühern Lebensjahren geschriebenen Bücher de mundi incorruptibilitate, quod omnis probus liber sit, und de vita contemplativa, das letztre, welches uns über den Zweck und die äußere Lage der Therapeuten belehrt,

bezieht sich auf gegebene Nachrichten über die Essener, die sich in dem mittleren finden. Diese drei sind theils philosophischen, theils geschichtlich-philosophischen Inhalts. Die zwei politischen Bücher adversus Flaccum und die legatio ad Caium, die gleichfalls hierher zu rechnen sind, fallen in späte Zeiten, da die politischen Unglücksfälle, über welche sie klagen, den Ph. erst als Greis trafen. In diese Zeit ungefähr reiht sich auch das von Aucher mitgetheilte Buch de ratione brutorum animalium wegen p. 152 ein, da auch hier der Gesandtschaft nach Rom gedacht wird, und sollten, wie Aucher vermuthet, die beiden Bücher de providentia mit dem eben erwähnten wirklich zusammengehangen haben: so würde sich diese Angabe auch auf sie ausdehnen. In diesen drei letzten Schriften sind uns übrigens wohl auch einige von den Dialogen Ph.'s erhalten, auf welche er selbst an einer Stelle hinweist a). Noch eine Schrift ist hier zu nennen übrig de nobilitate, welche zwar Mangey in das große Hauptwerk aufnimmt, und Gfrörer b) nicht gerade entschieden von diesem hinwegweist, welche aber an der Stelle, die sie dort einnehmen soll, sehr ungeschickt stehn würde. (Den Nachweis unten.) Es scheint mir vielmehr dieß Buch, in welchem die Heiden durch Vernunftgründe und Geschichtserfahrung aufgefordert werden, sich nicht der Vorzüge ihrer Geburt zu überheben, und die Juden zu verachten, angemessen als ein Fragment der Apologie für seine Landsleute angesehen werden zu können, von welcher uns Eusebius noch mehrere Stücke aufbehalten hat c).

a) Cf. lib. de his verbis: resipuit Noah p. 275: *σοφίαν μὲν γὰρ Ἰσαὰκ, σοφιστείαν δὲ Ἰσμαὴλ κεκλήρωται, ὡς ἐπειδὰν ἑκάτερον χαρακτηρίζωμεν ἔν τισι διαλόγοις ἐπεδείκνυμεν.*

b) A. a. O. I. p. 26.

c) H. E. VIII, 8, wo ein größeres Stück aus der *ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* des Ph. mitgetheilt wird, welches Mangey II. p. 632 ss. wiedergibt. Auch die zwei vorausgehenden Fragmente von p. 626 an scheinen zu dieser Apologie zu gehören.

Die sämmtlichen nun noch nicht erwähnten Schriften des Ph. enthalten Erläuterungen über die mosaischen Bücher und zerfallen in zwei von einander geschiedene Gesammtwerke, von denen das eine, ungleich größere, bedeutendere und griechisch erhaltene in ununterbrochener Rede (εἰρμῷ καὶ ἀκολουθίᾳ) die Erklärungen gibt, das andre aber in fortlaufenden Fragen und Antworten über Theile der Genesis und des Exodus besteht (κατὰ μέρος διαστολὰς κεφαλαίων τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων ἐπιστάσεις καὶ διαλύσεις ποιούμενος, cf. Euseb. H. E. II, 18). Von ersterem zuerst.

Um nun aber den Zweck und den Gang, den Ph. in diesem Gesammtwerke verfolgt, kennen zu lernen, ist es unumgänglich nothwendig, sich vor Allem mit den Ansichten vertraut zu machen, welche Ph. über den Inhalt der mosaischen Bücher selbst hegte.

Die klarste Stelle hierüber, welche eben deßhalb für unsern Zweck von vorzüglicher Wichtigkeit ist, allein bisher, soviel ich weiß, unberücksichtigt blieb, befindet sich im Leben des Moses II. p. 660. Er hatte vorher Einiges mitgetheilt, welches für den hohen Werth Mosis, als Gesetzgebers, Zeugniß gäbe und fügt diesem nun noch Folgendes bei: „Noch ein vorzüglicheres Lob ist ein anderes, welches die heiligsten Bücher selbst enthalten und zu welchem wir uns jetzt wenden müssen, um den Vorzug ihres Vfr.'s an das Licht zu stellen. Der eine Theil derselben ist historisch (τὸ μέν ἐστιν ἱστορικὸν μέρος), der andre beschäftigt sich mit Geboten und Verboten. Ueber diesen werden wir dann sprechen, wenn wir den, der zu Folge der Anordnung der erste ist, genauer kennen gelernt haben werden. Der historische enthält theils Nachrichten über die Entstehung der Welt (περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως), theils Genealogieen. Dieser genealogische berichtet nun wieder sowohl Strafen für Gottlose, als Belohnungen für Gerechte. (Warum

er der genealogische genannt worden sey, davon später.) Es muß hierbei noch erwähnt werden, fährt Ph. fort, warum Moses an diesen die Gesetzgebung anfügt, da er ja die Gebote und Verbote in den zweiten Theil setzt. Er bestrebte sich nämlich nicht etwa wie ein Historiograph Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur Ergötzlichkeit ohne Nutzen zu hinterlassen, sondern er behandelte die alten Geschichten von vorn, ausgehend von der Entstehung des Alls, damit er dieß doppelte sehr Nothwendige nachwiese, zuerst, daß derselbe Vater und Schöpfer des All's und der wahre Gesetzgeber sey, dann aber, daß der, der sich dieser Gesetze bediene, dem Gange der Natur sich anschließe und der Anordnung des All's gemäß lebe wegen der Harmonie und Uebereinstimmung der Worte mit den Werken und der Werke mit den Worten (d. h. der Gesetze mit dem Geschaffenen)."

In dieser Vorbereitung, welche Moses den eigentlichen Gesetzen vorausgeschickt habe, fand Ph. einen der größten Vorzüge der mos. Gesetzgebung, indem durch jene neben der Identität des Schöpfers und des Gesetzgebers zugleich dargethan werde, wie sehr die Gesetze der Natur, d. h. den Anlagen und den Bedürfnissen derer gemäß seyen, für welche sie gegeben sind, und wie sie eben deßhalb auf die ausgedehnteste und unausgesetzteste Geltung gerechten Anspruch machten a). Während nämlich einige Gesetzgeber ohne irgendwie vernünftige Ueberzeu-

a) Er hebt dieß besonders im Fortgange der bezeichneten Stelle hervor; sagt, daß daher diejenigen, welche sich gegen das mos. Gesetz vergingen, nicht etwa nur als Feinde der Menschen, sondern als Feinde des Himmels und der Welt (οὐκ ἀνθρώπων ἐχθροὶ, ἀλλὰ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου) angesehn werden müßten, weßhalb denn auch so ganz eigenthümliche Strafen auf ihre Uebertretung gefolgt seyen, bei denen die Elemente, die Theile der verletzten und übertretenen Natur, selbst mitgewirkt hätten, als Sündfluth, Feuerregen u. s. w.

gungsgründe, als Despoten für Sclaven, festsetzten, was zu thun und zu unterlassen sey, und wie die Uebertreter gestraft werden sollten; andere höchstens mit Hinweisung auf die Zwecke bei Gründung des Staates ihre Gesetze als heilsam und nothwendig zu empfehlen suchten; habe es Moses für zu gering geachtet, den Anfang seiner Schrift mit Nachrichten über die Erbauung irgend einer Stadt zu machen, sondern habe in der Ueberzeugung, daß seine Gesetzgebung zu vorzüglich, zu göttlich sey, um sich auf Einen Kreis der Erde zu beschränken, den Ursprung dieser großen Stadt, des Universums, erzählt, damit, wenn Jemand den Werth der einzelnen Gebote prüfen wolle, er finden möge, daß sie nach Harmonie mit dem Weltalle streben und zu den Einrichtungen der unwandelbaren Natur stimmen.

Diese Ansicht über die Organisation der mosaischen Gesetzgebung, welche sich auch bei Josephus in ähnlicher Weise wiederfindet [a]), kehrt bei Ph. öfter wieder. Wir begnügen uns jedoch nur noch auf den Anfang des Werks de mundi opificio aufmerksam zu machen, theils zur Bestätigung des Gesagten überhaupt, theils um zu belegen, daß schon bei Anfang des Gesammtwerkes zur Erläuterung der mos. Gesetze eben diese Ansicht über dieselben seiner Seele vorgeschwebt habe.

Daß er nun in seinen Erläuterungen über das mos. Gesetz nicht von diesem Gange abgewichen seyn werde, in welchem er einen eigenthümlichen Vorzug des Moses vor allen andern Gesetzgebern erkannte, ist schon an sich klar, wird aber auch noch durch das ausdrückliche Zeug-

---

a) Ioseph. gibt Antiq. I. Prooem. auf ganz ähnliche Weise den Grund an, warum Mos. nicht mit dem Gesetze begonnen: φανεῖται γὰρ σκοπουμένοις οὕτως (nach einer solchen Vorbereitung) οὐδὲν οὔτ' ἄλογον αὐτοῖς, οὔτε πρὸς τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἀνάρμοστον· πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν.

niß einer Stelle belegt, auf die sich freilich Alle zu Gunsten ihrer Anordnung der philonischen Schriften berufen, welche aber offenbar mit Rücksicht auf die eben erwähnte Stelle aufzufassen ist. Sie befindet sich in dem letzten B. dieses Gesammtwerkes de praem. et poen. p. 910. Hier theilt Ph. alle Aussprüche des Moses in drei Gattungen, die erste, sagt er, beschäftigt sich mit der Weltschöpfung (περὶ κοσμοποιΐας), die zweite bezieht sich auf Geschichte (ἱστορική), die dritte endlich auf die Gesetzgebung (νομοθετική). „Die ganze Kosmopöie", fährt er fort, „wird sehr schön und gotteswürdig dargestellt; beginnt mit der Entstehung des Himmels und endet mit der Schöpfung des Menschen. ——— Der historische Theil enthält die Beschreibung bösartiger und redlicher Lebensführungen und die Strafen und die Belohnungen, die jeden von beiden in den verschiedenen Geschlechtern (ἐν ἑκάσταις γενεαῖς) bestimmt worden sind." Dann kommt die Charakteristik des Gesetztheiles, über welche später, und zuletzt fügt Ph. an „von diesem Allen ist in den frühern Büchern die Rede gewesen." Dieß stimmt völlig mit obiger Ansicht überein. Der einzige Unterschied ist unbedeutend und unwesentlich, daß dort zwei Theile, hier drei genennt sind, indem oben dem ersten Theile Beides vorbehalten ward, die Nachricht über die Weltschöpfung und über das Leben guter und böser Menschen, welchen beiden Ph. hier besondere Classen anweist, deren letzterer aber denselben Namen der historischen beilegt, welchen er dort nur auf den zweiten Theil, auf die Biographieen böser und guter Menschen anwandte. Im Uebrigen stimmen diese Angaben fast wörtlich überein a). Eben so sagt er de Abrah. p. 349, indem er eben

a) De praem. et poen. p. 910: ἡ μὲν οὖν κοσμοποιΐα παγκάλως πᾶσα καὶ θεοπρεπῶς μεμήνυται, λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν ———

zu dem gesetzlichen Theile übergehen will. „Das erste Buch der heil. Gesetze (dieß im weitern Sinne, vermöge dessen die Schriften des Werks überhaupt Gesetze genannt wurden), die in fünf Bücher niedergelegt sind, heißt und ist überschrieben Genesis und hat seinen Namen bekommen von der Weltentstehung, welche im Anfange erzählt wird. Und wenn es auch tausend andere Dinge enthält, Nachrichten über Krieg und Frieden, über reichliche und kärgliche Frucht——— und über Männer, die theils bösartig, theils tugendhaft gelebt haben: so hat Moses doch, da Alles dieß entweder Theile oder Zustände der Welt ist, —— das ganze Buch der Welt gewidmet. Er fügt zu, wie die Kosmopöie beschaffen sey, habe er in dem frühern Werke (διὰ τῆς προτέρας συντάξεως) mitgetheilt und wolle nun zunächst zur Erklärung der Gesetze übergehen (τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι). Es ist an sich klar, daß er hier unter κοσμοποιΐα denselben Theil verstehe, den er oben in de praem. et poen. den historischen nannte und den er in der Stelle, die wir früher aus den BB. über Moses entnahmen, in den doppelten den kosmopoetischen und den historischen trennte. Wie er in de praem. et poen. das Historische hervorhob, als die Kosmopöie sachlich umfassend: so hebt er hier in de Abrah. die Kosmopöie hervor, da die Genesis, welche sprachlich mit der Kosmopöie zusammenfällt, neben den Mittheilungen über den Ursprung des Vorhandenen auch den Theil der Geschichte enthält,

---

τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων ἐστὶ, καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς, und Mos. II. p. 660: τούτων (scil. der heiligen Schriften) τὸ μέν ἐστιν ἱστορικὸν μέρος, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις... ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ περὶ τιμῆς δικαίων. rell.

welchen er anderwärts mit dem Namen ἱστορικὸν μέρος τῶν νόμων bezeichnet.

Um den Plan des Ph. bei Behandlung der mos. Gesetzesschriften so weit auszuzeichnen, daß er uns in Anordnung der einzelnen Schriften ein sichrer Führer werde, bedarf es noch einiger Worte, die namentlich dazu bestimmt sind, einer Verwirrung vorzubeugen, von welcher sich H. Gfrörer nicht frei erhielt. Ph. faßte nämlich den Begriff des Gesetzes etwas anders, als wir, und bestimmte ihm somit auch einen andern Umfang. Er selbst gibt de Abrah. p. 350 hierüber Auskunft. Nach den oben mitgetheilten Worten, in welchen er den Umfang des vorausgeschickten Theiles angibt, sagt er, daß er nun zu den Gesetzen fortgehen wolle. Hierbei wolle er nun vorerst die einzelnen Gesetze (τοὺς ἐπὶ μέρους) sich vorbehalten und über die allgemeinern (τοὺς καθολικωτέρους) sprechen. „Diese, fährt er fort, sind Männer, die untadelig und schön gelebt haben, deren Tugenden in die heil. Schriften wie in Säulen eingegraben sind, nicht nur zum Lobe jener, sondern auch um Andere anzuregen und zum Eifer für Gleiches zu treiben. Sie sind die lebenden und die vernünftigen Gesetze". Dieser Theil der Untersuchung über die Gesetze streift an den zweiten des geschichtlichen Theils, oder an den genealogischen an. Beide sollen sich ja an Lebensbeschreibungen von Männern in der mosaischen Geschichte anschließen. Indeß mußte doch der Zweck, den er in jeder einzelnen dieser Untersuchungen zu erreichen suchte, ein anderer seyn, eben je nachdem er diese entweder in den historischen, oder in den gesetzlichen Theil einordnete, wie er sie denn auch de praem. et poen. zusammenstellt a). Der historische Theil sollte den Ursprung

a) Dem historischen Theile schreibt er in der erwähnten Stelle die ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων und ὁριοθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς zu und dem ersten Theile des νομοθετικὸν diejenigen Gesetze, welche allgemeinern

und die Beschaffenheit alles Gewordenen erläutern, um die spätere Gesetzgebung diesem entsprechend erscheinen zu lassen. Deßhalb konnte er die Nachrichten über das Leben einzelner Männer in den mos. Schriften für den historischen Theil in soweit brauchen, als sie Belehrungen über Anlagen des Menschen und Zustände seiner Seele (τρόπους τῆς ψυχῆς) überhaupt enthielten. Zu diesem Zwecke konnte er Nachrichten über gute und böse Menschen benutzen, weshalb er denn beide in seinem historischen Theile zu bearbeiten versprach und bearbeitet hat. Der gesetzliche Theil dagegen sollte die auf jenen geschichtlichen basirten Vorschriften enthalten. Für diesen Behuf war, wenn er Lebensbeschreibungen überhaupt in seinen Plan zog, die Geschichte nur derjenigen Männer brauchbar, deren Handlungsweise als Muster (κανόνες) für Andere angesehen werden konnte. Diese aber konnten nun auch die Behauptung einer Harmonie zwischen Gesetz und Natur, welche im historischen Theile auf Grund einer Untersuchung über die Beschaffenheit alles Vorhandenen philosophisch vorbereitet worden war, historisch belegen; sie konnten um so mehr für lebende Gesetze gelten, mußten um so wirksamer zur Nacheiferung anreizen, da sie, die noch kein geschriebenes Gesetz hatten, willig und gern demselben gemäß lebten a). Dieser gesetzliche Theil konnte also nur das Leben vorzüglicher Männer bearbeiten, welche er auch allein in diesem Theile geben wollte b). Diese Unterscheidung ist immer fest zu halten, selbst wenn er das Leben derselben Personen z. B. des Abraham, Isaak, Jakob, Moses für beide Zwecke benutzte,

---

Inhalt haben (καθολικωτέραν ὑπόθεσιν) worunter er ja eben nach de Abrah. die Lebensbeschreibungen guter Menschen verstand (s. weiter unten).

a) Cf. de Abrah. p. 350.

b) l. l. und de decal. p. 744.

im historischen Theile erscheinen sie als τρόποι τῆς ψυχῆς, im legislativen als κανόνες, als νόμοι ἄγραφοι.

Ph. beabsichtigte also nach Vorgang des Moses der Erklärung der eigentlichen Gesetze eine Vorbereitung vorauszuschicken (welche er als ein Ganzes durch die Gesammtnamen ἱστορικὸν — κοσμοποιητικὸν bezeichnete), in welcher er durch Mittheilungen über die Entstehung der Welt (κοσμοποιητικὸν im engern Sinne) und über die natürlichen Anlagen, wie sich diese in den mos. Lebensgeschichten Guter und Böser aussprächen (ἱστορικὸν im engern Sinne — γενεαλογικὸν) den Grund zum spätern Nachweise zu legen, wie sehr die Gesetze der Natur überhaupt und der menschlichen insbesondere gemäß seyen. Bei der Erklärung der Gesetze selbst aber wollte er theils das Leben ausgezeichneter Männer als Vorbilder für Andere benutzen (ἄγραφοι νόμοι), theils die schriftlich gegebenen Gesetze (νόμους ἀναγραφέντας) genauer durchgehn.

So viel über den Plan im Allgemeinen; einige nähere Angaben wird die Fortsetzung dieser Darstellung von selbst herbeiführen.

Die erste Stelle in Ausführung dieses Planes vindicirt sich vermöge ihres ganzen Inhalts die Schrift, welche jetzt den Titel περὶ κοσμοποιΐας, de mundi opificio, führt. Sie beginnt mit Hervorhebung jenes Vorzugs des Moses vor allen andern Gesetzgebern, daß er nicht gleich mit den Gesetzen hervorgetreten sey, oder Mythen erzähle, sondern mit der Kosmopöie den Anfang gemacht habe, durch welche es einleuchtend werde, wie das Gesetz und die Welt in sich übereinstimmend seyen und wie der dem Gesetze gemäß lebende Mann in Wahrheit ein Kosmopolit sey a) und

a) l. l. p. 1: ἡ δ' ἀρχή ἐστι θαυμασιωτάτη, κοσμοποιΐαν περιέχουσα· ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, κ. τ. λ.

geht dann in einer Erklärung von Genes. I. II., die Ph. wenigstens zum großen Theile für wörtlich achtet, zur Darstellung der Weltschöpfung innerhalb sechs Tagen über, welche den Hauptinhalt des Buchs ausmacht. Schon die Vergleichung der hervorgehobenen Worte mit de vit. Mos. II. p. 660, wo es als Hauptergebniß des gesammten vorbereitenden Theils betrachtet wird, aus der Uebereinstimmung des Geschaffenen und des Gebotenen darzuthun, wie der, welcher sich dieser Gesetze bediene, sich dem Gange der Natur anschließe, führt darauf hin, daß der Titel κοσμοποιΐα nicht sowohl diese Schöpfungsgeschichte ausschließlich bezeichnet habe, sondern vielmehr auch auf das γενεαλογικόν, also auf sämmtliche, der Erklärung der Gesetze vorausgeschickte Werke auszudehnen sey. Noch sichrer belegt dieß die schon oben angeführte Stelle de Abrah. p. 349, wo er, im Begriffe zur Erklärung der Gesetze überzugehen, auf das früher Geleistete zurücksieht, sagt, daß die Genesis, ob sie schon viel Anderes enthalte als Nachrichten über die Entstehung der Welt; so: Mittheilung über Krieg und Frieden — — und über Männer, welche theils tugendhaft, theils übel gelebt hätten: doch so benannt worden sey, weil die Welt doch immer das Wichtigste sey und sich das Uebrige auf diese bezöge; und dann fortfährt: „Wie es nun mit der Kosmopöie beschaffen gewesen sey, haben wir nach Kräften in dem vorhergehenden Werke untersucht." Hier fallen schon sprachlich die beiden Ausdrücke γένεσις und κοσμοποιΐα zusammen a), so daß letztere ausdrücklich nicht auf die Schöpfung der Welt beschränkt wird, und dieß wird über allen Zweifel erhoben, sobald wir uns des oben an-

a) Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται γένεσις — — — ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται διὰ τῆς προτέρας συντάξεως ὡς οἷον τ' ἦν ἠκριβώσαμεν.

gedeuteten Planes erinnern, vermöge dessen Ph. dem Gesetze nicht nur die Schöpfungsgeschichte, sondern auch das sogenannte γενεαλογικὸν vorausschicken wollte, welches nun, da Ph. beim Uebergange zum νομοθετικὸν nur auf die vorhergehende σύνταξις [a]) κοσμοποιΐα zurückweist, von letzterer mit eingeschlossen gewesen seyn muß.

Diese Stelle und namentlich die Worte διὰ τῆς προτέρας συντάξεως haben nun bereits Mangey zu der, freilich nur zu Gunsten der alt-herkömmlichen Anordnung der philonischen Schriften vorgebrachten, Vermuthung bewogen, die er in einer Note zu dieser Stelle ausspricht: „Non hinc colligendum, libellum hunc (de Abrah.) continuo sequi debere librum de mundi opificio. Forsan sub nomine κοσμοποιΐας quidquid in Genesin mystice scripserit complexus est". Er sucht diese Vermuthung noch dadurch zu begründen, daß er auf zwei anderweite Stellen des Buchs de Abrah. aufmerksam macht, in welchen auf die κοσμοποιΐα zurückgewiesen wird, deren eine (p. 351) er in dem Buche de plantat. (p. 227) und deren andere (p. 385) er in dem Buche de gigantibus (p. 285) wiedergefunden haben will. Für gleichen Zweck beruft er sich auch endlich auf die noch nicht herausgegebenen philon. Excerpte des Mönchs Johann, die ihm zur Benutzung vorlagen, in welchen auch Stellen aus dem B. quis rer. div. haer. unter dem Titel περὶ κοσμοποιΐας citirt werden [b]).

H. Gfrörer hat diese Ansicht mit eben so unbedeutenden Gründen, als großem Selbstvertrauen (l. l. I. p. 9)

a) Aus diesem Worte kann nichts für unsere Ansicht geschlossen werden, indem es eben sowohl einen Schriftencyklus, als eine einzelne Schrift bezeichnet. Ueber Letzteres vergleiche Mos. II. p. 654: ἡ μὲν οὖν προτέρα σύνταξίς ἐστι περὶ γενέσεως τῆς Μωσέως; über Ersteres u. A. Eus. Praep. evangel. XI, 15, wo er die συντάξεις des Ph. über das mos. Gesetz den einzelnen βιβλίοις entgegenstellt.

b) Vgl. die Note Mangeys zu Anfange des Buchs quis rer. div. haeres.

zurückgewiesen. Da er, ohne auch nur von ferne zu ahnen, wie entschieden er hierin den bestimmten Aeußerungen Ph.'s über die Organisation des mos. Gesetzes entgegentrete, den mystischen Commentar über die Genesis überhaupt erst nach den Erklärungen über die Gesetze folgen läßt, also an das Ende des Ganzen, oder vielmehr außerhalb desselben stellt, und unmittelbar nach dem Buche de mundi opificio das Buch de Abrahamo anreiht: so konnte er freilich nicht beistimmen und mußte den Titel περὶ κοσμοποιΐας dem Buche ausschließend vindiciren, welches ihn bisher führt, da es ja nach ihm nicht mit den übrigen die Genesis allegorisch erklärenden Büchern ein Gesammtwerk bildete, sondern für sich stand. Allein vermochte er doch solche Meinung nicht einmal gegen Mangey zu vertheidigen, der doch noch keineswegs die rechten Waffen kannte, die für ihn stritten.

Er selbst beruft sich zuerst und vornehmlich auf das Ansehn der Handschriften, welche ohne Ausnahme jenen Titel nur dem Buche de mundi opificio geben. Eine mißliche Auctorität, selbst wenn sich keine äußere Spur eines andern Titels für diese Schrift fände. Kaum möchte den Handschriften in irgend einem Puncte weniger zu trauen seyn, als bei Bestimmung der Ueberschriften für einzelne Bücher. Wir werden noch weiter unten Gelegenheit finden im Einzelnen nachzuweisen, wie es zuweilen unumgänglich nothwendig sey, von ihnen in dieser Rücksicht abzuweichen, auch wenn sie alle übereinstimmten. In unserem Falle verliert ihr Ansehen noch dadurch, daß der Grund, warum die Handschriften in Uebertragung eines allgemeinern Titels auf ein besonderes Buch irrten, sehr nahe liegt. Vornehmlich mochten wohl die zwei anscheinend dasselbe bezeichnenden Inschriften, des einen für die allegor. Erklärungen der Genesis überhaupt (περὶ κοσμοποιΐας) und des andern, der eine Abhandlung über die Schöpfungstage ankündigte (und der, wie wir weiter unten mit Mehrerem zeigen werden, wahrscheinlich περὶ τ. ἑξαημέρου hieß)

leicht eine Auswahl veranlassen, die dann um so natürlicher auf die erstere fiel, da Ph. selbst, freilich in einem andern Sinne, als es die Abschreiber meinen mochten, gleich an der Schwelle seiner Schrift von der Kosmopöie, als dem Anfangspuncte des Gesetzeswerkes des Moses redete a).

Daß aber die Alten in Bestimmung dieses Titels nicht auf gleiche Weise übereingestimmt haben, wie jetzt unsere Handschriften, ist eben so gewiß als wichtig. Eusebius Praep. evang. VIII, 13 citirt eine Stelle der Kosmopöie mit dem Zusatze im ersten B. der Gesetze (ὁ πρῶτος εἰς τὸν νόμον) und wenn dieser Titel nur ein unbestimmter ist, welcher nicht sowohl als eigentliche Ueberschrift anzusehen seyn möchte, als dieß Buch mit mehreren zusammenstellt, die zur Erklärung der Gesetze geschrieben seyen: so verbindet er doch diese mit jenem zu einem Gesammtwerke gegen die Ansicht Hrn. Gfrörers. Auch beruht der Titel, der uns, da er dem Inhalte des Buchs entspricht und nichts wider sich hat, der ächte zu seyn scheint, περὶ τ. ἑξαημέρου auf eben so guten Autoritäten als nur immer der andere περὶ κοσμοποιΐας. Denn sämmtliche Bücher der allegoriae legis, so weit sie jetzt so benannt werden, führen den Zusatz (νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας πρῶτος cet.) τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον, wo aber freilich Hr. Gfrörer die Handschriften zu berücksichtigen nicht für gut fand. Von noch geringerem Werthe ist die Behauptung Gf.'s, daß die Annahme, den Titel περὶ κοσμοπ. für einen Gesammtnamen sämmtlicher allegor. Schriften zu erklären, der gesunden Vernunft entgegen sey, da Ph.

a) Mangey hat die seltsame Ansicht, daß sowohl das einzelne B. de mundi opif. περὶ κοσμοποιΐας übergeschrieben gewesen sey (vgl. d. Note zu dessen Anfang), als auch die gesammten allegor. Erklärungen der Genesis. In diesem Falle würde dieselbe Ueberschrift zweimal über dem ersten Buche gestanden haben und das eine Mal gar sehr natürlich von den Abschreibern weggelassen worden seyn.

der Gesammtmasse derselben vermöge ihres Inhalts unmöglich diesen Namen beigelegt haben könne. Er bedachte hierbei nicht, daß Genesis und Kosmopöie nicht eben fern von einander liegen und daß die Erklärung in Betreff der Genesis (de Abrah. p. 349 s.) auch auf die Kosmopöie übergetragen werden könne und von Ph. übergetragen worden sey.

Offenbar falsch ist es aber endlich, wenn Hr. Gf. die von Mangey erwähnte Stelle des Buchs de Abrah. p. 351, in welcher ein Citat, das sich in dem allegor. Buche de plantat. p. 227 befindet, als aus der κοσμοποιΐα entlehnt angeführt werde, wirklich in dem sogenannten Buche de mundi opif. (p. 10 ss.) wiedergefunden haben will. Die Worte des Buchs de Abrah. sind: ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρὰ Μωσεῖ .., ὃς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμὸν, φησὶν, ὅτι ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός· (cf. Levit. 19, 24.) δι' ἃς δ' αἰτίας ἐλέχθη διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. Im Buche de mundi opif. ist allerdings auch von den hohen Ehren die Rede, die der τετρὰς zustehen, allein nicht ein Wort schreibt ihr Heiligkeit zu, dagegen werden in de plantat. l. l. die Worte des Levit. ὅτι ἅγιός ἐστι κ. αἰνετὸς weitläuftig besprochen, so daß nicht zweifelhaft seyn kann, Ph. habe sich auf diese Stelle zurückbezogen. Die andere Stelle, welche Mangey aus dem Abrah. (p. 385) erwähnt und das Citat aus der Kosmopöie auf de Gigant. p. 285 zurückführt, wird von ihm selbst nicht als entscheidender Beweis angesehen, indem man auch de opif. m. p. 31 gemeint glauben könne. Dieß ist nun aber auch gewiß die wahre Ansicht, indem in beiden Stellen die Unsterblichkeit aus einem frühern Aufenthalte der Seele bei Gott in ganz ähnlicher Weise abgeleitet wird. Hr. Gf. hat daher hierin sehr Recht, dem Mangey dieß nicht zuzugestehen. Die oben erwähnten Citate in den Excerpten Johanns sind von Gf. unberücksichtigt geblieben.

Es scheint also bei Beachtung des Gesammtplanes des Ph. für dieses Werk, der Angabe, wie er dieser gnügt habe und den einzelnen rückweisenden Citaten festzustehn, daß er unter κοσμοποιΐα den gesammten vorbereitenden Theil verstanden, in welchem er sowohl Nachrichten über die Entstehung der Welt überhaupt, als auch über die Anlagen des Menschen insbesondere mitzutheilen versprach und folglich neben dem ersten Werke, welches περὶ τ. ἑξαημέρου überschrieben war, die allegorischen Erklärungen der Genesis mit darunter begriffen habe, in welchen die Mittheilungen über diese vorliegen, und welche eben deßhalb auf den nächsten Platz Anspruch machen.

Denn es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die „alte, fehlerhafte Eintheilung, welche auf das Buch de mundi opif. die allegorischen Bücher folgen läßt", wie Hr. G f. p. 9 sich äußert, noch immer als die richtige angesehen werden müsse, und es kann nur bedauert werden, daß ein Mann, welchem bei Durchführung eines so wichtigen Planes, als ihn Hr. G f. sich vorgesteckt hat, noch viele und ungleich schwierigere Aufgaben vorliegen, sich so leicht in den Resultaten seines Denkens gefangen nehmen läßt, ohne diesen auch nur Wahrscheinlichkeit gegeben zu haben, sie für „sonnenklar" (p. 31) auszugeben. Zuerst etwas über den Inhalt und Zweck der allegorischen Schriften.

Welches der Inhalt und der Zweck derjenigen Schriften seyn müsse, die Ph. auf die Darstellung der Weltschöpfung folgen ließ, ergibt sich aus dem oben gezeichneten Plane des Ganzen. Er versprach nach jener das Leben guter und böser Menschen zu beschreiben, über welche Moses berichte und die Strafen und die Belohnungen zu nennen, die ihnen zu Theil geworden seyen. Da dieß eben deßhalb geschehen sollte, um durch sie die Beschaffenheit des Alls und die speciellen Anlagen des Menschen kennen zu lehren und so die Gesetzgebung diesen ent-

sprechend erscheinen zu lassen: so konnten ihn diese Lebensbeschreibungen nicht als Geschichte, sondern nur in so fern interessiren, als sie Belehrungen über jene Anlagen enthielten. Und mit Berücksichtigung dieses Zweckes, der sie eben als Ganzes zusammenhielt, sind denn auch die allegorischen Bücher geschrieben, so wie er selbst ermahnt, davon abzustehn diese Nachrichten als über Menschen gegeben anzusehn, sondern in ihnen die Seele, gleichsam durch Anatomie zerfällt, genauer zu betrachten a). Sie enthalten also eine Psychologie, zerfällen die Seele in ihre einzelnen Kräfte und beleuchten die aus verschiedener Anwendung derselben entstandenen Zustände des Menschen überhaupt. Diese ganze Untersuchung schließt sich nun aber den (fast ausschließlich) in der Genesis enthaltenen Lebensbeschreibungen guter und böser Menschen und der diesen zu Theil gewordenen Belohnungen und Strafen an, die in allegor. Erklärung als Zustände der Seele (τρόποι τῆς ψυχῆς) erscheinen und zwar mit dem Festhalten am Geschichtlichen, daß die Verbindung mehrerer Personen, als Gatten, Eltern, Kinder u. s. w. auch immer als eine Verbindung der Seelenzustände unter einander betrachtet wird.

Es ist äußerst interessant, wenn auch ohne genaue Kenntniß der anderweiten Ansichten Ph.'s nicht vollständig möglich, diesen Untersuchungen zu folgen. Viele eben so wahr erkannte, als schön mitgetheilte Bemerkungen über die geistigen Zustände des Menschen bieten sich darin dar und nebenbei bezeugt die Sicherheit und die Consequenz der Erklärung, die den einmal für gewisse Personen und Verhältnisse festgesetzten allegor. Sinn in den Stellen, wo dieser Erwähnung geschieht, fast durchgehend

a) Vergl. de congressu quaer. erud. grat. p. 432: ἀποστὰς τοῦ περὶ ἀνθρώπου ταῦτα εἰρῆσθαι νομίζειν, τὴν ψυχὴν ὥσπερ ἐξ ἀνατομῆς ἐπισκέπτη.

ohne Verlegenheit für die spätern philos. Speculationen festhält, das Alter nicht nur der allegorischen Erklärungsweise überhaupt, sondern auch gerade dieser allegorischen Erklärungsform.

Mögen einige Beispiele den Geist derselben andeuten. Die Eva ist die Sinnlichkeit, die auf das Innigste mit dem Adam, d. h. dem Geiste im Menschen verbunden ist. Dieser ist in dieser Verbindung gleichsam auf dem Scheidewege zwischen Gutem und Bösem a); wie lange er nämlich mit der Sinnlichkeit nur in der natürlich gegebenen Verbindung des Zusammen- und Nebeneinanderlebens steht, d. h. wie lange der Geist sich nur, so weit es zur Erhaltung des Körpers nothwendig ist, um das Sinnliche kümmert: so lange ist er, wenn auch eben deßhalb unvollkommen, doch sündenfrei und schuldlos. Allein die Befriedigung der Bedürfnisse des Körpers gewährt ihm auch so viel Vergnügen, daß er sich leicht verleiten läßt, sich auch freiwillig von der ihm als eigenthümlicher und natürlicher Zweck vorliegenden Beschäftigung mit dem Geistigen und Göttlichen abzuziehen und sich mit dem Sinnlichen mehr als die Nothwendigkeit fordert, folglich sündlich zu befreunden. Die Schlange ist das Vergnügen, durch welches die Eva (die Sinnlichkeit) den Adam (den Geist) zum Falle (zu einem des Geistes unwürdigen Genusse des Sinnlichen) verführt. Aus letzterem entspringt der Kain (Gen. IV, 1 קָנִיתִי אִישׁ (קָיִן), d. h. die stolze, thörichte und sündliche Ansicht des Menschen, in welcher er Gott die Ehre entzieht und glaubt, daß er Herr seines Schicksals und Urheber seines Glücks (קָנָה) sey, da er freilich öfter im Stande ist, sich das irdische Wohlseyn zu verschaffen. Aus diesem Kain, d. h. aus einer solchen Sinnesart stammt nun lauter Uebles ab (liber: de poste-

a) Leg. alleg. III, p. 106: *ὁ Ἀδὰμ δὲ ὁ μέσος ἐστὶ νοῦς, ὃς τότε μὲν ἀμείνων, τότε δὲ χείρων ἐξετάζεται.*

ritate Kaini). Kain erzeugt den Henoch, d. h. er versagt Gott den schuldigen Dank und bringt diesen sich selbst dar, seinem Verstande, seinem Auge, seinem Ohre, seiner Kraft für Alles, was er genoß a). Dieses Sinnlichen, Undankbaren, Eitlen Sohn war Gaidad, d. h. Heerde b); denn da der Mensch als Henoch keinen Glauben, keine Ahnung von etwas Höherem und Geistigerem hat: so sinkt er zum Thiere herab, welches keine andern Bedürfnisse, aber auch keine andern Kräfte hat, als sinnliche, und das Leben des menschlichen Geistes, der nach Gottes Ebenbilde geschaffen und selbst göttlich ist, stirbt. Gaidad's, eines solchen Thiermenschen Sohn hieß Meel, d. h. (er entfernt sich) vom Leben Gottes c) u. s. w.

Dieser Kain ist aber freilich das ältere Erzeugniß des Menschen. Die Thorheit und das Laster ist der Zeit nach früher als die Weisheit und Tugend: „denn mit dem Menschen zugleich von den Windeln an bis das erstgewordene Blüthenalter die gährende Flamme der Leidenschaften dämpft, wird Thorheit, Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit, Furcht, Feigheit und die ihnen verschwisterten Untugenden erzogen. Dann erst, wenn er nun erwachsen ist und die den Puls reger antreibende Krankheit der Leidenschaften (wie schön ἡ τῶν παθῶν παλμώδης νόσος)

---

a) Bei den Etymologieen nimmt es Ph., wenn sie für seine Zwecke sachlich taugen, sprachlich sehr wenig genau, wie er denn z. B. den Namen des Flusses פִּישׁוֹן ἀπὸ τοῦ φείδεσθαι derivirt de mundi opif. p. 52. (In de mundi opif. etwas über den Phischon gelesen zu haben, erinnere ich mich nicht. Vielleicht meint der Hr. Vf. die Stelle Leg. allegor. I. p. 158. Pfeiff. D. Corr.) Ἐνὼχ חֲנוֹךְ erklärt er durch ἡ χάρις σου, חִנְּךָ.

b) Mangey vermuthet zu de posterit. Cain. p. 237, daß Ph. Γαϊδὰς gelesen habe, und es nun von עֵדֶר ableite.

c) Er nennt ihn Μεήλ, erklärt dieß aber durch die Worte ἀπὸ ζωῆς θεοῦ, cf. de post. Caini p. 238, wozu das hebräische מְהוּיָאֵל mehr Veranlassung gibt. Hieronymus erklärt Letzteres durch מחית אל.

nachläßt: dann erst wird er, wie nach eingetretener Windesruhe in Meeresstille schiffen, spät und nach Mühe ausruhen auf der Tugend Zuverlässigkeit, welche die wechselseitige und ununterbrochene Unruhe, das schwerste Seelenleiden stillt" (de sacrif. Cain. et Ab. p. 132). Erst nach dem Kain wird der Abel geboren, erst später lernt der Mensch die Vergänglichkeit (הֶבֶל) alles Irdischen und eben deßhalb die Abhängigkeit von einer höhern Hand kennen und fürchten, doch keineswegs immer mit so unwandelbarer Ueberzeugung, daß er nun auch fest bei dieser gottseligen Ansicht beharrte. Vielmehr wird Abel gar oft von Kain erschlagen, namentlich wenn Ersterer mit Letzterem sich in einen Streit einläßt (auf das Feld = Kampfplatz, εἰς τὸ πεδίον, geht), wo der ungeübte Abel (wenn er ohne gelehrte Kenntniß ist) dem Sophisten Kain gar oft unterliegen muß.

Mit gleicher Kunst und für gleiche Zwecke arbeitet Ph. nun fort, die einzelnen in der Genesis erwähnten Personen theils für Kräfte, theils für Zustände der Seele, mit einem Worte für τρόπους τῆς ψυχῆς zu erklären, hierin den mosaischen Genealogien folgend. Aus dieser Probe schon geht nun zunächst dreierlei hervor, zuerst, daß wohl ein Zweck dieser Bücher als eines Gesammtganzen klar hervorgeht, wenn ihn auch Hr. Gfrörer (p. 30) nicht fand und daß diese Bücher sehr eng zusammenhängen, wogegen einige Wiederholungen, die Hr. Gf. bei andern Veranlassungen ohne Weiteres auf Ph.'s Schreibseligkeit schieben würde (auf die er öfters Vieles baut), und die doch immer, unter welchen Umständen sie auch eingetreten seyn mögen, fehlerhaft bleiben, nichts beweisen; dann warum Ph. diesen Theil γενεαλογικὸν nannte a)

a) Ich glaube durch eine Vergleichung mit diesem γενεαλογικὸν μέρος die Stellen 1 Tim. I, 4 und Tit. III, 9 einfacher und angemessener erklären zu können, als dieß bisher geschah. In

(vergl. de vita M. II. p. 660 cl. de praem. et poen. p. 910), und endlich wie entsprechend dieser Theil demjenigen ist, was er als Vorbereitung für das Gesetz verlangte und wie natürlich demnach dieser den Gesetzen selbst vorauszuschicken sey.

Letzteres leugnet Hr. Gf. Wir hoffen, er möchte es nach dem bisher Mitgetheilten nicht mehr zu leugnen unternehmen. Doch wollen wir seine Gründe kennen lernen und kürzlich widerlegen, die ihn diese Ordnung eine alte fehlerhafte nennen ließen. Er beruft sich (p. 33 s.) hierbei namentlich auf die Stelle de praem. et poen. zu Anfange, wo, wie wir bereits oben sahen, drei Classen mosaischer Prophetensprüche (τῶν διὰ τ. προφήτου M. λογίων τρεῖς ἰδέαι) angenommen werden, ἡ περὶ κοσμοποιΐας, ἡ ἱστορικὴ und ἡ νομοθετική. Er folgert so: „Wollten wir nach der gewöhnlichen Voraussetzung annehmen, die

---

letzterer Stelle tadelt Paulus die μωρὰς ζητήσεις κ. γενεαλογίας κ. ἔρεις κ. μάχας νομικάς· er fügt hinzu εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς κ. μάταιοι. Ueber Aeonengenealogieen, das Unerwiesene, daß dergleichen schon damals bekannt gewesen seyen, vorausgesetzt, würde wohl Paulus ein ganz anderes Urtheil gefällt haben, als daß sie unnütz und vergeblich seyen. Dieses Urtheil konnte aber recht wohl die Gesetzesgenealogieen treffen, als welche dieselben auch noch durch die Zusammenstellung mit ἔρεις κ. μάχας νομικὰς näher bezeichnet werden. Eben so paßt 1 Tim. I, 4 sehr gut, wo Paulus verbietet μὴ προσέχειν . . . γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει. Dergleichen genealogische Untersuchungen, d. h. Anknüpfung psychologischer, ja selbst geschichtlicher Ansichten an die in den mosaischen Büchern enthaltenen Genealogieen, wo denn die (freilich sehr willkührlich gehandhabte) Etymologie der Namen die Begriffe und die Verwandtschaftsverhältnisse der Personen die Verbindungen der Begriffe unter einander bewirkten, finden sich, wenn auch in verschiedener Weise und verschieden beurtheilt (daher wohl jene ἔρεις κ. μάχαι) in den ersten Zeiten der christlichen Kirche, vergl. Clem. Recogn. I, §. 32 (Cotel. — Cler. I, p. 494), Hom. III, §. 22 ss. (Cot. — Cl. I, p. 639). Excerpt. ex Theodoto in opp. Clem. Al. ed. Pott. II, p. 892 ss.

Schrift leg. alleg. 1 nebst den übrigen derselben Classe seyen unmittelbar nach dem Buche de mundi opif. verfaßt worden und also früher als die historisirenden (Hr. Gf. versteht darunter die Bücher von den ungeschriebenen Gesetzen, von denen weiter unten), so müßte jene doch, wenn auch nur als Beiwerk, zu letzteren gehören, da er sich vermöge der Voraussetzung durch die erste derselben oder das Buch de mundi opif. zu ihrer Abfassung hätte bestimmen lassen. Dann aber wäre es unbegreiflich, wie er in dem Kataloge der Schrift de praem. et poen. die allegorischen Schriften nicht nur nicht aufgeführt, sondern, was noch mehr ist, nicht einmal ein Fach zur Einreihung übrig läßt. Denn unter keine der drei Classen lassen sich die allegorischen Arbeiten ordnen: nicht unter die Weltschöpfung; denn wie sollte es selbst einem Allegoristen einfallen, die Schöpfung bis in's 41. Cap. der Genesis zu verfolgen, und was haben denn die allegorischen Schriften dem Stoffe nach gemein mit seinem Werke de mundi opificio? Auch nicht unter das ἱστορικὸν γένος; denn gerade in diesen Tractaten mordet er den Wortsinn. Endlich eben so wenig unter die Gesetze Mosis, wie jeder sieht?"

Es ist in der That fast unglaublich, wie viel Falsches in diesen Worten liegt. Vor Allem verschwindet der ganze Einwand in sich selbst. Ph. theilt hier nicht seine Schriften über den Moses ein; von diesem spricht er erst weiter unten von den Worten an περὶ ὧν ἁπάντων ὅσα καιρὸς ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι διεξελθὼν rell.; sondern die λόγια des Mosis selbst. Unter diese mußte nun Ph. die Stellen, welche er allegorisch erklärt hat, jedenfalls rechnen, mochte er sie in irgend welche Classe verweisen, eine müßte er ihnen zutheilen. Dann: wäre es irgend zweifelhaft, zu welcher dieser drei Classen die allegorischen Schriften gerechnet werden müßten: so könnte der Zweifel keineswegs daraus entspringen, weil keine Classe zu deren Aufnahme geeignet sey, son-

dern weil zwei dergleichen sich die Aufnahme streitig zu machen scheinen; denn wir haben schon oben gesehen, mit welchem Rechte die Kosmopöie sich auch über die übrigen Theile der Genesis erstrecke. Allein es ist gewiß, daß die Kosmopöie hier im strengen, und die Weltschöpfung, das ἑξαήμερον umfassenden Sinne gesagt sey, da Ph. ausdrücklich dazu setzt: ἡ μὲν κοσμοποιΐα . . λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν; wodurch der Umfang ihr zugemessen ist. Auch hätte Hr. Gf. gewiß nicht einen einzigen Augenblick gezögert, diese Schriften dem ἱστορικὸν γένος zuzuschreiben, wenn er nicht zweierlei freilich auf eine ziemlich unentschuldigbare Weise übersehen hätte. Zuerst die Stelle Mos. II. p. 660 ss. Hier zerfällt Ph., wie wir bereits oben sahen, die Schriften des Moses in das ἱστορικὸν und νομοθετικὸν, rechnet zu ersterem das κοσμοποιητικὸν und das γενεαλογικὸν, und fährt dann über das Historische sprechend so fort: „Moses hat sich nicht etwa bestrebt, wie ein Geschichtschreiber (συγγραφεὺς) Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur nutzlosen Ergötzlichkeit zu hinterlassen, sondern er berichtet über diese vergangenen Dinge, vom Anbeginne des All's anfangend, damit er zweierlei sehr Wichtiges nachweise" u. s. w. Indem hier Ph. theoretisch den Wortsinn mordet, nennt er es doch ἱστορικόν. Wie schön aber dem ἱστορικὸν — γενεαλογικὸν in dieser Stelle das ἱστορικὸν de praem. et poen. entspricht, welches ἑκάσταις γενεαῖς ἐπιτίμια κ. γέρα bestimme, darauf haben wir schon oben aufmerksam gemacht.

Auch noch ein Zweites hat Hr. Gf. hierbei übersehen. Er glaubt, in der erwähnten Stelle umfasse das ἱστορικὸν μέρος die von ihm sogenannten historisirenden, d. h. die Schriften Ph's. über die ungeschriebenen Gesetze, das Leben Abraham's, Joseph's u. s. w. Wie mochte es ihm entgangen seyn, daß Ph. eben auch in der Stelle de praem. et poen. diese Schrift zum νομοθετικὸν zog, zu welchem

sie auch nach den Ansichten des Ph. natürlich gehörten. Nachdem er den Umfang des κοσμοποιητικὸν und ἱστορικὸν gegeben hatte, fährt er fort: Der eine Theil des Gesetzeswerkes hat einen allgemeinen Gegenstand (καθολικωτέραν τὴν ὑπόθεσιν ἔχει), der andere Theil sind die Gebote dessen, was gesetzmäßig ist (νομίμων εἰσὶν ἐντολαὶ) und zwar theils die zehn von Gott ohne Propheten mitgetheilten Hauptstücke (κεφάλαια δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ δι' ἑρμηνέως), theils die einzelnen (diesen zehn Hauptstücken untergeordneten) (τὰ κατ' εἴδος μέρη) Gesetze. Hätte Hr. Gf. hierbei nur noch die Stelle im Gedächtnisse gehabt de Abrah. p. 350, wo Ph. das Gesetzeswerk anfängt (τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι) und sagt, daß er die specielleren Gesetze (zu welchen jene Hauptstücke und die diesen untergeordneten Gesetze auf gleiche Weise gehören, cf. de decal. p. 746 a)) vorerst aufschieben und die allgemeineren (καθολικωτέρους), d. h. das Leben makelloser und vortrefflicher Männer beschreiben wollte, die die ἄγραφος νομοθεσία bildeten; oder hätte er sich des Anfangs des Dekalogs erinnert (p. 744), in welchem Ph. äußert, daß er nun nach Absolvirung der ungeschriebenen Gesetze zu den geschriebenen übergehe: so würde er bemerkt haben, daß seine historisirenden Schriften schon in dem Gesetzestheile mit inbegriffen seyen, das ἱστορικὸν μέρος also ganz leer bleiben würde, wenn zwischen den Werken über die Weltschöpfung und über die Gesetzgebung kein drittes mitten inne stände.

Eine solche Stellung scheint nun aber auch endlich eine Stelle zu fordern, die gleichfalls von Hr. Gf., wie

---

a) Τοὺς μὲν οὖν αὐτοπροσώπως θεσπισθέντας δι' αὐτοῦ μόνου συμβέβηκεν καὶ νόμους εἶναι καὶ νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια· τοὺς δὲ διὰ τοῦ προφήτου πάντας ἐπ' ἐκείνους ἀναφέρεσθαι.

überhaupt früher, unbeachtet blieb. De decal. sagt Ph. p. 759: *πῶς δὲ λέγεται ἐν ἓξ ἡμέραις γεγεννῆσθαι τὸν κόσμον ὑπὸ θεοῦ, τοῦ μηδὲ χρόνου εἰς τὸ ποιεῖν δεομένου, μεμήνυται διὰ τῶν ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις.* Es möchte nämlich kaum zu bezweifeln seyn, daß Ph. hierdurch auf das Werk leg. alleg. I, 41 zurückwies, wo er zu den Worten Gen. II, 2 bemerkt: „Es wäre sehr treuherzig anzunehmen, daß die Welt in sechs Tagen oder überhaupt in Zeit geworden sey; denn alle Zeit entsteht durch den Unterschied zwischen Tag und Nacht, und diesen bewirkt nothwendig die Sonne, je nachdem sie über oder unter der Erde sich bewegt. Die Sonne ist aber ein Theil des Himmels (folglich der Welt): also muß auch zugestanden werden, daß die Zeit jünger als die Welt sey. Man möchte daher mit Recht sagen, daß die Welt nicht in der Zeit geworden, sondern daß die Zeit durch die Welt entstanden sey." Nachdem Ph. auf diese Weise die wörtliche Deutung für unzulässig erklärt hat: folgt die allegorische. Es möchte kaum zu leugnen seyn, daß sich die erste auf die letztere Stelle beziehe. Denn wenn auch Ph. in de opif. mundi p. 3 ss. Aehnliches behauptet, so scheinen *τὰ ἀλληγορηθέντα* auf zusammenhängende allegorische Erklärungen gedeutet werden zu müssen, dergleichen das Buch de mundi opif. nicht enthält [a]).

Wir würden nach allem diesen nicht anstehen, das Gegentheil von dem, was Hr. G f. über die Stellung der allegorischen Bücher für sonnenklar hält, als unzweifelhafte Wahrheit zu bezeichnen, wenn wir es nicht vorzögen, nun

---

a) Noch dunkler ist die Stelle de victim. offerentibus p. 849. Er hat hier die Verordnung Numer. 19, 1—10 erwähnt und fährt fort: *τίνα δὲ διὰ τούτων ὡς διὰ συμβόλων αἰνίττεται δι' ἑτέρων ἠκριβώσαμεν ἀλληγοροῦντες.* Letztere Worte scheinen gleichfalls auf ein Werk hinzudeuten, in welchem er vorzüglich allegorisirte. Doch erinnern wir uns nicht, eine allegorische Erklärung derselben irgendwo bei Ph. gefunden zu haben.

die Gründe, aus denen uns diese oder jene Ueberzeugung erwuchs, mitzutheilen und es dem Leser zu überlassen, ob er sie für treffend und gewichtig oder für verfehlt und unbedeutend halte.

Dieß über den Inhalt und die Stellung der allegorischen Bücher überhaupt, jetzt einige Bemerkungen im Einzelnen.

1) Die drei ersten dieser Bücher führen jetzt die Titel legis allegoriarum lib. 1—3, die übrigen haben jetzt besondere, von ihrem Inhalte entlehnte Ueberschriften, die theils die Stelle, über welche gesprochen wird, angeben (so: περὶ τοῦ· ἐξένηψε Νωέ), theils den Hauptgegenstand oder die Hauptpersonen derselben (so: de Cherubim, de sacrificiis Abelis et Caini etc.), theils den in den Stellen gefundenen allegorischen Sinn (quod deterius potiori insidiari soleat, quod Deus sit immutabilis rell.). Doch hoffe ich in Folgendem meine Ansicht wahrscheinlich zu machen, daß Ph. auch die übrigen einzelnen allegorischen Bücher als leg. alleg. libros fortführte.

Vorerst liegt durchaus kein Grund vor, warum gerade die ersten drei Bücher dieses Gesammtwerkes allegorische Erklärungen des Gesetzes genannt seyn sollten. Ganz gleiche Behandlungsweise der mosaischen Bücher, wie bei diesen, ist auch in de Cherubim u. s. w. zu finden. Es leuchtet gar nicht ein, warum diese früheren durch eine besondere Ueberschrift von jenen getrennt seyn sollten.

Dann ist es gewiß, daß schon im Alterthume fortgezählt worden ist. Leontius [a] citirt ein viertes Buch, die noch nicht edirten Excerpte des Mönchs Johannes citiren das Buch quod det. pot. ins. sol. mit dem Zusatze ἐκ τοῦ Ζ καὶ Η νόμων ἱερῶν τῆς ἀλληγορίας [b] und das darauf

a) Ap. Turrian. apol. pro epist. pontificum IV, 2; vergl. Fabr. Harl. bibl. gr. IV, 729. Auch die Excerpte des Johannes nennen zuweilen ein solches, vergl. Mang. edit. Phil. II, 661. 68.
b) Opp. Ph. edit. Mg. I, 191.

folgende de poster. Caini als *Η καὶ Θ τῶν νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* a). Auch Johannes Damascenus erwähnt das achte und neunte Buch der Allegorieen in seinen *ἱεραῖς παραλλήλαις* b). Die beigesetzten Zahlen stimmen zu der natürlichen Stellung der erwähnten allegorischen Bücher. Das vierte Buch der Gesetzesallegorieen ist nämlich vor ihnen verloren gegangen. Dieß darf man nicht sowohl aus den Lücken schließen, die vor jenen Büchern im Commentare sind (Gen. III, 4—8 und 20—24 ermangeln des Commentars); denn Niemand kann uns dafür Bürge seyn, daß Ph. in der That eine durchaus vollständige Erklärung geben wollte, ja es läßt sich sogar (s. unter Nr. 2) bestimmt nachweisen, daß ursprünglich im Commentare Lücken geblieben sind: sondern es geht dieß, wie schon Benzel bemerkte c), aus de sacrif. Abel. et Cain. p. 137 hervor, wo Ph. sagt, daß er im Laufe der früheren Bücher (*διὰ τῶν προτέρων βιβλίων*) auseinander gesetzt habe, was es heiße *τὸ τὴν γῆν ἐργάζεσθαι*, welches sich kaum auf etwas Anderes, als auf die Erklärung von Gen. III, 23 beziehen kann: *καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν* rell., Worte, über welche uns ein Commentar mangelt. Das fünfte (oder falls auch über Gen. III, 4—8 eine Erklärung vorhanden war, das sechste) Buch de Cherubim, das sechste (siebente) de sacrif. Ab. et Caini, das siebente (achte ζ′, η′) de eo quod pot. det. insid. sol., das achte (neunte η′, θ′) de poster. Caini.

Es ist übrigens in den erwähnten Citaten des Mönchs Johann wahrscheinlich ζ′ ἢ η′, η′ ἢ θ′ für *καὶ* zu lesen, oder wenigstens das *καὶ* in ähnlichem Sinne zu deuten; denn die Stelle, welche diese noch nicht edirten Excerpte aus

---

a) Ibid. p. 226.
b) Ibid. p. 43.
c) Ibid. p. 171 not. b.

dem Buche ξ' ἢ η' anführen, ist nach dem Zeugnisse des Mangey aus quod deter. pot. ins. sol. p. 161—3 entlehnt, Worte, die in sich so eng zusammenhängen, daß man unmöglich im Verlaufe derselben ein neues Buch anfangen konnte, also auch nicht etwa zwei verschiedene Bücher hierbei zugleich benutzt wurden. Es ward also wohl eine verschiedene Zählart berücksichtigt, wie sich auch daraus ergibt, daß das folgende Buch auf gleiche Weise mit η' καὶ θ' bezeichnet ist, mochte diese nun in der Bezugnahme auf ein früheres, verlorenes Buch, oder in einer sonstigen Theilung der vorhandenen begründet gewesen seyn a).

Hiernach wären denn die sämmtlichen allegorischen Abhandlungen über die Geneſis, die ja ohnehin der Idee und dem Gange nach ein Ganzes ausmachen, in τῶν νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαις zusammengefaßt gewesen. Unter diesem Titel scheint nun auch Eusebius eine zusammenhängende allegorische Gesammtschrift anzuerkennen, wenn er H. E. II, 18 sagt: πολύς γε μὴν τῷ λόγῳ (Philo) κ. πλατὺς ταῖς διανοίαις, ὑψηλός τε κ. μετέωρος ἐν ταῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς γεγεννημένος, ποικίλην κ. πολύτροπον τῶν ἱερῶν λόγων πεποίηται τὴν ὑφήγησιν· τοῦτο μὲν εἱρμῷ κ. ἀκολουθίᾳ τὴν τῶν εἰς τὴν γένεσιν διεξελθὼν πραγματείαν, ἐν οἷς ἐπέγραψε νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας, und diesen Allegoricen die quaestt. und solutt. entgegensetzt, die ja auch über die ganze Geneſis handelten. Aber freilich fügt er dann hinzu, daß dem Ph. auch außerdem (παρὰ ταῦτα) noch die Bearbeitung einzelner besonders behandelter Materien zustehe,

a) Letzteres empfiehlt sich bei Beachtung des Buches de cherub., welches aus zwei völlig von einander gesonderten Stücken besteht, die auch schon durch den Titel angezeigt sind: Περὶ τῶν χερουβὶμ . . . κ. τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Καΐν. Der zweite Theil, welcher S. 114 anfängt, bildet vollkommen ein eigenes Buch.

und nennt hierauf manche von denen, welche wir zu jenem Gesammtwerke rechnen. Nehmen wir nicht an, daß Ph. neben den quaestt. und solutt. und neben unsern allegorischen Büchern, die unzertrennlich mit einander zusammenhängen, noch einen besondern allegorischen Commentar über die Genesis geschrieben habe, was an sich sehr unwahrscheinlich ist und von dem sich sonst keine Spur findet: so können wir den Eusebius kaum von der Beschuldigung frei sprechen, die ihn auch sonst oft trifft, den Inhalt und den Umfang der Schriften, die er anführt, nicht genau gekannt zu haben.

2) In der allegorischen Erklärung der Genesis, welche wir jetzt noch haben, sind häufige, öfter sehr bedeutende Lücken. Schon oben nannten wir III, 4—8. 20—24. Auch zu Cap. V, zur Sündfluth, zu Cap. X, zu XII, 7—XV, 1 u. a. m. fehlt ein Commentar. Es entsteht die Frage, ob diese Stücke verloren gegangen seyen, oder ob Ph. vielleicht über dieselben keine Erläuterung gegeben habe? In ihrer ganzen Ausdehnung und bis in's Einzelne entscheidend wird sich diese Frage wohl nie lösen lassen. Es läßt sich nur in seltenen Fällen, vielleicht nirgend anderswo mit so hoher Wahrscheinlichkeit nachweisen, daß Ph. über ein jetzt unerklärtes Stück wirklich einen Commentar geschrieben habe, als es nach dem früher Mitgetheilten in Betreff der Stelle III, 23 möglich ist. Hr. G f. beruft sich zwar noch auf das Buch de his verbis: resip. N. p. 281: ἔφαμεν πάλαι, ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ und schließt, daß wenn Ph. den Namen Sem früher erklärt habe, dieß nur in einer verlorenen Stelle geschehen seyn könne: allein dieß πάλαι scheint mir mehr auf ein früheres, außerhalb dieser Schriftenreihe stehendes Werk sich zu beziehen, als eine Rückweisung auf eine frühere Schrift derselben zu seyn, die ich nirgends in dieser Weise bei Ph. gefunden habe. Es möchte gerathen seyn, diese Stelle mit einer andern aus demselben Buche p. 275 zu vergleichen, wo er

dem Isaak die Weisheit, dem Ismael die Sophistik zutheilt und beifügt: ὡς, ἐπειδὰν ἑκάτερον χαρακτηρίζωμεν ἔν τισι διαλόγοις, ἐπεδείκνυμεν. Es konnte leicht, wie der Charakter Isaaks und Ismaels, so auch der Charakter Sems in jenen Dialogen mit Mehreren dargelegt seyn.

Im Gegentheil läßt sich nun aber auch, wie mich dünkt, durch eine andere Stelle klar machen, daß ursprünglich wirklich längere Partieen bei Ph. unerklärt blieben. Quis rer. divv. haer. p. 481 sagt er im Anfange: ἐν μὲν τῇ περὶ ταύτης βίβλῳ περὶ μισθῶν, ὡς ἐνῆν, ἐπ' ἀκριβείας διεξήλθομεν rell. Da keine Schrift unter diesem Titel auf uns gekommen ist: hat man diese den verlorenen zugerechnet, eine Ansicht, welcher Hr. G f. (p. 28) beigetreten ist. Doch dem scheint nicht so zu seyn. Das vorhergehende Buch ist jetzt de migratione Abrah., worunter hier der τρόπος τῆς ψυχῆς verstanden wird, in welchem sie sich von dem ihr verwandten Körper immer mehr lossagt und zu Gott wendet. In demselben Buche sucht er nun zu dieser φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος durch Darlegung der vorzüglichen göttlichen Gnadenerweisungen, deren sich ein solcher Mensch fähig macht und des großen glücklichen Einflusses aufzumuntern, den ein solcher auf seine Mitmenschen übe. Er nennt als Gnadenerweisungen, die ihm zu Theil werden, daß er auf die Unsterblichen hingewiesen werde und sie anzuschauen vermöge (ἐπίδειξιν κ. θεωρίαν ἀθανάτων), dann Zusatz und Stärkung begründeter Ansichten über die Tugend (p. 396), als dritte den himmlischen Segen (εὐλογία), ohne welchen die früheren keine Sicherheit gewinnen (p. 399), als vierte einen unbescholtenen, rühmlich erwähnten Namen in der irdischen Wirksamkeit (p. 401), als fünfte letzte und größte das reine Seyn, wo nicht mehr das materiell Körperliche mit dem geistig Göttlichen zusammentritt und es seiner Lauterkeit und Würde beraubt, sondern das Geistige in sich und durch sich allein ist (p. 403). Dann geht er auf die Segnungen

über, deren andere Menschen durch einen solchen theilhaftig werden und schließt diese Untersuchung p. 407 mit den Worten: „Ueber die Gnadenerweisungen (δωρεαὶ), welche Gott denen, die vollkommen geworden sind und durch diese Andern zu Theil werden läßt, haben wir nun gesprochen."

Wenn er nun in dem darauf folgenden fortfährt: „In dem vorhergehenden Buche haben wir nach Kräften eine genaue Untersuchung über die Belohnungen angestellt;" sollte es da noch zweifelhaft seyn, welche Belohnungen er meine? Sollte er nicht eben die δωρεαὶ darunter verstehen, über welche er so ausführlich in den vorhergehenden Büchern gesprochen hat? Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Büchern ist demnach so natürlich, daß sie nicht wohl getrennt werden mögen. Ist dieß nun aber der Fall: so blieben Genes. XII, 7 — XV, 1 unerklärt und die Abhandlung περὶ μισθῶν war nicht eine für sich bestehende, sondern ein Theil des Werkchens, welches de migrat. Abrah. überschrieben ist.

Lücken waren demnach schon Anfangs im Commentare, andere aber sind auch noch durch die Zeit hinzugekommen. Beides wird durch einzelne Beispiele gewiß. Es kann aber nicht überall nachgewiesen werden, hierüber habe Ph. geschrieben, es sey aber verloren gegangen; hierüber habe er aber nicht geschrieben.

3) Die eben mitgetheilte Bemerkung, wie durch Mißverständniß einiger Worte des Ph., die man fälschlich für einen Titel einer Sonderschrift nahm, der Katalog verlorener Werke desselben vergrößert und das Verständniß in den Zusammenhang zweier besondern Werke verhindert worden sey, veranlaßt mich hier noch eine Vermuthung auszusprechen, welche bei mir zu viel Raum gewonnen, als daß ich sie völlig übergehen, doch aber sich noch keineswegs so festgesetzt hat, daß ich sie für ausgemachte Wahrheit ausgeben sollte. Mir scheinen nämlich alle die Titel, die den einzelnen allegorisch erklärten Stücken der Genesis

gewöhnlich vorgesetzt werden: de cherubim, de sacrif. Ab. et Caini, quod deter. potiori insid. soleat etc. nicht eben mit sehr großer Sicherheit von Ph. abgeleitet zu werden, vielmehr scheint mir ursprünglich neben der Fortzählung der allegorischen Bücher, von welcher wir oben sprachen, kein zweiter besonderer Titel vorhanden gewesen zu seyn.

Die Gegenfrage, wie sie sonst entstanden? läßt sich leicht erledigen. Die Bezeichnung durch Zahlen hatte nämlich beim Citiren besonders für die Alten, welche mehr aus dem Gedächtnisse und lieber nach dem Inhalte Stellen anführten, als nach geschehener Einsicht in das Buch und nach Zahlen ein Unbequemes und konnte um so weniger überall beobachtet werden, da wohl schwerlich stets alle Bücher dieses Gesammtwerkes abgeschrieben wurden; sondern einzeln, wie sie Zweck oder Zufall an die Hand gab, wofür ja noch jetzt theils unsere Handschriften Bürge sind, die großentheils nur einzelne Werke oder auch Stücke derselben enthalten, theils aber auch deren verworrene Anordnung in den Handschriften und vormangeyischen Ausgaben. Namentlich durch diese Theilabschriften mochte die Bezeichnung und Abtheilung nach Zahlen, ja wohl die Abtheilungen selbst in Unordnung und Vergessenheit gerathen seyn, und es wurde daher eben so wünschenswerth, als natürlich, daß die einzelnen Abschnitte des Commentars besondere Ueberschriften erhielten. Hierin war nun auch bereits Ph. in so weit vorangegangen, daß er öfter beim Rückblicke auf frühere und bei Vorbereitung auf folgende Schriften, oder deren einzelne Stücke die Hauptsumme derselben in einige Worte zusammenfaßt. So erklärt er sich z. B. im Anfange der Schrift de confus. ling. ausdrücklich dahin, daß er darüber handeln wolle; *σκεπτέον δὲ ἑξῆς οὐ παρέργως ἃ περὶ τῆς τῶν διαλέκτων συγχύσεως φιλοσοφεῖ*, ähnlich im Anfange der Schrift quis rer. div. haeres: *νῦν δὲ πρόκειται ζητεῖν τίς ὁ*

τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος u. ähnl. Solche Hinweisungen mußten natürlich den Wunsch nach besondern Ueberschriften fördern und leiten.

Daß nun aber Ph.'s Vorgang sich eben nur hierauf erstreckt habe, scheint mir vorzüglich aus Folgendem hervorzugehen:

Vorerst: War es nicht das Werk späterer Willkür, sondern gab Ph. jedem Abschnitte seines Commentars seine besondere Ueberschrift: so ließe sich nicht absehen, warum die drei ersten Bücher einer solchen entbehrten. Schon oben haben wir gesehen, daß sie integrirende Theile des Ganzen sind und mit diesem eng zusammenhängen. Es steht kaum zu leugnen, daß Ph., wenn den andern, auch diesen eine besondere Ueberschrift gegeben haben würde. Hingegen änderte sich dieß in der Folge. Diese drei Bücher wurden verhältnißmäßig wenig gebraucht, wie schon daraus ersichtlich ist, daß keiner der alten Kataloge philonischer Schriften sie erwähnt, auch boten die niedrigeren Zahlen weniger Beschwerlichkeit dar. Da also das Bedürfniß, sie überhaupt zu nennen, seltener, und sie anders zu citiren geringer war: so konnten sie leicht ihre ursprünglichen Titel behaupten. Und doch findet sich auch in dem von den Handschriften dem zweiten Buche der Allegorieen beigegebenen Titel: Φίλωνος εἰς τὸ· ποιήσωμεν βοηθὸν κατ' αὐτὸν λόγος β', der Beleg, daß wenigstens auch schon dem ersten und zweiten Buche solche Sondertitel bestimmt waren. Allein sie haben sich wohl eben in Folge des zu seltenen Gebrauchs derselben zu wenig für sie constatirt, als daß sie allgemeiner geworden wären.

Hieran schließt sich nun ferner die in der Verschiedenheit derselben sichtbare Willkür bei Bestimmung der Titel. Man sieht klar, daß die, welche sich diesem Geschäfte unterzogen, über Inhalt und Abtheilung des Ganzen gar nicht unter einander einverstanden waren. So nennt Suidas die auf das dritte allegorische Buch folgende Schrift

εἰς τὰ χερουβὶμ τ. ἐ. τὴν φλογίνην ῥομφαίαν u. Joh. Damascenus citirt mehreremale in seinen ἱεροῖς παραλλήλοις aus der philonischen Schrift περὶ χερουβὶμ Worte, welche in dem ersten Theile dieses Buches, der wirklich der Hauptsache nach von den Cherubim handelt, sich wieder finden. Sie beide haben aber wahrscheinlich von p. 114, wo auch Mangey diese besondere Ueberschrift gibt, ein neues Buch angefangen de Caino eiusque ortu; denn jener Titel paßt offenbar nur auf den ersten Theil des Werkes. Allein die Handschriften fassen beide unter einen Gesammttitel zusammen: περὶ τῶν χερουβὶμ . . κ. τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Καΐν. Das folgende Buch benennen die Handschriften (außer der Vatican.) περὶ ὧν ἱερουργοῦσιν Ἄβέλ τε καὶ Καΐν. Dieser Titel ist, zum Inhalt des Buches gehalten, zu eng und unpassend. Ein großer Theil desselben beschäftigt sich mit Erklärungen Gen. IV, 2, mit der Geburt Abels und steht mit dem Folgenden, wo er zur Erklärung von IV, 3 fortgeht und über das Opfer des Kain und Abels handelt, in keiner besondern Verbindung. Des noch nicht edirten Mönchs Excerpte nennen dagegen dieß ganze Buch eben so einseitig περὶ γενέσεως Ἄβέλ a). Die Vaticanhandschrift verbindet endlich Beides. Auch gleiche Willkür in Bestimmung der Titel läßt ferner das Verhältniß der Bücher περὶ γιγάντων und περὶ τοῦ· τὸ θεῖον ἄτρεπτον εἶναι schließen. Eusebius nennt diese Ueberschriften als gleichbedeutende b), während doch erstere offenbar auf den ersteren, letztere auf den letzteren Theil paßt und der Mönch Johannes führt aus letzterem eine Stelle unter dem Namen περὶ γιγάντων an c). Die alten Kataloge geben ferner an, Ph. habe zwei Bücher über die

a) Mangey opp. Phil. I. p. 163. not.

b) H. E. περὶ γιγάντων ἢ περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον, wenn nicht etwa καὶ zu lesen seyn sollte.

c) Mang. l. l. p. 262.

Agricultur geschrieben. Die Verfasser derselben scheinen dieß aus dem Anfange des, unserer Schrift de agricultura folgenden, Buches de plantatione Noae geschlossen zu haben, wo es heißt ἐν μὲν τῷ προτέρῳ (sie lasen vielleicht, wie unsere vormangeyischen Ausgaben, πρώτῳ) βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενικῶς . . εἴπομεν· ἐν δὲ τούτῳ περὶ τῆς κατ' εἶδος ἀμπελουργικῆς. Auf demselben Schlusse nur verschieden angewandt beruht es, wenn unsere Handschriften das Buch de plantat. als das zweite περὶ φυτουργίας angeben. Nicht genug. Das folgende Buch ist περὶ μέθης und beginnt mit den Worten: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης . . . ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ und wirklich hat Ph. in dem letzten Theile des Werkes de plantat. darüber gesprochen. Was Wunder, wenn Eusebius, Hieronymus und Suidas ihm zwei Bücher über die Trunkenheit zuschreiben, von denen dann natürlich das περὶ φυτουργίας das erste, das περὶ μέθης das zweite ist? So tritt denn das Buch περὶ φυτουργίας, je nachdem es der Ordner der Bücher gerade genehm fand, in die verschiedensten Verhältnisse, entweder als zweites Buch περὶ γεωργίας, oder als zweites Buch περὶ φυτουργίας, oder endlich als erstes Buch περὶ μέθης. Sollte es hierdurch nicht klar werden, wie mißlich es überhaupt um diese Titel stehe? und wie nur gerade die Ansicht des Einzelnen, nicht aber eine von dieser unabhängige, ursprüngliche äußere Auctorität des Ph. über sie entschieden habe?

Es ließen sich noch mehrere ähnliche Beispiele ausheben, die wir jedoch übergehen, um noch darauf aufmerksam zu machen, daß sich bei Ph. öfters selbst passendere Bezeichnungen und Detaillirungen seiner Schriften finden, als wir sie jetzt in unsern Ueberschriften besitzen, ein Zeichen, wie er sie benennt haben würde, wenn er sie überhaupt hätte benennen wollen. So sagt er in seiner Schrift de profugis zu Anfang, daß er im letzten Buche περὶ προ-

παιδευμάτων κ. κακώσεως gesprochen habe. Dieß ergibt sich bei Beachtung des Inhalts als gegründet; er hat in ihr nicht nur von den enkyklopädisch einleitenden Kenntnissen, sondern auch von dem Unglücke, als einer Schule der Weisheit gesprochen. Dagegen nennt unser heutiger Titel: περὶ τῆς εἰς τὰ προπαιδεύματα συνόδου nur das Eine und ist ungenügend. In der erwähnten Stelle sagt er, er wolle zu den Flüchtlingen περὶ φυγάδων übergehen, schließt jedoch diesen Gegenstand p. 467 mit den Worten: λελαληκότες οὖν τὰ ἁρμόττοντα περὶ φυγάδων τὴν κατὰ τὸν εἱρμὸν ἀκολουθίαν συννυφανοῦμεν. Er geht hiermit darauf über, daß der Engel die Hagar gefunden habe, beschließt aber auch diesen Gegenstand p. 476 mit den Worten: ταῦτα μὲν περὶ εὑρέσεως εἰπόντες μέτιμεν ἑξῆς ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα τῆς ἐφόδου. Er geht mit diesen Worten bei Gelegenheit der Erwähnung der Quelle, bei welcher die Hagar gefunden wird, zu Mittheilungen über die göttliche Weisheit über und beendet endlich p. 479 ἃ μὲν οὖν περὶ πηγῶν καιρὸς ἦν εἰπεῖν λέλεκται τ. λ. Wer möchte sich nun überzeugen können, daß Ph. sein Werk, wie alle Handschriften haben, περὶ φυγάδων, oder wie Eusebius bezeugt: περὶ φυγάδων κ. εὑρέσεως genannt haben werde?

Doch genug. Ich wollte nur mit einigen Andeutungen zeigen, daß man sich auf diese Ueberschriften und auf die Eintheilung der Bücher, wie sie jetzt vorliegen, nicht allzusehr verlassen, oder bei Erklärung derselben beschränken dürfe. Sie alle erscheinen unter späterer Willkür verdächtigem Gepräge.

4) Die letzte Stelle unter den allegorischen Büchern nehmen die über die Träume ein, von welchen wir nur noch zwei von den fünf übrig haben, welche Euseb. (H. E. II, 18) und Hieronymus (catal. script. No. 11) nennen. Das erste uns erhaltene beginnt mit der Erscheinung der Himmelsleiter im Traume Jakobs und bezieht sich bereits

auf ein früheres. Aucher ist nicht abgeneigt, zu glauben, daß das von ihm aufgefundene armenische Büchlein von den drei Engeln, welche dem Abraham erschienen, das erste Buch dieser Träume enthalte a). Man darf ihm hierin, wie es scheint, nicht Recht geben; denn vorerst unterscheidet sich die Behandlung der vorliegenden Stelle (Genes. XVIII, 1 ss.) in dem mitgetheilten Fragmente überhaupt nicht wesentlich von den anderweiten Bearbeitungen derselben durch Philo b), so daß nichts die Einordnung dieses Fragments (welches übrigens durch den ganzen Geist, der in ihm weht, als unbezweifelt philonisch sich ankündigt) in eine besondere Stellung motivirt; und hierzu kommt denn noch, daß im Laufe der zwei uns erhaltenen Bücher nur Träume im eigentlichen Sinne des Worts behandelt werden. Hr. Gf. (welcher, beiläufig gesagt, nicht ohne Nachtheil für seine Sache, auf die armenischen Stücke gar keine Rücksicht genommen hat) hat hierin höchst wahrscheinlich das Richtige gesehn, wenn er (p. 43) vermuthet, daß der Traum Abimelechs (Gen. XX.) den Inhalt des ersten Buchs ausgemacht habe. Mehr noch als die von ihm zum Belege angeführte Stelle (de somn. I. p. 565.), in welcher Ph. sagt, daß er im ersten Buche die Traumgesichte, welche Gott auf eignen Antrieb geschickt, erklärt habe, bezeugt dieß de somn. II. p. 1108, wo er wieder auf den Inhalt des ersten Buchs zu reden kommt. Es umfaßt, sagt er, diejenigen Träume, in welchen die Anregung von Gott ausgeht und dieser uns das uns Unbekannte, ihm aber wohl Bekannte, offenbart, was allerdings vortrefflich auf den Traum Abimelechs paßt, in welchem ihn Gott unterrichtet, daß Sarah die Gattin Abrahams sey.

---

a) Paralipom. Armen. p. 613.

b) Vergl. besonders de Abrah. p. 367, quaestt. et solutt. in Genes. serm. IV. p. arm. 237 ss.

Es ist nun noch über den dritten Theil des Gesammtwerkes, über das eigentliche *νομοθετικὸν* Einiges zu sagen übrig. Dasselbe zerfällt, wie wir bereits oben sahen, in die Untersuchung über die *νόμους ἀγράφους* a), oder die durch unsträfliches Leben ausgezeichneten Tugendvorbilder, und über die wirklich gegebenen Gesetze. Den Umfang der erstern bestimmt er in dem ersten für diesen Zweck geschriebenen Buche de Abrah. p. 356 s. „Drei sind es vorzüglich, welche Bemühungen für den Körper verachtend (*σωμασκίας καταφρονοῦντες*) und ein Wohlbefinden am Geiste zu bewirken trachtend, streben nach dem Siege über die entgegenstehenden Leidenschaften, Abraham, Isaak und Jakob. Auch ihr Leben hat Moses nicht sowohl deßhalb beschrieben, um uns Nachrichten über sie, sondern um uns eine Anweisung zu hinterlassen, welche die Wege seyen, die zur Tugend führen," indem jeder dieser Männer einen derselben repräsentiret (Abraham sey nämlich durch Unterricht, Isaak vermöge seiner Natur, Jakob vermöge der Askese zur Vollkommenheit gediehn). Auch diese Männer erscheinen demnach als *τρόποι τῆς ψυχῆς*, gleichwie die im *γενεαλογικὸν* geschilderten, nur mit dem Unterschiede, daß in dem Gesetzestheile nicht über solche *τρόπους* gehandelt wird, wie sie gewöhnlich zu seyn pflegen (daher vorzüglich wohl auch jenes *ἱστορικὸν* genannt), theils übel, theils nur in den Anfängen der Tugend begriffen: sondern über solche, wie sie seyn sollen. Der Mensch muß schon manche Stufe der Veredlung hinter sich gelassen haben, ehe er fähig ist, ein Abraham zu werden (d. h. ehe er sich in seinem jetzigen, irdischen Aufenthalte als ein Fremdling fühlt, Chaldäa verläßt, d. h. sein bisheriges, ausschließliches Bewundern der sinnlichen Gegenstände aufgibt (die Chaldäer waren ja Sterndeu-

a) *Νόμοι δὲ τίνες ἂν εἶεν ἄγραφοι ἢ οἱ βίοι τῶν ζηλωσάντων ἀρετήν*; de nobil. p. 904.

ter und hielten die Welt selbst für das Höchste, für Gott) und sich von Untersuchung der Geschöpfe zur Kenntniß des wahren Schöpfers aller Dinge erhebt. Ist ihm erst diese zur Natur geworden, d. h. ist er durch festen Glauben (dieser war ja das Charakteristische des Abraham) zur unerschütterlichen Ueberzeugung von jenem höchsten Wesen gekommen: so wird diese ihm auch seine wahre Freude (Isaak, eben von dieser Freude benannt יִצְחָק, ist nun also das Symbol des Glaubens, der uns zur Natur geworden), und das Irdische erscheint ihm nun immer mehr nur als Hinderniß, sich dem Urgöttlichen zu nahen und im Schauen Gottes unüberschwengliche Seligkeit zu empfinden. Er wird Asket (Jakob), der dem Sinnlichen nur eben so viel zugesteht, als nothwendig ist, der sich der irdischen Genüsse entschlägt, um sich zur Gottesfreude zu befähigen. Seine Belohnung ist das Gottesschauen (er wird Israel).

Bis hierher wollte Ph. seine ungeschriebenen Gesetze fortstellen. Er sagt p. 358, nachdem er über diese drei im Allgemeinen Einiges beigebracht hat, er wolle nun zu den Einzelnen übergehen und bei Abraham anfangen, der ihn denn auch bis zu Ende des Buchs de Abrah. beschäftigt. Die Bücher über Isaak und Jakob besitzen wir nicht mehr. Er hat sie geschrieben, wie er im Anfange des Buchs de Iosepho bestimmt sagt und de decal. p. 744 andeutet. Sie sind verloren.

An deren Stelle finden sich zwei andere Werke vor der Erläuterung der eigentlichen Gesetze, das Buch über Joseph und die Bücher über Moses. Sie vollenden passend die Reihe der ungeschriebenen Gesetze. Der Asket ist noch nicht vollkommen. Im Gegentheile schwankt er gar oft, kehrt, ob er schon Gott geschaut habe, doch, ermattet im Kampfe um das Schwerste, zu den leichter zu erlangenden und schmeichelndern Genüssen des Körpers zurück, läßt sich von der Freude am Irdischen fesseln und

vom Himmel zur Erde zurückführen (Joseph, obschon Sohn Israels, wird als Sklave nach Aegypten, dem Symbole des Lebens im Sinnengenusse, geführt) a). Erst spät nur und Wenigen mag es gelingen, ein Moses zu werden, d. h. ein vollendet reiner Geist (*νοῦς καθαρώτατος*), der sich des Sinnlichen allerdings bedient, da er hierzu genöthigt ist, dem aber das sinnliche, mit dem Genusse verbundene Vergnügen keine Begierde mehr einflößt, die ihn veranlassen könnte, seinen Umgang mit dem Göttlichen länger, als es die unabweisbare Nothwendigkeit gebietet, durch die Berührung mit dem Sinnlichen zu unterbrechen. Beide Werke **de Iosepho** und **de vita Mosis** unterscheiden sich von dem Buche **de Abrah.** dadurch, daß sie sich ungleich weiter über die Geschichte dieser Männer verbreiten. Es kann aber nicht zweifelhaft seyn, daß sie ursprünglich einander folgten, theils vermöge der innern Einheit des Plans, der das Ganze als solches zusammenhält, theils weil Ph. im Anfange des Buchs Joseph selbst erklärt, daß er den früheren Mittheilungen über die drei durch Unterricht, Natur und Askese gebildeten Männer die über Joseph beifügen wolle und von Moses erklärt er öfters ausdrücklich, daß er als ein *ἔμψυχος* und *ἄγραφος νόμος* angesehen werden müsse, z. B. **de Mos. p. 627. de humanit. p. 697.**

Hr. Gf. denkt anders. Er läßt (p. 11) nach dem Buche über Joseph sogleich die eigentliche Gesetzeserklärung, den Dekalog, folgen. Warum? ist nicht wohl einzusehen und die Widerlegung dieser Ansicht kann nur in so fern schwer werden, als man den Grund nicht kennt, gegen den man kämpfen soll, und er muß doch Hrn. Gf. sehr wichtig gewesen seyn, da er p. 12 sagt, „daß nach den Anfangsworten des Dekalogs (in welchen er bloß auf

a) Ueber das Schwanken des Asketen klagt Ph. öfter, vergl. de somn. p. 582. 7. al.

die früheren Werke über die ungeschriebenen Gesetze im Allgemeinen zurückweist) wir nicht einen Augenblick zweifeln dürften, daß dieß Buch unmittelbar dem über Joseph gefolgt sey." Es ist dieß um so unbegreiflicher, da der Vf. das Leben des Moses mit zu den ungeschriebenen Gesetzen rechnet (vgl. p. 21).

Irren wir nicht, so geschah dieß zu Gunsten einer andern, freilich auch verunglückten Hypothese Hrn. Gf.'s. Er betrachtete nämlich die Schlußworte des von Majo edirten Tractats de parentibus col. p. Mai. 35, wo Ph. sagt, er habe bisher die auf der ersten Tafel gegebenen Gesetze erläutert und wolle καιροῦ διδόντος denen auf der zweiten Tafel befindlichen seine Aufmerksamkeit schenken. Hiermit verglich er die Anfangsworte des darauf folgenden Buchs de spec. legg. III, p. 776. In diesen gedenkt Ph. einer glücklichen Vergangenheit, in welcher er sich der Philosophie und der Beschauung der Welt und dessen, was in ihr enthalten sey, in schöner, ungestörter, seliger Muße habe hingeben können, in welcher er nur zuweilen aus seinem Himmel, wie von einer Warte sein Geistesauge auf diese Erde gesenkt und sein Loos gesegnet habe, das ihn der ängstlichen Sorgen des irdischen Lebens enthebe. Allein es sey anders geworden. In ein Meer bürgerlicher Sorgen hineingezogen, aus welchem er nicht aufzutauchen vermöge, sey es die Liebe zu den Wissenschaften, welche von den ersten Zeiten fähiger Jahre an in seiner Seele Platz gewonnen, allein, die Mitleid mit ihm übe, die ihm, wenn schon mit getrübten Augen (denn Thränen trüben ja auch die Klarheit) in Zeiten unerwarteter, wenn auch kurzer, Ruhe umherzuschauen gestatte. „Aber auch dafür, fährt er fort, ziemt es, Gott zu danken, daß ich, wenn schon überfluthet, doch noch nicht bis auf den Grund niedergezogen bin, so daß ich immer die Augen noch öffne, welche ich schon durch die Verzweiflung auf irgend eine schöne Hoffnung geblendet glaubte und

diese vom Lichte der Weisheit erleuchtet werden, noch nicht das ganze Leben hindurch der Nacht übergeben. Siehe ich wage es ja noch, nicht nur mich mit den heiligen Aussprüchen des Mosis bekannt zu machen, sondern auch sorgfältig jedes Einzelne zu untersuchen, und, was der Menge nicht bekannt ist, zu bewahren und mitzutheilen."

Hr. G f. folgert aus diesen beiden Stellen, daß zwischen der vollendeten Erklärung der 1. Gesetzestafel und dem Anfange der 2. die schriftstellerische Thätigkeit des Ph. auf geraume Zeit unterbrochen worden sey, hielt sich jedoch für berechtigt, in diese Zwischenzeit die Bücher de vita Mosis, einen verlornen Tractat de pietate und die noch vorhandenen de humanitate und de poenitentia zu setzen, welche unter einander zusammenhängen.

Ich habe diese Hypothese bereits oben eine verunglückte genannt und glaube, sie verdiene diese Bezeichnung; denn vor Allen sagt die Stelle de spec. legg. III, p. 776 ss. nichts, als daß sich Ph. in früherer Zeit ungestört dem beschaulichen Leben habe hingeben können, dem Keime und der Frucht philon. Seligkeit und daß er jetzt nicht mehr so wie früher Herr seiner selbst und seines Glücks, sich öfter von diesem abgezogen finde und nur selten zur Beschäftigung mit den Wissenschaften, der Bedingung zu jenem, zurückkehren könne. Hiermit ist noch nicht gesagt, daß er sich nicht in seltenen Zeiten größerer Ruhe der Fortstellung seiner Studien und Belehrungen gewidmet habe, oder vielmehr dieß selbst ist in diesen Worten bestimmt ausgesprochen. Auch erkennt dieß Hr. Gf. an, indem er wirklich mehrere Schriften in diesen Zeitraum setzt, wodurch er denn natürlich seine frühere Behauptung vernichtet und den Grund der Schlüsse untergräbt. Die ganze Frage kommt nun dahinaus: was forderte mehr und ungestörtere Ruhe, ein zusammenhängendes Werk wie de vita Mosis mit seinen Zusätzen (angeblich) de pietate, de

humanitate und de poenitentia zu schreiben, oder die Erklärung der fünf letzten Gebote, die er größern Theils in sehr kleinen Parcellen behandelt? wo denn wohl Hr. Gf. wider sich selbst wird stimmen müssen. Doch es bedarf nicht einmal dieser Frage. Die Bücher de vita Mosis und ihre Beilagen fordern für sich, ihrem ganzen Plane gemäß, wie wir früher zeigten, die Stellung in der Reihe der ungeschriebenen Gesetze. Mochte sich später eine Unterbrechung der schriftstellerischen Muße des Ph. ereignen: sie hat auf Bestimmung der Zeit, in welcher diese geschrieben sind, keinen Einfluß.

Ich füge hier noch im Betreff der Bücher de vita Mosis das bei, was ich vor Kurzem an einem andern Orte mitgetheilt habe [a]). Es ist mir nämlich nicht mehr zweifelhaft, daß Ph. dieses Werk nur in zwei Bücher zerlegt habe und diese erst später auf drei vermehrt worden sind. Ph. selbst spricht im Anfange seiner Schrift de humanit. p. 697 ausdrücklich nur von zwei Büchern, in welchen er das Leben des Mosis beschrieben habe [b]). Hier hat nur ein einziger Codex (Reg. Par. N. 2251) an der Stelle des Worts δυσὶ: τρισί, offenbar eine Emendation zu Gunsten der bereits vorgefundenen Eintheilung in drei Bücher, welche sich jetzt in allen Codd. und Ausgaben findet [c]). Ein prüfender Blick

---

a) S. meine Recension des Gfrörer'schen Werks in der Hall. A. L. Z. N. 124 ss. Juli 1832.

b) *Τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρως εἰς ἐπιμέλειαν κ. κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου κ. πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τ. βίου M.*

c) Pfeiffer nennt (praefat. seiner phil. Ausg. Erlang. 1785 ss. p. 5.) in seinen Mittheilungen über den Codex, den er mit A bezeichnet, unter No. 27. 28. die Bücher de vita Mos. Sollte dieser Codex vielleicht nur zwei Bücher kennen?

auf die Bücher selbst lehrt Beides, daß die Stelle de humanit. durchaus nicht zu ändern sey, und wie aus zwei Büchern drei entstanden seyen. Das erste Buch über das Leben des Mosis enthält, wie er uns selbst im Anfange des zweiten mittheilt, Nachrichten über seine Geburt, Auferziehung, Belehrung und Herrschaft. „In diesem zweiten Buche, sagt er, will ich mich zu dem Folgenden wenden. Ein guter Herrscher soll, wie man spricht, auch Philosoph seyn, dieser aber (Moses) scheint mir nicht nur diese beiden Fähigkeiten vereint bewiesen zu haben, sondern auch drei andere, Gesetzgeber, Priester und Prophet zu seyn; über dieses muß ich nun nothwendiger Weise sprechen." Und in der That beschäftigt es ihn bis zum Ausgange der ganzen Schrift, nachzuweisen, wie Moses nicht nur als Herrscher geglänzt, sondern diesen Glanz auch durch seine Würde als Gesetzgeber, Priester und Prophet erhöht habe. Da dieß in strenger Reihefolge geschieht: so bezeichnet er es genau, wenn er das eine Stück verläßt und zu dem andern übergehen will. So sagt er denn, nachdem er die Verdienste des Moses als Gesetzgeber näher beleuchtet hat: *δύο μὲν ἤδη μέρη Μωσέως τ. βίου διεξεληλύθαμεν τὸ περὶ βασιλείας κ. νομοθετικῆς, τρίτον δὲ προσαποδοτέον τὸ περὶ ἱερωσύνης* p. 661, Worte, die die Abschreiber veranlaßten, mit ihnen ein neues drittes Buch anzufangen, während sie doch nur den Uebergang zum dritten Vorzuge des Moses, zu dessen Priesterthume bildeten, von welchem Ph. denn auch in ähnlicher Weise sich den Uebergang zum vierten, zum Prophetenthume, bereitet, ohne daß man ein viertes Buch angenommen hätte. S. 681 sagt er: „Viererlei muß bei einem vollkommnen Anführer zusammenkommen, Herrschaft, Fähigkeit Gesetze zu geben, Priester- und Prophetenthum. Nachdem ich nun über die ersten drei gesprochen und gezeigt habe, wie Moses der beste König, Gesetzgeber und Priester gewesen

sey, will ich das vierte erläutern, daß er der vorzüglichste der Propheten war."

Nach diesen Büchern über das Leben Mosis hat Ph. einige kleinere, mit jenen eng zusammenhängende Werke eingefügt, de humanitate, welches sich in seinem Anfange p. 697 klärlich als Fortsetzung jener Bücher ankündigt und de poenitentia, aus dessen Anfangsworten a) p. 716 Hr. Gf. (p. 22) mit Recht geschlossen zu haben scheint, daß es der φιλανθρωπία angehängt gewesen. Dagegen scheint er (freilich mit seinen Vorgängern) zu irren, wenn er zwischen den Büchern de vita M. und de humanitate noch ein Buch de pietate verloren glaubt. Er schließt auf ein solches Werk mit Mangey aus den Anfangsworten der Schrift de humanitate p. 697: τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην κ. ἀδελφὴν κ. δίδυμον ὄντως ἐξῆς ἐπισκεπτέον, φιλανθρωπίαν. „Aus diesen Worten, sagt Hr. Gf., geht nun erstens hervor, daß Ph. wirklich einen Tractat de pietate geschrieben haben muß; denn er konnte, zumal bei seiner Schreibseligkeit, nicht geradezu die Menschenliebe mit der Frömmigkeit in dieß enge Verhältniß setzen, wenn er letztere nicht vorher geschildert hätte" u. s. w. Im Folgenden sucht er Einiges über die Stellung des Buchs zu ermitteln, welches natürlich mit dem postulirten Buche von selbst verschwindet. Daß aber das Buch selbst aus dem Kataloge der verlornen zu streichen sei, scheint gewiß. Philo muß allerdings in Folge der erwähnten Stelle über die Pietät geschrieben haben und hat auch darüber geschrieben, nur ist dieß nicht in einem besondern Tractate geschehen, sondern die Untersuchungen über jene Tugend finden sich in den Büchern de Mose selbst vor. Ph. erklärt nämlich die pietas für die wichtigste Bedingung zum Prie-

a) Φιλάρετος δὲ καὶ ... διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν ὁ ἱερώτατος *M.* rell.

sterthume cf. de vita M. II. (III.) p. 664: *ὃ τοίνυν μέγιστον κ. ἀναγκαιότατον ἀρχιερεῖ προεῖναι δεῖ, τὴν εὐσέβειαν* und spricht nun Vieles und Ausführliches über sie in dieser Abhandlung über das Priesterthum. Es scheint also ausgemacht, daß Ph. sich hierauf bezog, als er nach Vollendung der Bücher Mosis im Anfange der humanitas sagte: daß er die der Gottesliebe eng verschwisterte Tugend der Menschenliebe an Moses auch kennen lehren wolle.

Mit diesen Beilagen schließt sich wenigstens für uns die Reihe der Schriften, in welchen Ph. das, was er ungeschriebene Gesetzgebung nennt, erläuterte.

Auch die eigentlich so genannten, niedergeschriebenen Gesetze bilden bei Ph. zwei von einander streng gesonderte Classen. „Einige Gesetze, sagt er, de decal. p. 746, hat Gott, ohne sich eines Andern zu bedienen, selbst ausgesprochen, andere durch den Propheten Moses, welchen er aus Allen, als den bei weitem geeignetsten zur Verkündigung des Heiligen, auswählte. Die, welche er in eigner Person aussprach, sind theils selbst Gesetze, theils aber auch Hauptstücke der einzelnen Gesetze. Die nämlich durch den Propheten ausgesprochen sind, sind alle unter jene zurückzuführen." Ueber beide, sagt er, wolle er sprechen, zuerst über jene. Die Untersuchung über sie enthält der Dekalog. Er fragt, warum sie gerade in der Wüste, warum unter Wundern, warum gerade zehn gegeben worden seyen, beantwortet diese Fragen und geht dann den Inhalt derselben im Allgemeinen durch. Gegen den Schluß des Dekalogs (p. 765) kommt er auf die Specialgesetze wieder zurück. Man muß aber auch wissen, sagt er, daß die zehn Gebote Hauptstücke der Einzelgesetze sind, die durch die ganze heilige Gesetzgebung hindurch niedergeschrieben sind und nennt nun vorläufig und im Allgemeinen die einzelnen Gesetze, die er bei jedem Gebote behandeln wolle. Hier-

auf folgen dann auch die Bücher de specialibus legibus. Es ist ganz offenbar, daß Mangey mit Recht die Einzelschriften, welche sich mit Erläuterung der unter das erste und zweite Gebot geordneten Gesetze beschäftigen, als liber legum speciall. 1 bezeichnet, wenn auch dieser allgemeine Titel für sie verloren ist. Da nun derselbe die Erläuterungen Philo's über das achte bis zehnte Gebot in der bodlej. Handschrift fand und aus ihr mittheilte: so sind die vier Bücher legg. specc. glücklich wiederhergestellt, deren Euseb., Hieronym. und die Uebrigen Erwähnung thun; denn das zweite Buch über das dritte bis fünfte Gebot und das dritte Buch über das sechste und siebente Gebot besaß man schon längst, wenn schon ersteres nicht vollständig, da die Erläuterung des (jüdisch) fünften Gebotes fehlte. Nachdem Majo auch diese in der Schrift de parentibus colendis nebst einem Zusatze zum vierten Gebote de festo cophini herausgegeben hat (Mediol. 1818): so scheint an diesen legg. specc. nichts mehr zu fehlen.

In der letzten zu ihnen gehörigen Schrift de concupiscentia kündigt Ph. an, daß er zunächst noch Etwas über einige zur Erfüllung dieser Gebote nothwendige Tugenden, zunächst über die Gerechtigkeit, mittheilen wolle. Die Schrift de iustitia mit dem von Ph. selbst zu dieser gerechneten Buche de creatione principis folgt also sicher den frühern. In der andern Schrift de fortitudine sagt er am Anfange, daß er nach Behandlung der Gerechtigkeit und dessen, was mit ihr zusammenhinge (περὶ δικαιοσύνης κ. τῶν κατ' αὐτὴν) über die Tapferkeit sprechen wolle. Es wäre nicht unmöglich, daß entweder zwischen ihnen oder nach ihnen noch eine Schrift über eine ähnliche Tugend geschrieben sey und so der Titel περὶ τριῶν ἀρετῶν, den Euseb. und seine Nachfolger geben, auf sie eine genügende Anwendung erhalte. Die Tugenden wenig-

stens, die Mangey zusammengestellt hat: de fortitudine, de humanitate und de poenitentia können nicht gemeint seyn, da die beiden letztern offenbar vor den legg. specc. geschrieben mit den Büchern Mosis eng zusammenhängen und sich auch Ph. zu Ende der Schrift de concupiscentia auf schon besprochene Tugenden zurückbezieht. Vielleicht war die Ueberschrift bloß περὶ ἀρετῶν a), vielleicht hatten diese Tugenden gar keine Gesammtüberschrift und letztere entsprang bloß aus dem Buche de praem. et poen., in deren Anfange (p. 910) er sagt, daß er auch περὶ ἀρετῶν τῶν ἐν εἰρήνῃ κ. ἐν πολέμῳ geschrieben habe. Es läßt sich hierüber nichts mit Sicherheit ausmachen.

Hierauf folgt der Schlußstein des Ganzen, die Schriften de praemiis ac poenis und de execrationibus. Beide Schriften hängen auf das Engste zusammen und handeln von den Belohnungen und Strafen derer, die die Gesetze wahren oder verwerfen. Im Anfange des Buches de praem. ac p. übersieht er noch einmal den ganzen Weg, den er durchlaufen hat in einer Stelle, deren wir schon oben Erwähnung gethan haben, und die uns Wegweiser durch dasselbe gewesen ist. Am Schlusse des Buches de execrat. erinnert er daran, daß der Fluch der übertretenen Gesetze, der jetzt auf den Juden laste, bei ernster und dauernder Reue von Gott, der schneller sey zu lohnen und zu segnen als zu strafen und zu fluchen, wohl aufgehoben werden könne, und daß dann die unzählbaren Schaaren der Juden von dem Festlande und den Inseln, aus Landen aller Namen zum Staunen und Schrecken der übrigen Völker und unter der Leitung eines Wesens, welches eine edlere Gestalt habe, denn ein Mensch, zusammenkommen würden, Gott aber

a) Der Cod. Bodlej. hat περὶ ἀρετῶν ohne Zahl, nennt aber dann, freilich offenbar unrichtig, die fortitudo, pietas, humanitas und poenitentia.

dann seinen Zorn wider deren Unterdrücker wenden werde, die es vergessen hätten, daß sie nur wegen der Sünde des gottgeweihten Volks, nicht wegen ihrer Verdienste herrschten.

Mit diesen Worten messianischer Hoffnungen, die selten bei Ph. durchscheinen, schließt er das Gesammtwerk zur Erklärung der mosaischen Gesetze.

Die Schrift de nobilitate, welche Mangey darauf folgen läßt und enger mit den früheren verbindet, haben wir oben in eine andre Stelle gewiesen. Die Schrift konnte nicht unglücklicher eingereiht werden, als an diesem Orte nach den messianischen Hoffnungen der Juden. Denn sie enthält philosophische Untersuchungen und historische Nachweisungen gegen die nichtige Eitelkeit derer, die sich damit brüsten, vorzüglicher Vorfahren Nachkommen zu seyn. Sie ist offenbar zur Zurückweisung der auf ihre Vorältern stolzen, die Juden verachtenden Heiden geschrieben, sie verwirft jenen Stolz als Thorheit, steht aber freilich in bedenklichem Contraste mit den national-messianischen Hoffnungen der Juden selbst. Da sie fragmentarisch ist, haben wir bereits oben vermuthet, sie sey ein uns erhaltenes Stück von der Apologie Philo's für die Juden.

Die von Ph. wahrscheinlich später geschriebenen a) vier sermones, quaestiones et solutiones in Genesin und

---

a) Dafür scheinen einige Worte der qu. in Gen. I, 55, die uns auch in den noch nicht herausgegebenen Excerpten des Mönchs Johann (Mang. II. p. 669) erhalten sind, zu sprechen. Es wird da unter Anderem gesagt: διττὰ γάρ, ὡς πολλάκις ἔφην, ἐστὶ τὰ ἀνώτατα κεφάλαια, τὸ μὲν οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς, τὸ δὲ ὡς ἄνθρωπος παιδεύει τὸν υἱόν τ. λ. Hierüber hatte er aber noch nicht in diesen quaestt. gesprochen, dagegen sehr oft im Hauptcommentare, vgl. quod D. sit immut. p. 301. de migrat. Abrah. p. 405. al.

die zwei andern in Exodum, welche wir dem Aucher verdanken, enthalten eine Art Katechismus zu der in dem erwähnten Hauptwerke enthaltenen Lehre und für den mit diesem vertrauten Leser nicht eben etwas Neues, diejenigen Partieen ausgenommen, welche im Hauptwerke nicht erklärt sind: so erfährt man z. B., wie Ph. die Sündfluth, die Arche Noah's und Aehnliches allegorisch erklärt habe, worüber im Hauptwerke die ausführlichern Nachrichten fehlen. Doch sind auch diese quaestt. nicht vollständig erhalten. So scheint von denen für die Genesis das Ende des zweiten und der Anfang des dritten sermo zu fehlen. Ersterer endet, wo er kaum hätte enden können, mitten in der Erklärung der Geschichte Nimrod's (Gen. X. 8.) und der dritte fängt eben so abrupt mit der Erklärung von XV. 7 an. Ferner ist mitten im vierten sermo eine Lücke. Die 195. qu. fragt: Warum im Thale der Gerarer ein Brunnen gewesen sey? (Gen. XXVI. 19.) Die 196.: Was es heißen solle, daß dem Isaak im Alter die Augen dunkel geworden seyen? (XXVII. 1.) Die Erklärung der fehlenden Verse (20 — 35), für welche in den armenischen Handschriften nicht einmal eine Lücke angegeben war, hat sich zufällig in einer alten lateinischen Uebersetzung eines Theils des vierten sermo erhalten, die zu Basel 1538 erschienen war und dem Aucher durch einen Freund zugestellt ward. Da diese lateinische Uebersetzung, wie es dem Aucher schien, unmittelbar aus dem Originale gefertigt seyn mag: so wäre es nicht unwahrscheinlich, daß wir noch einmal dieses selbst auffinden könnten. Endlich ist auch der fünfte und sechste sermo in Genes., dessen Joh. Damasc. Erwähnung thut a), verloren. Auch reichen die sermones in der That nur bis zu Gen. XXVIII. 8; die

a) Vergl. Fabric. bibl. graec. edit. Harl. Vol. IV. p. 733.

Geschichte Jakobs und Josephs fehlt. Noch verstümmelter sind die quaestt. und solutt. in Exodum erhalten. Von den fünf Büchern, welche Euseb. und Hieron. nennen, haben wir nur zwei. Sie fangen mit Exod. XII. 2 an, und enden mit XXVIII. 36.

Uebrigens kann und wird bei der zu hoffenden neuen Ausgabe des Ph. von unserm verehrten Großmann gewiß recht viel gerade auch für diese Bücher geschehen. Vorerst wird eine genaue Vergleichung der Väter, namentlich des Ambrosius, viel Licht in das armenische Dunkel bringen. Denn allerdings hat Aucher Recht, wenn er bemerkt a), daß gerade dieser heilige Vater sehr oft und sehr bedeutend lange Stellen aus diesen quaestt., obgleich unter Verschweigung seiner Quelle, wiederholt, wenn er sich auch bei dem Ausrufe: Res mira profecto, quam laeta, sed mirabunda universa accipiet Europa täuschen mochte. Europa wußte es schon, daß Ambrosius den Ph. oft und sehr getreu wiedergebe und Aucher hätte dieß schon aus Mangey's Ausgabe und noch vollständiger aus einer Vergleichung der Werke dieser beiden Männer lernen können. Aber es scheint überhaupt, er war mit seinem armenischen Ph. vertrauter, als mit dem griechischen.

Dann sind aber auch in den uns griechisch erhaltenen Fragmenten gar viele, welche aus diesen quaestt. entlehnt sind, zum Theil ohne daß dieß ausdrücklich bei ihnen angegeben wäre, ja mehrere unter falschen Titeln. Aucher hat sehr spärlich und fast nur die Fragmente, deren ursprünglicher Ort bereits bei ihnen angegeben war, die denselben zustehenden Stellen angewiesen und sie verglichen. Auch hierin ist also dem spätern Herausgeber noch Vieles zu thun übrig. Wir geben hierüber zum Schlusse

---

a) Praef. p. 4. ad Paralip. Armena.

unserer Abhandlung noch einige Notizen aus den quaestt. in Gen. So ist z. B. entlehnt:

Fragm. Mang. II, p. 656, N. 2. aus quaestt. in Gen. I, 92.
" " " 657, " 1. " " " III, 3.
" " " — " 2. " " " IV, 40. fin.
" " " 659, " ultim. " " I, 17.
" " " 665, " ultim. angeblich aus de mundi opific. qu. in G. II, 34.
" " " 667, " 3. a. aus qu. in G. I, 24.
" " " 669, " 1. angeblich aus dem 1. sermo qu. in Gen. II, 34.

und andere mehr.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Propheten des A. T., die ältesten und würdigsten Volksredner.

Eine Rede.

Von

F. W. C. Umbreit.

Vorerinnerung.

Nachfolgende Worte sind als freie und lebendige Ueberarbeitung einer öffentlichen akademischen Rede, die der Verf. als Prorector am 22. November v. J. zur Feier des hohen Geburtsfestes des unvergeßlichen Carl Friedrich, des großsinnigen Wiederherstellers der Universität Heidelberg, in lateinischer Sprache gehalten. Wie er sich, von bedenklichen Zeiterscheinungen gemahnt, gedrungen fühlte, nach seiner amtlichen Stellung und als Professor der Theologie oben bezeichnetes Thema zu wählen, um zu den versammelten Zuhörern über eine hochwichtige Wahrheit zu reden, so wünscht er die neue deutsche Gestaltung der nicht ohne Eindruck gebliebenen Rede als einer der Herausgeber dieser Zeitschrift in derselben aufzubewahren.

Es ist in unseren Tagen, in welchen der kalt berechnende Sinn einer nach Außen strebenden Klugheit den freien Aufschwung heiliger Rede mehr und mehr niederzudrücken droht, von der Bedeutung und dem Wesen des öffentlich in Volksversammlungen gesprochenen Wortes schon so viel verhandelt, daß dem tieferen Gemüthe, welches irdischen Gewinn für nichts erachtet, jener allzu reich verarbeitete Stoff bereits Ueberdruß zu erregen angefangen. Denn wer mit Unbefangenheit in dem Gewirre der Weisheit des Tages auf den Grund der blinkenden Reden derer zu schauen versteht, die sich rühmen, Führer des Volkes zu seyn, wird gar bald die Entdeckung machen, wie stark der neuesten Propheten hochtönende Beredsamkeit gegen der ältesten einfache Erhabenheit absteche: diese sind von Gottes, jene von des Volkes Geiste getrieben! — Möge es ihnen gefallen, den ehrwürdigen Führern des Volkes, den Schützern und Schirmern des alten Bundes, aus den heiteren und ruhigen Höhen, in denen sie schon lange des Lohnes ihrer unsterblichen Reden genießen, zu uns auf den irdischen Kampfplatz, den von Dunkel umhüllten und Stürmen erschütterten, herniederzusteigen!

Voraustrete, als Führer und Fürst der Propheten, Jesaia, wenn nicht aus königlichem Stamme, wie eine alte Sage berichtet, entsprungen, doch mit dem Schmucke königlicher, um nicht zu sagen, göttlicher Beredsamkeit vor allen gezieret, dessen drohende Worte rauschen wie des Libanons Cedern, von heftigem Sturme bewegt, dessen tröstende aber in ruhiger Heiterkeit leuchten, gleich dem blühenden Thal von Damascus, wenn es von der Frühlingssonne bestrahlt ist; es folgt Jeremia, jenem zwar an Erhabenheit nachstehend, und nicht von solchem Feuer blitzender Rede umleuchtet, aber durch ungewöhnliche Macht in den Tönen der Klage, die seinem tiefen und vollen Herzen entströmen, alle Gemüther auf eine wunderbare Weise bewegend; als dritter erscheint in der

Reihe Ezechiel, von dem man sagen möchte, daß er einher nicht wandle, sondern aufwärts fahre, getragen von einem Wagen, aus blendendem Glanze von Sonne und Mond und allen Sternen des Himmels, an Fruchtbarkeit und Pracht der Bilder der reichste Prophet, im Gewicht des Wortes schwer und gewaltig. Diesen drei Männern folgen die zwölf kleinen Propheten, in Betracht des geringeren Umfangs ihrer Orakel also genannt, an hoher Gabe der Rede aber zum Theil jenen gleich. Den Zug führet Hosea, durch Kürze und spruchartige Weise des Vortrags der schwerste aller Propheten, in Erfindung von Gleichnissen der feinste, an einem poetischen Dunkel sich freuend; an ihn reihet sich Joel, der geistigste Weissager messianischer Zeiten, mit dem Vermögen, neue Bilder zu schaffen, reichlichst beschenkt, überfließend an Allegorieen, malend mit den prächtigsten Farben, in lebendiger Schilderung von Keinem übertroffen, durch wunderbare Klarheit des Wortes allen voraus; auf ihn folgt Amos der Hirte, mit der himmlischen Luft der Poesie auf den Triften genähret, von der Natur selbst unterwiesen in der göttlichen Rede, daher im Tone einfach und rein, in der Vergleichung erhaben und reich, im Gebrauche treffender Bilder und Sprüche geschickt, in Gesichten den Willen Gottes gern erklärend; als vierter erscheint in der Reihe Obadia, in kurzer, gegen das feindliche Idumäa gerichteten Rede, aus einem von heiligem Zorne entflammten Gemüthe, scharfgespitzte Pfeile der Rede mit Sicherheit werfend; Micha hält zwischen Jesaia und Hosea die Mitte, jenem an Erhabenheit des Sinnes, diesem an Dunkelheit seines Ausdrucks fast gleich; auf hohem Cothurne schreitet Nahum einher, in den brennendsten Farben den Untergang des stolzen Ninivel malend; ausgezeichnet ist Habakuk in kraftvoller Würde der Rede und Glanz und Erhabenheit der Bilder, mit seinem Scheitel die Sterne des Himmels berührend, zum

höchsten Gipfel hebräischer Redekunst sich emporschwingend; Zephanja, obwohl unverkennbar andern hier und da folgend, hat doch, von Gottes Hauche angeweht, auch aus eigenem Schatze geschöpft und gespendet; den glänzenden Zug beschließen endlich Haggai, Zacharia und Malachia, zwar langsamen Ganges und greisen Ansehens, aber wegen der freudigen Botschaft, welche sie bringen, nie genug zu preisende Redner des Herrn.

Indem also die Schaar der Propheten vor unseren Augen vorübergezogen, drängt sich von selbst uns die Frage entgegen: was denn das Allen Gemeinsame sey, das sie zu einem Ganzen verbinde, wodurch sie, mit einem und demselben Namen bezeichnet, gleichsam nur einen Leib bilden? — Und Sie selbst aber geben mit lauter Stimme die Antwort: der Geist Gottes ist es, der uns verbindet! Und so ergibt sich der große Unterschied in der Beredsamkeit der ältesten Volksredner von jenen der jüngsten sogleich, man darf nur den auf das Erfülltseyn vom Geiste Gottes bezüglichen Namen, der jene auszeichnet, achten. Bedeutet doch Nabi den Mann, der nicht sowohl selbst, als den, durch welchen ein Anderer redet. Denn es ist der Prophet sich bewußt, daß Gott durch ihn spreche, wie das in den Weissagungen stets wiederkehrende „Gott sprach," schon sattsam beweist. Aber die Propheten unserer Tage, die dem Volke neuen Himmel und neue Erde verheißen, reden durch sich selbst und werden nicht müde, die Freiheit der Rede als höchsten Gott zu verherrlichen, der sie begeistere und der jenen neuen und glänzenden Zustand durch sie herbeiführen werde. Die Volksredner des alten Bundes kennen keine andere Freiheit als die einzige wahre, welche dem festen Glauben an Gott, den Einen und Ewigen, entspringt; für eine solche hohe Freiheit kämpfen, leiden, sterben sie!

Wenn ihr nicht gläubt,
dann ihr nicht bleibt,

ſagt der große Jeſaia a), und auf dieſen unerſchütterlichen Grund iſt das ganze Syſtem der prophetiſchen Weisheit und Redekunſt gebaut. Einfach iſt jene wie dieſe, und der erhabene Prophet bedarf nicht glänzender Redeblumen, um die Augen des Volkes zu umnebeln und deſſen Ohren zu kitzeln.

Gott iſt die Wahrheit, das Leben
und ewiger König b),

und vom innigen Bunde mit einem ſolchen Gotte zeugen des hohen Sehers ſchmuckloſe Worte der Wahrheit, des Lebens und ewiger Herrſchaft. Nie entſchlüpft ein ſchmeichelnder Laut dem unverbrüchlicher Wahrheit vom Herrn geweiheten Munde, ſondern mit dem eiſernen Stabe unbeugſamer Gerechtigkeit demüthigt der ſtrafende Redner den gleißneriſchen Sinn des Volkes, welches in den Rauchwolken äußerlicher Gottesverehrung ſeinem eigenen Hochmuthe ſelbſtgefällige Opfer bringt. Keines, wer vom Geſetze Jehovas weicht und den Heiligen Israels durch Thaten der Treuloſigkeit und Lüge entheiligt, ſchonet der eifrige Mann Gottes,

deſſen Worte der Herr zu Feuer macht,
das Volk wie Holz zu verzehren c),

und

der geſetzt iſt zu einer feſten Stadt,
und einer Säule von Eiſen, und einer Mauer von Erz
gegen das ganze Land,
gegen Könige und Fürſten,
gegen Prieſter und gegen das Volk d),

in unerſchrockener Hoheit, von keinem Anſehen der Perſonen beſtimmbar.

---

a) Cap. 7, 9.
b) Jerem. Cap. 10, 10.
c) Jerem. Cap. 5, 14.
d) Jerem. Cap. 1, 18.

Demuth und Gehorsam, diese ewigen Pfeiler des Wohles der Völker, diese nie genug zu preisenden Tugenden des zur Verherrlichung durch Leiden geborenen Menschen — sie sind die mächtig durchschlagenden Grundtöne jener gewaltigen Musik heiliger Rede, die wir an den Stufen des Thrones, an der Schwelle des Tempels, auf Markt und Straßen vernehmen. Vernehmbar genug rauschen sie noch in die Verwirrung unserer Zeiten hernieder, in denen süße Schmeicheltöne falscher Propheten Ohr und Herz des Volkes zu vergiften trachten. Aber höret, was schon der Mund des Jesaia mit ergreifender Wahrheit verkündet a).

Dem Gesetz, der Offenbarung!
Wenn so das Volk nicht spricht,
dann geht ihm keine Morgenröthe auf.
Es geht im Land umher,
gedrückt und hungrig,
und wenn es hungert, wird es grimmig,
und flucht auf seinen König und auf seinen Gott.
Es blickt nach oben,
es blickt nach unten —
doch siehe! — Angst und Finsterniß und dichtes Dunkel —
zur Todesnacht wird es hinabgestoßen!

Und wie leuchten die Flammen heiligen Zornes in den Trauerreden des großherzigen Jeremia b), wenn sein Blick auf die Lügner des Tages fällt, die des Volkes Gesundheit rühmen, wiewohl es krank und elend ist:

wie mögt ihr sagen: wir sind weise,
wir kennen das Gesetz Jehova's!
Fürwahr! zur Lüge macht es
der Schreiber Lügengriffel.

---

a) Cap. 8, 20.
b) Cap. 8, 11.

Doch zu Schanden werden dieſe Weiſen,
verworren und beſtürzt —
ſieh! das Wort Jehova's haben ſie verworfen,
und welche Weisheit haben ſie?

Das eben iſt die große Lehre, welche die älteſten Redner des Volkes den neueſten predigen: daß die Weisheit der Erde, auch von den glänzendſten Wortgebilden getragen, in Einöden führe, wo alle Quellen des Lebens verſiegen, wenn erſt die Menſchen das Wort Gottes verwerfen. „Aber ſie haben Ohren und hören nicht, Augen und ſehen nicht.“ Was ſpürt ihr denn von jener himmliſchen Weisheit des alten Prophetenthums in den gerühmten Reden der Helden der Freiheit? Welcher Geiſt iſt es, der in ihnen wohnet? — Iſt's jener allmächtige Hauch, der die Cedern des Libanon rührt und die Eichen von Baſan erſchüttert? — Eitler, kleinlicher Weltſinn iſt es, irdiſche Hoffahrt und Herrſchſucht, bald in nackter Blöße ſich kund gebend, bald in erborgten Schimmer einer trügeriſchen Weisheit gehüllt! — An zwei Worten könnt ihr die wahren Propheten erkennen: wenn ſie mit ſchonungsloſem Ernſte eure Sünde, und läge ſie noch ſo tief und künſtlich verborgen, offenbar machen, und dann dem gebeugten Sinne tröſtend die Gnade verheißen.

Wohlan denn! laßt uns rechten, ſpricht Jehova:
ſind eure Sünden gleich wie Scharlach,
ſollen ſie doch ſchneeweiß werden;
und ſind ſie purpurroth,
ſollen ſie wie Wolle werden a).

Iſt doch auf allen Blättern der Bücher des alten Bundes jenes bedeutſame Wort der Sünde für das Auge, das ſehen will, lesbar genug geſchrieben; aber, wie die Menſchen ſich ſträuben, es in ſich ſelber zu leſen, ſo bleibt es ihnen auch in den ehrwürdigen Urkunden der älteſten

a) Jeſ. Cap. 1, 18.

Offenbarung verborgen, die doch dem einen Haupttheile nach den Zweck in sich trägt, dem Menschen das Bewußtseyn seines tiefen Verderbens zur hellsten Klarheit des Verstandes und zur tiefsten Trauer des Herzens hervorzuheben. Und gerade die Propheten sind es, welche in ihren strafenden Reden, den glänzenden Abdrücken göttlicher Wahrheit, ihrem Volke den treuesten Spiegel vorhalten, in dem es sich in der häßlichsten Blöße sündhafter Natur wahrnehmen muß. Aber

tückischer als alles ist das Herz und krank,
wer denn durchschauet es? a)

So möchte man sich gerne bereden, als habe der Allgerechte nur über Abrahams Geschlecht die Geißel der Züchtigung durch seine Abgesandten geschwungen! — als wenn diese nicht Boten wären an alle Völker, für alle Geschlechter und alle Zeiten herab! Oder ist Euch der klare Sinn der Geschichte Kains, der doch früher als Abraham, verborgen geblieben? und haben etwa die Propheten nur den jüdischen Zöllnern einen Christum verheißen? — Nein, krank ist das Herz aller Söhne Adams und bedarf des heilenden Arztes, der, mit dem Balsam des Himmels versehen, zur Erde herniedergestiegen, die brennenden Wunden zu heilen, welche die Sünde den Menschen geschlagen. Aber das ist eben der unprophetische Sinn in den stolzen Reden der Freiheitsverkündiger des heutigen Tages, daß er, statt Demuth im Volke zu fördern, den Geist des Hochmuths erzeugt. Ein unverantwortlicher Mißbrauch wird mit der göttlichen Kunst der Rede getrieben, indem man das täuschende Vertrauen auf die Wirkungen einer hohen moralischen Kraft nicht glänzend genug hervorheben zu können meint, und so die eigenste Bedeutung des religiösen Lebens in seiner Wurzel erstickt. Und doch fehlt unserem Zeitalter gerade nichts mehr, als

a) Jerem. Cap. 17, 9.

Erwärmung des religiöſen Gefühles, welches unter dem kalten Wehen einſeitig berechnender Verſtandesbildung immer mehr einzufrieren bedroht iſt, oder durch den feindlichen Druck einer völlig entgegengeſetzten Richtung des Geiſtes gereizt und widernatürlich erregt, in krankhaften Bewegungen ſich Luft macht, die von denen am fruchtloſeſten bezüchtiget werden, welche am fernſten von aller Religion ſich befinden. Wenn Ihr nicht, gleich den Propheten des alten Bundes, die Herzen erſchreckt mit dem Donnerworte der Sünde und mit lebendigem und treuem Gemälde der hülfsbedürftigen Armuth des Menſchen, ſondern fortfahrt mit dem verderblichen Mohnſaft ſüßſchwärmender Rede die Gewiſſen in betäubenden Schlummer zu wiegen, dann werdet Ihr ein Geſchlecht bilden helfen, dem es an Tiefe und Wahrheit des Sinnes, dieſem alten Schmucke deutſcher Nation, gänzlich gebricht. Aber jene hohen Cederngeſtalten des altteſtamentlichen Prophetenthums rauſchen nicht immer im Sturm und Wetter heiligen Zornes über das Verderben der Zeit, ſondern ſie tönen auch tröſtliche Laute kommenden Heiles in die öde Verwirrung einer traurigen Gegenwart. Der ewige Wechſel von Nacht und Licht findet ſich in allen Reden der altteſtamentlichen Seher, ſo daß, wenn ſie das ſündhafte Volk durch Drohung finſterer Zeiten niedergedrückt haben, ſie es durch Verheißung glänzender Tage von neuem emporrichten.

Das Volk, das jetzt im Dunkeln wandelt,
ſieht ein großes Licht,
die da ſitzen im Lande der Todesnacht,
über ihnen erglänzet ein Licht a).

Im höchſten Drange ihrer heiligen Begeiſterung ſchwingen ſich die Propheten auf die himmliſche Warte, von der ſie in lichter Ferne den Erlöſer des menſchlichen Geſchlechts in hehrem Glanze göttlich-menſchlicher Er-

a) Jeſ. Cap. 9, 1.

scheinung erblicken, — aber in den Reden unserer neuesten Volkssprecher haben wir wahrlich wenig von Christus gefunden, der doch gelitten und gestorben für die wahre Freiheit, deren Trugbild sie in unwegsamen Gegenden suchen. Man möge uns nicht so verstehen, als wollten wir jener gesuchten Weise das Wort reden, nach welcher der Name des Herrn in eine äußerliche Verbindung mit allem, was man über Gegenstände, die nicht unmittelbar zum Kreise des religiösen Lebens gehören, abhandelt, gewaltsam gesetzt wird, was unserem Sinne durchaus widerstreitet, sondern wir fordern nur, daß alle Reden das feste Gepräge des christlichen Geistes aufweisen. Blickt hin auf den ruhigen Frieden himmlischer Klarheit, der über die freudigen Weissagungen der entzückten Seher sich ausbreitet, wenn ihr vom heiligen Geiste geöffnetes Auge an der herrlichen Lichtgestalt des fernen Messias sich weidet, und ihr trunkener Mund von den reichsten Bildern und Gleichnissen strömet, die Seligkeit künftiger Zeiten zu schildern. Und dieses ist's, was wir vor allem in den gepriesenen Volksreden unserer Tage vermissen, den Frieden der Seele, die großartige, auf den Glauben an eine höhere Oekonomie, als irdische Kunst der feinsten Berechnung aufzustellen vermag, gegründete Ruhe.

Wo aber der Geist des Unfriedens wohnet, da ist kein Christus zu finden. Auch der Prophet des alten Bundes rügt Mißbräuche, wo er sie trifft, und strebt durch seine freimüthigen Reden den Staat zu einer inneren höheren Vollendung zu führen, doch wo ist jener Alles tadelnde und zerstörende Sinn, den unsere Redner des neuen Bundes entwickeln? — Und eben weil sie Glieder des neuen Bundes und die Erfüllung dessen geschaut, was denen des alten nur zu verkünden vergönnt war, sollten sie dem geheimen Weben des unsichtbaren Weltgeistes mit freudiger Zuversicht zuschauen, ruhig, wenn jeder

in dem ihm beſtimmten Gebiete ſein Gott wohlgefälliges Werk mit gewiſſenhaftem Fleiße verrichte, harrend des Tages, an dem der Herr wieder erſcheinen wird zum letzten Gericht über die Lebendigen und über die Todten. Freilich ſind die Propheten keine eitlen Lobredner der jüngſthin vielgeprieſenen Volksherrſchaft, ſondern mächtige Wächter und Schützer der Theokratie, nach welcher die Machtvollkommenheit des Einen Gottes durch Einen König im Staate vertreten wird. Gleichwie der königliche Geſetzgeber Moſes, deſſen hochgewürdigte Nachfolger und lebendig geiſtige Ausleger ſeines Geſetzes ſie waren, das im ſinnlichen Naturleben leicht zerfließende Volk zur gedrungenen Einheit in ſich durch ſtreng gehaltene Abwehr der Vielgötterei zu erziehen auf das Eifrigſte weiſe beſtrebt war: alſo ſchwangen auch ſie unter Entſagungen und Drangſalen jeglicher Art das zweiſchneidige Alles zertheilende Schwert beredſamer Wahrheit gegen die verführeriſchen Götzen des Tages, und wenn ſie deren Nichtigkeit mit gewaltiger Stimme hervorheben, dann ſchärft ſich die Kunſt ihrer Rede zum beißenden Spott und zur feinſten Satyre. Wie aber hätten ſie bei ſolchem vorwaltenden Streben gegen alle Zerſplitterung den Träumen der Volksregierung hold ſeyn können, die wir einen politiſchen Götzendienſt zu nennen nicht unpaſſend finden? — Unerſchütterlich ruht ihnen der Thron auf dem unverrückbaren Grunde des heiligen Gottesgeſetzes; auf ihm ſitzet ein unverletzlicher Stellvertreter des himmliſchen Königs; der himmliſche König redet zu ſeinem Geſalbten durch den Mund des Propheten; der Prophet ſteht als Mittler und Dolmetſch des höchſten Willens zwiſchen König und Volk. Und ſo wird die göttliche Wahrheit, die, über allen Ständen des Reichs und über der ganzen Geſchichte des Volkes ſchwebend, nach jeder Richtung hin ungeſcheut ſich vernehmen läßt, durch Männer vertreten, die durch den Geiſt Gottes die Weihung empfangen, Rath-

geber der Könige und Führer des Volkes zu seyn. Aber was ist die Weihe des göttlichen Geistes? Laßt es Euch sagen von jenem Propheten Amos, der aus dem ruhigen Thale, wo er der Natur hingegeben im Frieden seine Heerden geweidet, in das Getümmel der Stadt sich begibt, nicht gelockt vom Reize der Sünde, sondern getrieben von dem unüberwindlichen Drange, gegen die Macht derselben den Stab seines Mundes zu schwingen.

Wenn der Löwe brüllt: wer sollte sich nicht fürchten?
und wenn der Herr ruft: wer sollte nicht weissagen? a)

Dieser unwiderstehliche Drang des Gemüths, zu reden gegen das Verderben der Zeit, gegen den Abfall von Gott, er kündet sich an als derselbe Geist, der bei der Schöpfung der Welt auf dem Urgewässer gestaltend sich regte: nicht Irdischem kann er entstammen in seiner alle selbstische Liebe bändigenden Gewalt, daß der von ihm Erfüllte über der Menge erhaben erscheint, Mann Gottes von ihr genannt. Unabhängig von leiblichen Vorzügen, kein Diener des Fleisches, sondern eben in schärfster Entgegnung Geist, bricht er auf geheimnißvollen Bahnen ein in die Seelen, zündend wie Blitz aus der Höhe, schaffend und wirkend als neugefühlte sittliche Kraft, wie ein lebenerzeugender Frühlingsathem. An keinen bevorrechteten Stand ist seine überraschende Erscheinung gebunden, aber wo sie hervortritt, da ist Siegel und Adel des wahren Prophetenthums. Beugen muß sich vor dieser himmlischen Macht, die als Stimme des Herrn im Donner der Rede hervorbricht, jede irdische Hoheit, der Könige Willkür, wie die Herrschsucht der Priester. Ja, eben darin erkennen wir die ideale Bedeutung der Verfassung des hebräischen Staates, daß in ihm Despotismus und Hierarchie, sonst gerade im Orient in aller Furchtbarkeit sich geltend machend, vor dem frischen Hauche des Pro-

a) Am. Cap. 3, 8.

phetenthums, dieſem verklärenden Geiſte der Theokratie, zerſchmelzen. Denn, wo immer Unkundige die theokratiſche Verfaſſung belächeln, da ſind ſie gewiß nur bei der oberflächlichen Beſchauung des äußeren Gerüſtes ſtehen geblieben. Oder leuchtet Euch nicht, die Ihr die Freiheit und Feſtigkeit der Verfaſſung im Einklange ſucht, das glänzende Urbild dieſer ſeltenen Vereinigung im innerſten Heiligthume des iſraelitiſchen Staatsgebäudes entgegen? Wenn es freilich geſchieht, daß ſelbſt gelehrte und feine Geſchichtsforſcher unſerer Zeit Propheten und Prieſter verwechſeln a), dann iſt es nicht zu verwundern, wenn der ungebildete Haufe im Hebraismus nur ein die Freiheit des Volkes niederdrückendes hierarchiſches Königthum findet. Aber eben jene geiſtige Kraft, die, ein unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Lebens, dem Künſtler den Schmuck der Schönheit, dem Helden die Palme des Sieges verleiht, erweckt die Freiheit der Rede in dem Propheten und macht ihn zum Schrecken jeglicher Willkür. Alle politiſche Weisheit wird vor dem durchdringenden Seherblick des Propheten zu Schanden, der, irdiſcher Beſchränkung und Befangenheit entbunden, nur in dem treuen Feſthalten am Geſetze die wahre Klugheit des Fürſten und Volkes erkennt. Seher werden ſie ſo mit Recht genannt, jene gotterfüllten Männer des hebräiſchen Volkes: denn, umſchleiert von den verſchlungenſten Fäden der Gegenwart, treffen ſie mit ſicherem Blicke den einzigen Ausweg zur Rettung aus allen Gefahren; ſie ſind die Augen des Staates! — Wir wiſſen gar wohl, daß man jenen Namen auf ihre übernatürliche Fähigkeit, in hohen Geſichten die zufälligſten Ereigniſſe der Zukunft, beſonders in Bezug auf die Erſcheinung des Meſſias, vorauszuſehen, vor allem bezieht; aber jene prophetiſche Kunſt,

a) Leo, Vorleſungen über die Geſchichte des jüdiſchen Staates, Berlin 1828.

über die wir an einem anderen Orte geredet a), kömmt für uns jetzt in einem niederen Sinne in Betracht. Wir bewundern hier nur jene herrliche Gabe der Weissagung, aus der Vergangenheit der Gegenwart Räthsel zu lösen und die Zukunft zu deuten. Darum nehmt auch in dieser Beziehung sie Euch zum Muster, die Ihr in unseren Tagen Propheten des Volkes zu seyn Euch berufen wähnet! Leset, wie jene, in dem Buch der Geschichte, prüfet das Altvergangene mit ruhigem Sinn, ehe Ihr mit selbstgeschaffenen Gebilden einer neuen Weisheit die Welt zu verändern und zu beglücken trachtet. Das große Gesetz der Vergeltung, welches mit unauslöschlichen Buchstaben auf allen Blättern der Geschichte geschrieben steht, liegt in ungetrübter Klarheit den Propheten beständig vor Augen; aus ihm schöpfen sie die untrügliche Weisheit, dem Volke die Zukunft zu stellen; diese Weisheit entzündet in ihnen den Zauber des Wortes und wirket der heiligen Beredsamkeit ewige Wunder.

2.

Ueber Lukas III, 1. *Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος.*

Von

Dr. Schneckenburger.

Ein Lysanias, der im 15ten Jahre des Tiberius über Abilene geherrscht hätte, kommt in der Geschichte nicht vor. Nur Eines Lysanias, Beherrschers von Ituräa, erwähnt dieselbe (Jos. Ant. 14, 13, 3). Dieser wurde aber

a) Theolog. Stud. u. Kritiken. 1828. Heft 2. u. 1830. H. 1.

schon von der Kleopatra umgebracht (Ebendas. 15, 4, 1.). Entweder also begeht Lukas einen chronologischen Fehler, was an sich sehr möglich wäre, oder es ist aus ihm die Geschichte jener Zeit zu ergänzen, und ein zweiter, jüngerer Lysanias zu statuiren, was aus manchen Gründen kaum annehmlich scheint, oder es ist das Wort τετραρχοῦντος zu streichen, und Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς noch von dem ersten τετραρχοῦντος abhängig, Abilene des Lysanias als Herrschergebiet des Philippus zu nehmen. Die zweite Ansicht hat einen scharfsinnigen Vertheidiger an Süskind (Vermischte Aufsätze S. 17 ff.); für die dritte möchte mit Valesius, Michaelis, Paulus Schreiber dieses stimmen. Strenge beweisen läßt sie sich allerdings auch nicht, aber sie vereinigt mehrere Gründe der Wahrscheinlichkeit, als die beiden andern. Ihren gewichtigsten Gegner hat sie an Süskind (a. a. O.), daher dessen Abhandlung vornehmlich berücksichtigt zu werden verdient. Die Hauptfrage, welche Süskind auf's Entschiedenste verneint, ist die: läßt sich wahrscheinlich machen, daß Philippus, Herodes I. Sohn, Abilene beherrscht habe?

Lysanias, der Sohn des Ptolemäus, erbte von diesem (Ant. 14, 13, 3.) die Libanonsgegenden, namentlich Chalcis (14, 7, 4; Bell. 1, 9, 2.) und Abilene, das Gebiet um die Stadt Abila (19, 5, 1), welches nun gewöhnlich unter dem Namen: Abila des Lysanias vorkommt. Ohne Zweifel wird der Name Chalcis, Chalcidene, Abila, Abilene, häufig ohne Unterschied für den ganzen Bezirk gebraucht, wie schon Cotta in seiner Uebersetzung des Josephus bemerkt, während, genau genommen, Chalcis der nördliche Theil, Abila der südliche war. Die Besitzungen des Lysanias pachtete (B. I. I, 20. 4. Ant. 15, 10, 1.) Zenodorus, welcher, ungewiß ob von dieser Pachtung her, oder unter anderem Rechtstitel, auch Trachonitis, Batanäa und Auranitis besaß. Wegen Begünstigung räuberischer

Einfälle der Bergbewohner von Trachon in das Gebiet von Damaskus wurden ihm nach einem Feldzuge vom Kaiser die genannten Ländereien abgenommen, und dem Herodes übertragen (Bell. I, 20, 4.). Nach dem Tode des Zenodorus ging auch der noch übrige Antheil desselben, also auch Abila, auf Herodes den Großen über.

Wenn also Zenodorus des Lysanias Abilene besaß, wenn des Zenodorus Gebiet in zwei verschiedenen Malen auf Herodes den Großen überging, so kann nur mit unnatürlicher Spitzfindigkeit bezweifelt werden, ob nicht ein Theil desselben doch ihm entzogen blieb (Süsk. S. 23. 17.). Das hätte Josephus sicher bemerkt. Wenigstens konnte er dann keineswegs sagen (Ant. 15, 10, 3.): ὁ Ζηνόδωρος ἐκλείπει τὸν βίον. Καῖσαρ δὲ καὶ τὴν τούτου μοῖραν, οὐκ ὀλίγην οὖσαν, Ἡρῴδῃ δίδωσιν, ἥ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, Οὐλάθαν καὶ Πανιάδα καὶ τὴν πέριξ χώραν. Denn offenbar ist μοῖρα der dem Zenodorus nach der ersten Länderverminderung noch übrig gebliebene Theil seiner Besitzungen, welchen jetzt auch (καὶ) Herodes erhält, und welcher durch das Relativum ἥ — nur geographisch bestimmt, nicht von einem andern etwa dem Herodes vorenthaltenen Theil unterschieden werden soll. Es ließe sich diese Vorenthaltung eines Länderstrichs von der an Herodes sonst geschenkten Besitzung um so weniger mit August's Freigebigkeit gegen den um ihn wirklich verdienten Mann vereinigen, als jener ihn noch besonders dadurch ehrte, daß er ihm die Procuratoren in dem benachbarten Syrien unterordnete (Ant. 15, 10, 3.).

Wenn nun gleich Josephus a. a. O. nur Ulatha und Panias nebst der Umgegend unter jener μοῖρα aufführt, so kann dieß nicht hindern, Abilene darunter zu verstehen, da wir bei ihm die Unbestimmtheit geographischer Bezeichnungen gewohnt sind, und namentlich der Ausdruck ἥ πέριξ χώρα weitschichtig genug ist, zu geschweigen, daß Panias nicht nur die Stadt Paneas (Cäsarea Philippi) in gerin-

ger Entfernung von Abila, sondern eine Landschaft längs eines Libanon-Arms hin bezeichnet (Bell. 2, 9, 1.). So gut nun anderwärts die von der Stadt Abila genannte Landschaft unter dem von der Stadt Chalcis herrührenden Namen Chalcidene, Chalcis, befaßt wird (Ant. 14, 7, 4.), und auch umgekehrt diese unter dem Namen Abilene, so gut kann in unsrer Stelle das Gebiet von Abila unter Panias befaßt werden. Ja man könnte, was ich übrigens nicht für wahrscheinlich halte, schon unter der ersten Schenkung Abila an Herodes gelangen lassen, aus demselben Grunde, aus welchem es Süskind ihm durchaus absprechen möchte (S. 18.), wegen seiner Lage in der Nähe von Damaskus. Denn gerade um Damaskus vor Räubereien zu schützen (Bell. 1, 20, 4.), erhielt Herodes Trachon, Batanea und Auranitis, jenes Galiläa von Osten und Norden begrenzende Gebirgsland, des Hermon und Libanon Gebiet. Zwischen diesem Landstriche und Galiläa lag Ulatha und Panias, in deren Besitz Zenodor nicht mehr schaden konnte, und durch deren Erwerbung Herodes Gebiet vollends arrondirt wurde. Ich ziehe aber deßhalb vor, Abilene unter Panias zu begreifen, weil Plinius hist. nat. V, 18 es zur Dekapolis zählt. a) — Hat demnach Herodes d. G. Abilene besessen, so fragt sich jetzt, ob es nach seinem Tode auf Philippus überging, oder einem besondern Dynasten unterworfen wurde, wieder einem Lysanias, dem, welchen Lukas nennt. Letzteres kann aus zwei Gründen nicht angenommen werden. Einmal hätte ein solcher Lysanias bei der Theilung des herodischen Nachlasses auch wohl genannt werden, und in der meist in jenen Gegenden spielenden Geschichte der Herodiaden auch irgend einmal auftreten müssen. Sodann lag es gar nicht in den Verwaltungsmaximen Augusts bei jener

a) Abila Lysaniä, zwischen Damaskus und Baalbek, ist nämlich verschieden von Abila der Dekapolis, unweit Gadara. D. Corr.

Theilung, die Provinzen an neue Herren auszugeben. Nahm er ja selbst den Erben des Herodes bedeutende Gebietstheile ab. Es gehörte also gewiß mehr als die Stelle bei Lukas dazu, um uns wahrscheinlich zu machen, daß August oder gar Tiberius ein ex hyp. den Herodiaden entzogenes Land nicht (wie Judäa) mit Syrien vereinigt, sondern einem neuen Fürsten Lysanias geschenkt habe, dem es überdieß (s. unten) bald wieder hätte müssen entzogen worden seyn, ohne daß irgendwo die geringste Spur einer Erwähnung davon sich findet. Es kann sich also füglich nur darum handeln, ob nach Herodes Tod Abilene auf Philippus oder in die Statthalterschaft Syrien überging. Das Erstere scheint sich aus Josephus zu ergeben. Ant. 17, 8, 1. bestimmt Herodes Testament als Antheil des Philippus Gaulonitis, Trachonitis, Batanea und Panias. Nach unsern obigen Resultaten wäre unter einem oder dem andern der hier genannten Namen Abilene mit begriffen. Die Bestätigung des Testaments durch August erwähnt als Philippus Antheil Batanea, Trachonitis, Auranitis und einen Theil des Hauses Zenodori (Ebd. 11, 1. *σύν τινι μέρει οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγομένου*).

Daß hier Abilene nicht ausdrücklich genannt wird, kann uns nicht wohl abhalten, es unter dem *μέρος οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου* zu verstehen, wie oben unter *μοῖρα τοῦ Ζηνοδώρου*. Die Parallelstelle Bell. 2, 6, 3 nimmt uns dieses Recht keineswegs durch die genauere Bestimmung *μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ Ἰαμνίαν*, denn diese Bestimmung ist eigentlich eine ungenaue, sofern außer diesen *μέρη* allein *Βαταναία* noch als Philippus Antheil erscheint, demnach Trachonitis und Auranitis übergangen oder unter jenem Namen begriffen wird a). Können wir

a) Wenn Süskind (20) unter *οἶκος τοῦ Ζηνοδώρου* die diesem eigenthümlich zugehörigen Länder im Unterschied von den gemietheten Besitzungen des Lysanias verstehen will, so scheint dieser

demnach durch diese letztere Stelle uns nicht bewegen lassen, unter jenem μέρος οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου nur das Stadtgebiet von Jamnia zu verstehen (Josephus ist offenbar hier wie oben über die μοῖρα etwas allzuflüchtig), so müssen wir geneigt seyn, den Ausdruck οἶκος τοῦ Ζηνοδώρου für übergetragen zu halten von οἶκος τοῦ Λυσανίου (denn auf keinen Fall kann Jamnia, eine obergaliläische Stadt (Ios. de vita sua §. 37.), erbliche Besitzung des Zenodorus gewesen seyn) und einen Theil der ehemaligen Besitzungen des Lysanias darunter zu verstehen. Wir können aber nach geographischen Verhältnissen keinen andern darunter verstehen als Abilene; denn, was Lysanias sonst noch und nach ihm Zenodorus besaß, Chalcis, würde ohne Abilene mit den übrigen Ländereien des Philippus nicht im Zusammenhange gewesen seyn; es wurde also natürlicher der syrischen Procuratur zugeschlagen. Abilene, dieser Theil des Hauses Lysaniä und Zenodori, hing mit Trachonitis zusammen (in welchem Zusammenhange es auch von Plinius genannt wird) und wurde auch später (Bell. 2, 12, 8) dem Agrippa nebst Batanäa, Trachonitis und Gaulonitis gegen das zu verlassende Chalcis zugetheilt.

Dieß als das wahrscheinlichste Resultat, daß nämlich Philippus Abilene besessen habe, kann nicht umgestoßen werden durch diejenigen Stellen bei Josephus, in welchen er Abilene von Philippus Tetrarchie auszuschließen scheint. Ganz ohne Belang ist zuvörderst Ant. 18, 4, 6, wo er bei'm Tode des Philippus als seine Herrschaft nur Trachonitis, Gaulonitis und Batanäa nennt. Denn hier übergeht er entschieden etwas, nämlich jenen oben bespro-

---

Annahme sowohl Bell. 1, 20, 4, als auch die obengenannte Stelle zu widersprechen, welche ja Βαταναία, das er nach-Süskind nicht von Lysanias bekommen, sondern eigenthümlich besessen haben soll, von dem οἶκος ausschließt.

chenen „Theil des Hauses Zenodori," wie wir denn schon bemerkt haben, daß er nicht überall genau schematisirt. Wichtiger und schwieriger ist die Stelle Ant. 18, 6, 10: *Γάϊος βασιλέα καθίστησιν αὐτὸν τῆς Φιλίππου τετραρχίας, δωρησάμενος αὐτῷ καὶ τὴν Λυσανίου τετραρχίαν.* Caligula habe dem Agrippa die Herrschaft über das Gebiet des Philippus gegeben, und ihm noch das des Lysanias dazugeschenkt. Ungeachtet für sich betrachtet, diese Stelle nicht nothwendig das lysanische Gebiet von den Besitzungen des Philippus ausschließen muß, sondern möglicher Weise sagen könnte: Caligula habe dem Agrippa das ganze Gebiet des Philippus gegeben, selbst auch die darunter begriffene Tetrarchie des Lysanias, — so will doch sicher Josephus nicht dieß sagen, sondern etwa, Agrippa habe das gesammte Gebiet des Lysanias bekommen, außer dem Theil, der schon zu Philippus Tetrarchie gehört hatte, und der auch Ant. 18, 4, 6. übergangen wird, oder — Josephus vergaß eben, daß Philippus das lysanische ebenfalls besessen hatte. Ein solcher lapsus des Geschichtschreibers ist darum das Wahrscheinlichste, weil er über dieselbe Materie noch einmal unübersehbar vorkommt. Nämlich Ant. 19, 5, 1. wird die Bestätigung der cajischen Schenkung an Agrippa durch Claudius und ihre Vermehrung folgendermaßen erzählt: *διάγραμμα προυτίθει, τήν τε ἀρχὴν Ἀγρίππα βεβαιῶν, ἣν ὁ Γάϊος παρέσχε· προσθήκην δὲ αὐτῷ ποιεῖται πᾶσαν τὴν ὑπὸ Ἡρώδου βασιλευθεῖσαν (ὃς ἦν πάππος αὐτοῦ) Ἰουδαίαν καὶ Σαμάρειαν. καὶ ταῦτα μὲν ὡς ὀφειλόμενα τῇ οἰκειότητι τοῦ γένους ἀπεδίδου. Ἀβίλαν δὲ τὴν Λυσανίου, καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει ἐκ τῶν αὐτοῦ προσετίθει.* Also die von Caligula geschenkte Herrschaft (die Tetrarchie des Philippus und des Lysanias) wird dem Agrippa bestätigt, und außerdem ihm noch gegeben Judäa, Samaria und Abila des Lysanias! Ist dieß kein Widerspruch, so weiß ich keinen mehr. Nur dann wäre es keiner, wenn die Te-

trarchie des Lysanias und Abila des Lysanias verschiedene Provinzen wären, was kaum denkbar seyn möchte. Derselbe Josephus nun, welcher fast in Einem Athemzuge diesen bedeutenden Widerspruch begehen konnte, mochte zu obiger Ungenauigkeit, das Gebiet des Lysanias noch neben dem des Philippus, in dem es befaßt war, besonders aufzuzählen, um so leichter verleitet werden, als Abila fortwährend den Namen des Lysanias führte, und so von der Tetrarchie des Philippus verschieden scheinen konnte, besonders da als Tetrarchie des Philippus im engern Sinne von Josephus selbst zuweilen nur eine seiner Provinzen genannt wird, Trachonitis (Ant. 18, 5, 4). Auch ist wohl zu beachten, daß Josephus bei der Darstellung der Munificenz der Kaiser gegen die Herodiaden den Mund gar voll nimmt, und nicht genug Provinzen aufzählen kann (ähnlich den Titulaturen unserer Reichsfürsten im vorigen Jahrhundert), ja, daß er außer dem schon bemerkten, aus diesem Bestreben hervorgegangenen Versehen noch einen Verstoß gegen die klare Geschichte und daneben wiederum eine falsche Länderabtheilung sich erlaubt, wenn er B. I. II, 11, 5. sagt, daß Klaudius *τὸν Ἀγρίππαν ἐδωρεῖτο τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ πάσῃ, προστιθεὶς ἔξωθεν καὶ τὰς ὑπ' Αὐγούστου δοθείσας Ἡρῴδῃ Τραχωνῖτιν καὶ Αὐρανῖτιν, χωρὶς δὲ τούτων ἑτέραν βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλουμένην.* Denn Herodes I. war ja auch von Judäa und Samaria nicht Erbkönig, wie diese Stelle voraussetzt, konnte also diese Länder eben so gut oder eben so wenig nach Erbrecht hinterlassen (cf. oben Ant. 19, 5, 2. *ὡς ὀφειλόμενα τῇ οἰκειότητι τοῦ γένους*) als die ihm später geschenkten Provinzen Trachonitis und Auranitis. Josephus aber stellt es so dar, daß Klaudius nicht nur, was man mit Recht etwa erwarten konnte, sondern noch viel mehr dem Agrippa geschenkt habe. Unter den weiteren Gnadengeschenken führt er aber unverkennbar Provinzen auf, die schon zu dem gehörten, was er als mit Recht den Hero-

diaden gebührend vorausſetzt. Wer wollte die süskind'ſche Erklärung dieſer Stelle erträglich finden (p. 98): „verba: προστιθεὶς ἔξωθεν etc., non necessario id sibi volunt: Claudium Agrippae praeter πατρῴαν βασιλείαν dedisse quoque (τῇ πατρώᾳ βασιλείᾳ addidisse) Trachonitin etc., sed ita interpretanda sunt: Claudium Agrippae praeter alias Herodis I. provincias (sc. Iudaeam et Samariam) dedisse quoque provincias quasdam extra illas sitas (ἔξωθεν) sc. Trachonitin etc. ita, ut, cum utriusque generis provinciae coniunctim πατρῴαν βασιλείαν constituerent, Agrippa, dum posterioris quoque generis provinciis donaretur, eo ipso τῇ πατρώᾳ βασιλείᾳ πάσῃ donaretur.“ Das Unnatürliche der Deutung von ἔξωθεν iſt ebenſo groß, als das Gezwungene der geſammten Auffaſſung. Offenbar könnte, wenn eine ſolche Gewaltthätigkeit erlaubt wäre, auch das Königreich des Lyſanias noch unter jene πατρώα βασιλεία gezogen werden. Allein Joſephus will hier dieß ſo wenig, als er Trachonitis u. ſ. w. dazu rechnet. Da er nun bei ſeinem panegyriſchen Tone, um die Munificenz des Kaiſers zu erhöhen, mit letzterem den Fehler begeht, das ſchon im erſten Ausdrucke befaßte noch beſonders als verſchieden aufzuführen, ſo vernichtet er damit offenbar ſeine Glaubwürdigkeit rückſichtlich der Ausſchließung Abilenes von Herodes Herrſchaft, und gibt uns das Recht, auch dieſes Gebiet unter der genannten Herrſchaft befaßt zu denken. Verzeihlicher und erklärlicher wird hier des Joſephus Ungenauigkeit außer dem ſchon Geſagten dadurch, daß Abilene fortwährend den Namen des Lyſanias beibehielt, und darum leicht als abgeſonderte Provinz erſchien. Wo Joſephus nicht panegyriſch, ſondern gewöhnlich proſaiſch ſpricht, da begreift er auch wirklich die Geſammtheit der dem Agrippa geſchenkten Länder unter dem Namen des durch Philippus Tod verlaſſenen Vierfürſtenthums (B. I. II, 9, 6), zählt alſo auch Abila zu des Philippus Beſitzungen.

Alſo getroſt auf den Cod. C. hin im Lukas das zweite

τετραρχοῦντος gestrichen. Die exegetische Schwierigkeit, welche Kühnöl erhebt, ist ohne Belang; es konnte recht gut Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς heißen, denn der Name, wornach eine Gegend, eine Stadt genannt wird, steht gern im Genitiv voran (Matth. 322.) a) und vor dem Eigennamen fehlt der Artikel mit Recht, da dieser Genitiv keine scharfe Distinction bezweckt (Winer S. 116). Ein mißverstehender Abschreiber konnte leicht τετραρχοῦντος aus der frühern Linie suppliren. Die Erwähnung des Herrschers von Abilene, dieser kleinen Provinz, mit der Christus nie in die geringste Berührung kam, hatte schlechterdings keinen Zweck, wie Olshausen glauben möchte. Viel natürlicher war es aber, Philippus Hauptbesitzungen aufzuzählen, und unter diesen namentlich auch Abilene aufzuführen, das ungeachtet seines geringen Umfangs so bedeutend war, daß man die Einkünfte der Stadt Abila allein denen eines Fürstenthums gleichschätzte (Plin. h. nat. V, 18), und das auch lange nach Lysanias Tode noch von ihm seinen Namen führte (Ant. 19, 5, 1. 20, 11, 5. Bell. 2, 11, 5; 2, 12, 8).

Doch muß zugegeben werden, daß es an sich wohl möglich wäre, Lukas habe irrthümlich einen Lysanias als Fürsten Abilenes genannt, weil Abilene noch immer Abilene des Lysanias hieß, wenn man nämlich zugibt, was auch Olshausen thut, daß sich Luk. 2, 2 über die Schätzung des Quirinus ein chronologischer Fehler finde. Allein zu

a) Die Bemerkungen und Citate in Matthiä's griech. Grammat. §. 321. a. E., welche der Hr. Vf. zu meinen scheint, lassen sich zur Vertheidigung der oben vorgeschlagenen Lesart Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς nicht anwenden, da sie sich auf einen anderen Fall beziehen. Auch ist zu bemerken, daß man, um auszudrücken: als Philippos Vierfürst über Ituräa, Trachonitis und Abilene des Lysanias war, — griechisch nun einmal nicht sagen kann: Φιλίππου τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς, auch nicht τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς, sondern daß es heißen müßte: καὶ τῆς Ἀβιληνῆς τῆς τοῦ Λυσανίου. D. Corr.

geschweigen, daß jenes πρώτη nach neutestamentlichem Sprachgebrauche recht gut als Comparativ aufgefaßt werden kann (Joh. 1, 30; 15, 18), wodurch Lukas die dort gemeinte Schatzung bestimmt von der bekannteren quirinischen unterschiede und als früher geschehen bezeichnete: so scheint es die natürlichste Billigkeit zu erfordern, nur in einem unvermeidlichen Falle einen Schriftsteller geradezu Lügen zu strafen, vielmehr, so lange es sich immer thun läßt, seine Angaben so aufzufassen, wie sie mit der anderwärtsher bekannten Wahrheit übereinstimmen. Die Schwierigkeit, Abila unter des Philippus Besitzungen zu rechnen, ist aber gewiß weit geringer, als die, auf unsre Stelle hin einen jüngern Lysanias anzunehmen, der noch im 15ten Jahre des Tiberius dieses Ländchen beherrscht haben sollte, welches nur einige Jahre später unter Caligula vollkommen als kaiserliches Eigenthum erscheint (s. die angef. Stelle Ant. 19, 5, 1 ꝛc.) und doch den Namen des ersten Lysanias führt. Daß nämlich dieser „erste" Lysanias unter dem Beinamen des Ländchens verstanden werde, wagt selbst Süskind (S. 22) ungeachtet seines substituirten zweiten Lysanias nicht zu bezweifeln.

Recensionen.

C. F. Göschel's neuere Schriften.

1. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Von Carl Friedrich G . . . . l. — Darum rühme sich Niemand eines Menschen. Es ist Alles euer. Es sey Paulus oder Apollo, es sey Kephas oder die Welt, es sey das Leben oder der Tod, es sey das Gegenwärtige oder das Zukünftige, Alles ist euer. Ihr aber seyd Christi; Christus aber ist Gottes. 1 Kor. 3, 21—23. Auf der Rückseite des Titelblattes Motto: 1 Kor. 1, 20—23. — Berlin bei Franklin, 1829.
2. Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters. Von Carl Friedrich Göschel. — *Δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οὔτε μὴ φυῶσι.* — *Πλάτωνος Πολ.* X. Naumburg, bei Zimmermann, 1832.
3. Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Göthe. — Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. Von Carl Friedrich Göschel. — *Τὰ δὲ ἔχει μὲν οὕτως, ὡς ἐγώ φημι, ὦ ἄνδρες, πείθειν δὲ οὐ ῥᾴδια.* — Berlin, 1832. Dunker und Humblot.

(In Beziehung auf das Verhältniß der hegel'schen Philosophie zum christlichen Glauben).

1. Es ist gewiß eine erfreuliche Erscheinung, daß die neuere Philosophie auf ihren verschiedenen Entwickelungsstufen, wie wenig sie sich auch zuweilen eine Zeitlang um das Christenthum und ihr Verhältniß zu ihm zu kümmern schien, doch immer wieder auf das Bestreben zurückkam, sich so eng als möglich an dasselbe anzuschließen. Von Seiten der kant'schen Philosophie konnte dieß freilich nur auf eine ganz äußerliche Weise, als eine bewußte Umdeutung christlicher Lehren in philosophische, geschehen — ein Verfahren, welches am großartigsten und geistvollsten von Kant selbst in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft durchgeführt worden ist, und so verwerflich es an sich seyn mag, doch dazu gedient hat, die Philosophie mit einigen tiefen christlichen Ideen, die ihren eigenthümlichen Gehalt durch jenen Sublimirungsproceß hindurch gerettet hatten, zu befruchten. Auf demselben Standpuncte der Umdeutung steht auch Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben — eine Schrift, die wohl bestimmter als irgend eine andere auf die damals noch zukünftige Entwickelung der Philosophie, die nun seitdem Gegenwart geworden ist, hindeutet und ihr Bahn bricht —; aber auch ihm ist dasselbe begegnet wie Kant, daß er, unwillkürlich ergriffen von der wunderbaren Gewalt des Gegenstandes, den er zu beherrschen meinte, über sich selbst und die engen Schranken seines Systems hinausgehoben wurde. Ernster schien es die Naturphilosophie mit ihrer Anschließung an das Christenthum zu nehmen, und gewiß ist ihr ein mächtiger Zug nach dessen Tiefe nicht abzusprechen, nachdem sie nur den ersten Rausch jugendlichen Uebermuthes, wie er z. B. in Schelling's Methode des akademischen Studiums einen ziemlich kecken Ton gegen das Christenthum angestimmt,

überwunden hatte. Aber einerseits das Verkennen des praktischen, ethischen Grundcharakters des Christenthums, der freilich damals in der dürftigsten Gestalt erschien, dessen eigenstes Wesen, die Lehre von der Wiedergeburt aus Gott, von den Theologen für baaren Mysticismus ausgegeben wurde, andererseits die starke Hinneigung zum Pantheismus, die aus der innersten Mitte dieser philosophischen Richtung entsprang, ließen sie diesem Zuge nicht mit entschiedener, ungetheilter Hingebung folgen; und wenn später die edelsten Geister unter den Repräsentanten dieser Richtung, Schelling, Steffens, den Glauben an einen lebendigen, persönlichen Gott, den Schöpfer der Welt, als Grundlage der christlichen Religion in seiner ewigen Wahrheit anerkannten, so ist dieß wohl mehr als ein Sieg des Christenthums über ihre Philosophie, denn als ein freies, selbstständiges Zusammentreffen dieser mit jenem anzusehen, wie denn auch diese Anerkennung mit dem Zerbrechen der Form ihres Systems verbunden war.

Es ist nun der Stolz der neuesten Philosophie, wie sie seit etwas länger als einem Jahrzehent besonders in dem nördlichen Theile Deutschlands sich mit ausnehmendem Glück ausbreitet, die Versöhnung der Speculation und des christlichen Glaubens, die bisher von dem philosophischen Geiste nur angestrebt worden sey, wirklich vollzogen zu haben; was sie für die höhere Entwickelung anderer Wissenschaften geleistet, möchte sie sich wohl allenfalls noch eher streitig machen lassen, als das Verdienst, das sie sich um die Theologie durch die Aufhebung jenes Gegensatzes, durch die eben dadurch erst möglich gewordene Begründung einer speculativen Theologie erworben zu haben behauptet.

In dieser Beziehung gehört die vorliegende Schrift zu den wichtigsten Erzeugnissen der neueren philosophisch-theologischen Litteratur, und wenn gleich schon einige Jahre verstrichen sind seit ihrem Erscheinen, während de-

ren sie von vielen Seiten das ungünstigste, ja wegwerfendste Urtheil erfahren, so ist es doch keineswegs zu spät, in diesen Blättern, in denen bisher noch nicht von ihr die Rede gewesen, einige Betrachtungen über das Wesentlichste ihres Inhaltes und ihre allgemeine Tendenz anzustellen. Die eigenthümliche Bedeutung, welche dieser Schrift die Vereinigung frommen Sinnes mit gründlicher speculativer Bildung, aus der sie entsprungen, verleiht, hat Hegel selbst im vollsten Maße anerkannt in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, Jahrg. 1829 S. 789 ff. In dieser Recension begrüßt er sie als ein Zeichen der Zeit, als die Morgenröthe des Friedens zwischen Glauben und Wissen, vielleicht selbst ein wenig überrascht, daß der kühne Versuch, sein System mit der christlichen Lehre in ihrer streng kirchlichen Gestalt vollständig zu identificiren, so sehr gelingen konnte. Und in der That ist wohl die Philosophie niemals so dicht herangetreten an den christlichen Glauben, um ihn ganz zu sich herüber zu locken, als es in dieser Schrift geschieht. Was dabei den gewinnenden Eindruck derselben sehr verstärkt, ist die liebenswürdige Eigenthümlichkeit des Herrn Verfs., in welcher tiefer Ernst mit einer kindlichen Offenheit und Treuherzigkeit, die sich an einigen Stellen sehr naiv ausspricht, auf die anmuthigste Weise verschmolzen ist.

Unser Zweck ist nun, lediglich vom Interesse des christlichen Glaubens, welches uns das schlechthin höchste ist, ausgehend, uns deutlich zu machen, ob wir die behauptete Identität desselben mit dem speculativen Systeme, zu welchem sich der Hr. Verf. bekennt, anerkennen dürfen. Diesen Zweck im Auge behaltend, übergehen wir mit Stillschweigen den ersten Abschnitt dieser Schrift, das Nichtwissen, der gegen das objective Nichtwissen und subjective, von dem realen Inhalte der Offenbarung abgewandte Glauben der jacobi'schen Philosophie eine treffende Polemik enthält, die den inneren Widerspruch

dieser Denkweise gründlich aufdeckt, und um so zeitgemäßer ist, je ausgebreiteter noch in unsern Tagen der Einfluß dieser Denkweise ist, und je weniger es auch unter frommen, wohlgesinnten Christen an solchen fehlt, die sich abmühen, die Grundsätze derselben in sich selbst mit einem aufrichtig gemeinten Offenbarungsglauben in Uebereinstimmung zu bringen. — Wir haben es hier besonders zu thun mit dem zweiten Abschnitte: das absolute Wissen, in welchem der Hr. Verf. sich bestrebt, die Resultate des absoluten Wissens als identisch mit den Wesenlehren des Christenthums aufzuzeigen.

Was uns nun hier zuerst zum Widerspruche nöthigt, ist dieß, daß in diesem Abschnitte, wie überhaupt in dem ganzen Buche die protestantische Kirchenlehre mit der Schriftlehre ihrem Inhalte nach schlechthin gleichgesetzt wird; überall wird so geredet, als verstände es sich für den protestantischen Christen ganz von selbst, daß die Lehre seiner Kirche, wie sie von den Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts aus der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern entwickelt worden ist, in allen ihren Bestimmungen ewige Wahrheit sey. In diesem Sinne werden gleich zu Anfang S. 5—8 bei der Auslegung eines hinrichs'schen Bekenntnisses zwei Stufen unterschieden, die erste, da der Christ die Wahrheit glaubt, weil die Kirche glaubt, die zweite, da er vermittelst des speculativen Begriffes zum Wissen der Wahrheit gelangt. — Dieß Glauben, weil die Kirche glaubt, gehört aber nur für den Katholiken; der seiner selbst bewußte protestantische Christ glaubt der Kirche, weil und in sofern er sich durch eigene Forschung von der Zusammenstimmung ihrer Lehren mit der Lehre der Schrift überzeugt hat, und freilich hat Jemand nur dann das Recht, sich einen protestantischen Christen zu nennen, wenn er die höchsten Principien, aus welchen die protestantische Kirche erwachsen ist, und die sie in ihren symbolischen Bü-

chern deutlich genug als solche dargelegt hat, als schriftgemäß anerkennt. Aber eine abgeschlossene Kirchenlehre hat der Protestantismus nicht, sondern er muß die Lehre, seinen höchsten Grundsätzen nach, als eine noch stets in der Entwickelung begriffene betrachten; die Schrift ist, wie ihre unerschöpfliche Quelle, so ihr nie ruhendes Correctiv; ja der Protestantismus müßte seinen eigenen geschichtlichen Ursprung verdammen, wenn er leugnen wollte, daß die Kirche bei jener Entwickelung in wesentliche Irrthümer verfallen und darin Jahrtausende lang verharren kann, daß sie somit durch sich selbst und ihr Ansehen keine genügende Garantie für die Wahrheit ihrer Lehre gibt. Darum darf ein protestantischer Christ, der das Verhältniß des christlichen Glaubens zur Philosophie bestimmen und die Einheit beider nachweisen will, sich die genaue exegetische Begründung des Glaubens, den er als den christlichen aufstellt, durchaus nicht erlassen. — Es ist indessen nicht schwer einzusehen, was für ein Interesse die Philosophie unserer Zeit hat, die christliche Lehre als etwas Abgeschlossenes, Fertiges zu behandeln. Denn indem sie, als die Philosophie des absoluten Wissens, behauptet, daß in ihr selbst der erkennende Geist den Gipfel seiner Entwickelung erstiegen habe und nun kein wesentlicher Fortschritt mehr möglich sey, sondern nur etwa eine weitere Verbreitung der gewonnenen Resultate über die Gebiete der sogenannten positiven Wissenschaften, so kann sie freilich nicht wohl zugeben, daß die christliche Lehre, mit der sie sich identisch weiß, noch in der Entwickelung begriffen sey und das Ziel der Vollendung noch vor sich habe.

Wenden wir uns nun zu dem Inhalte selbst, in welchem der christliche Glaube und die Philosophie unserer Zeit sich als identisch erweisen soll, so scheint das Natürlichste, die Betrachtung an derselben Stelle anzuknüpfen, an der schon frühere Philosophieen gescheitert sind,

und wo nach der unter den Gegnern des hegel'schen Systems vorherrschenden Meinung auch ihm dasselbe Mißgeschick widerfahren seyn soll. Das Christenthum hat keinen Sinn ohne einen lebendigen, persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott — denn nur ein solcher kann lieben und geliebt werden — und ohne eine unvergängliche Persönlichkeit des Menschen — denn nur eine solche kann Gegenstand der erlösenden Liebe Gottes seyn. Darum ist der Pantheismus, in sofern er die Persönlichkeit Gottes, sein ewiges Selbstbewußtseyn, in welchem er sich als von der Welt, seinem Geschöpf, verschieden weiß, aufhebt, allerdings mit dem Christenthum in einem unversöhnlichen Widerstreit befangen, eben so die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit, woher sie immer entsprungen seyn mag. — Dürfen wir nun wohl einstimmen in den gewöhnlichen Vorwurf des Pantheismus gegen die herrschende Philosophie unserer Zeit? — Wollten wir uns streng an die Etymologie dieses Wortes halten, so wäre dieser Vorwurf allerdings ganz gegründet; daß Gott und All Eins ist, wird von dem Hrn. Verf. ausdrücklich behauptet, doch so, daß er unterscheidet zwischen All und Welt, der er nicht eine Realität zugeschrieben wissen will, die nur Gott zukomme, S. 154. Indessen scheint ihn hier, wo es eben auf die Worte ankommen soll, doch das Wort des Apostels zu schützen, daß einst eine Zeit kommen werde, wo Gott Alles in Allem seyn werde, 1 Kor. 15, 28. und er selbst beruft sich auch darauf; wiewohl aus diesem apostolischen Wort, wenn es eben nur angeführt wird, ohne daß man sich auf die nähere Bestimmung seines Inhaltes einläßt, freilich nichts weiter folgt, als daß man allerdings in irgend einem Sinne auf dem Gebiete der christlichen Lehre behaupten könne, Gott sey Alles; ob aber in dem Sinne des Hrn. Verfs., ist eine andere Frage. — Kehren wir uns aber nicht weiter an die Etymologie, sondern halten uns an den oben

angedeuteten Sinn des Ausdrucks: Pantheismus, wie ihn ja wohl auch der gewöhnliche Gebrauch desselben durch den Gegensatz, in den er den Pantheismus mit dem Monotheismus stellt, wenn gleich etwas ungeschickt, bezeichnet, so läßt sich allerdings Spinoza als eigentlicher Repräsentant dieser philosophischen Denkweise ansehen; denn indem er über den starren, abstracten Begriff von Gott als absolute Substanz nicht hinausging, blieb jede Erkenntniß des persönlichen Lebens Gottes ausgeschlossen. Das hegel'sche System hat nun allerdings auch diesen Begriff von Gott; Gott ist ihm an sich und ehe er etwas Anderes ist, die absolute Substanz; allein es wäre die größte Ungerechtigkeit, wenn wir verkennen wollten, daß es bey diesem Begriffe doch nicht stehen bleibt, sondern zu dem des absoluten Subjects und der Einheit von Subject und Substanz fortgeht, und in diesem Fortgange zur Anerkennung Gottes als Geistes gelangt, worin denn eben die Anerkennung seiner Persönlichkeit, seines ewigen Selbstbewußtseyns enthalten seyn soll. Die Gegner jenes Systems erwidern nun zwar: allerdings werde von ihm das Selbstbewußtseyn Gottes anerkannt, doch in der Art, daß es ihn erst im Menschen, in dessen Wissen von Gott, sich seiner selbst bewußt werden lasse, was denn freilich hieße mit der linken Hand nehmen, was die rechte gegeben, und den Pantheismus, den man zur Vorderthür hinausgetrieben, zur Hinterthür wieder hereinlassen. Allein diese Beschuldigung wird von unserm Hrn. Verf. ausdrücklich abgewiesen, und zwischen dem Selbstbewußtseyn Gottes in sich selbst und seinem Selbstbewußtseyn im Menschen unterschieden, S. 67 ff.

Somit schiene denn der Vorwurf des Pantheismus von dem hegel'schen System, wenn anders die Auffassung des Hrn. Verfs. die richtige ist — und sie ist ja von dem Gründer desselben förmlich bestätigt — glücklich abgewälzt

zu seyn. Und doch kann Recens. bei genauerer Erwägung der wahren Meinung des Hrn. Verfs. ihre Verschiedenheit von dem, was oben als das Wesen nichtpantheistischer Gotteslehre angedeutet worden ist, sich nicht verhehlen. Daß Gott in seinem Selbstbewußtseyn sich als von der Welt verschieden wisse, würde er uns wohl auf keinen Fall zugeben, da dieß ja nothwendig zu zwei Realitäten führen würde — ein Dualismus, der ihm, wie jeder andere, gewiß ein Greuel ist, wie er denn auch S. 154 ausdrücklich lehrt, daß nur Gott, nicht der Welt Realität zukomme. Ja er würde uns nach S. 54 wahrscheinlich vorwerfen, daß in dieser Vorstellung Gott nur als ein objectiver Gott, mithin mehr oder weniger als ein Abgott, d. h. als ein von dem Subjecte getrennter Gott erscheine, aber nicht als Er selbst erkannt werde. Wir müssen uns das gefallen lassen, und unsererseits bei der Behauptung beharren, daß die Philosophie, so lange sie die Welt als eine von Gottes Wesen verschiedene, durch seinen Willen hervorgebrachte Realität nicht anerkennt, so lange ihr der Schöpfungsbegriff der Offenbarung mangelt, sich von den Fesseln des Pantheismus nie ganz loszureißen vermag; was Novalis vom Spinozismus sagt, daß er eine Uebersättigung mit Gottheit sey, gilt von ihr allzumal; auch wird sich heut zu Tage wohl so leicht Niemand mehr einreden lassen, daß eben darin, Gott als die einzige Realität anzusehen, das Wesen der Frömmigkeit bestehe; im Gegentheil dürfte es wohl jetzt und in Zukunft immer mehr anerkannt werden, wie es gerade im innersten Interesse des christlichen Glaubens, seiner Lehre von der Sünde und Erlösung ist, die Realität des geschaffenen Seyns gegen den Akosmismus der meisten neuern Philosophen zu behaupten. In dieser Beziehung ist Anton Günther's Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums gewiß eine sehr beachtenswerthe Er-

scheinung unserer Zeit, als Versuch, den Schöpfungsbegriff, das Kreuz des Verstandes, nach Schelling's Ausdruck, zum Grundpfeiler des Gebäudes jener Theologie zu machen. — Und um von hier aus noch einmal zurückzukehren zu jener Unterscheidung zwischen dem Selbstbewußtseyn Gottes in sich selbst und im Menschen, so erscheint sie Rec. doch auch als eine sehr unhaltbare, nur wie eine Herablassung zu einem exoterischen Standpuncte. Das fehlerhafte Verfahren in der Demonstration, durch die sie begründet werden soll, werden wir bei einer späteren Veranlassung berühren; aber betrachten wir hier die Sache ganz allgemein, so ist doch durchaus nicht einzusehen, wie der Hr. Verf. nach den Grundsätzen seines Systems eine solche unaufgelöste Differenz in dem Selbstbewußtseyn Gottes zu behaupten vermag. Das absolute Wissen, dessen diese Philosophie sich rühmt, ist nichts Anderes, als der absolute Geist, der sich seiner selbst bewußt ist; dieser Geist ist ja aber nicht ein zweifacher, ein anderer als Gottes Geist, ein anderer als des Menschen Geist, sondern er ist nur in sofern wahrhaft Geist, als er der Eine und allgemeine ist, in dem jeder Unterschied nur als aufgehobener ist; man kann demnach allerdings nicht sagen: Gott komme erst in den einzelnen Menschen als Einzelnen zum Bewußtseyn seiner selbst, sondern man muß sagen: Das Wissen des Menschen von Gott sey nichts Anderes, als die ewige Selbstoffenbarung Gottes als Geistes; es liegt im Begriffe des Wissens Gottes, daß darin die Besonderheit und Subjectivität des Wissenden aufgehoben ist, daß es nur durch die höchste Selbstentäußerung des Subjects, durch dessen Hingabe an den an und für sich seyenden Geist zu Stande kommt; der Mensch weiß Gott, um eine Ausdrucksweise dieser Schrift zu gebrauchen, nicht als Ich, dieser Ich, den der sinnliche Verstand meint, sondern als aufgehobener Dieser. Wo aber bleibt dann jener Unterschied zwischen dem Selbstbe-

wußtseyn Gottes in sich selbst und im Menschen? Und ist es etwas Anderes, was den Hrn. Verf. zu dieser Unterscheidung getrieben hat, als sein christlich frommer Sinn, der aber eben hier mit der Philosophie in einen unversöhnlichen Conflict gerathen ist?

Was nun aber den zweiten Punct betrifft, die persönliche Unsterblichkeit, so läßt uns die Exposition des Herrn Verf. S. 109 ff. über das, warum es sich hier eigentlich handelt, über die Fortdauer des einzelnen Individuums, gänzlich in Ungewißheit. Oder vielmehr, indem sie uns belehrt, daß die abstracte Duplicität von Leib und Seele sich im Tode an die Einheit, den Geist, der über das Princip der Individualität bekanntlich hoch erhaben ist, aufgibt, kann sie wohl nur dazu dienen, den allgemeinen Verdacht, als habe diese Philosophie keine Hoffnung der Fortdauer des Individuums, zu bestärken.

Zu einigen Gegenbemerkungen veranlaßt uns hier noch die mit dem Wesen von der Persönlichkeit Gottes zusammenhängende speculative Deduction der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, wie sie S. 102 gegeben und auf den folgenden Seiten gegen einige Einwürfe vertheidigt wird. Sie geschieht auf die bekannte Weise; der Vater ist das absolute Wesen als Substanz, das Ansich Gottes, der Sohn das absolute Wesen als Subject, das Fürsich Gottes, der heilige Geist die Einheit der Substanz (des Objectes) und des Subjectes, das Anundfürsich Gottes. Allein ist denn nun, abgesehen von allem Andern, was schon sonst mit gutem Grunde gegen diese Deduction ist eingewandt worden, zwischen der Substanz und dem Subject und der Identität beider zum Wenigsten ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Personen der Dreieinigkeit? Wir halten uns hier, in den Standpunct des Hrn. Verf. eingehend, natürlich nur an das kirchliche System. Die Kirche hat seit dem konstantinopolitanischen Concil jede

Subordination des Geistes unter den Vater und den Sohn immer geleugnet; aber indem sie gelehrt hat, daß der Geist vom Vater allein oder gemeinschaftlich vom Vater und vom Sohne ausgehe, hat sie die Abhängigkeit des Seyns des Geistes von dem Erstern oder von Beiden ausgesprochen. Hier aber erscheint offenbar der Vater und der Sohn dem Geiste subordinirt, wie denn die Glieder eines Gegensatzes seiner Einheit untergeordnet sind. Ja der Vater und der Sohn sind nur durch ihre Einheit mit dem Geiste wirklich, persönlich, S. 104, also durchaus abhängig von ihm; denn der Geist ist eben der wirkliche, persönliche Gott, Gott selbst; die Abstraction des Ansich und Fürsich ist im Anundfürsich aufgehoben, Gott versöhnt sich mit sich selbst, und erst in dieser Versöhnung kommen Vater und Sohn zur concreten Existenz. Darum wenn der Hr. Verf. S. 105 sagt: wäre denn nicht jede Persönlichkeit Gottes ohne die andern unwahr? so kann dieß in Beziehung auf den Geist wohl nur dieß bedeuten, daß die höchste Einheit, welche in ihm erkannt wird, zur abstracten, unwahren Verstandesidentität herabsinken würde, wenn sie nicht zugleich den Unterschied „zwar als einen aufgehobenen, aber eben dadurch aufbewahrten" an sich hätte. Aber wie ganz verschieden ist in dieser Lehre das Verhältniß des Vaters und des Sohnes zum Geiste von dem in der Kirchenlehre gegebenen! Schleiermacher rügt mit Recht an der orthodoxen Darstellungsweise der Trinitätslehre, daß in ihr neben der Auffassung des Vaters als einer der drei göttlichen Personen noch immer eine andere, nach welcher der Vater die Einheit des göttlichen Wesens selbst sey, nebenher gehe, und führt diese letzte zurück auf die zwar den Worten nach von den rechtgläubigen Kirchenlehrern stets verworfene Vorstellung des Origenes, daß der Vater Gott schlechthin (αὐτόθεος) sey, Sohn und Geist aber nur Gott durch Theilnahme an dem göttlichen Wesen, Glaubenslehre II, S. 704, erste

Ausgabe. In der speculativen Trinitätslehre des Hrn. Verf. und seiner ganzen Schule findet sich das Umgekehrte; was dort vom Vater gilt, das gilt hier vom Geiste; er ist einerseits eine der drei göttlichen Personen, andrerseits ist er allein Gott selbst (αὐτόθεος), und der Vater und der Sohn sind erst durch ihn Personen.

Wir haben diese Puncte nur flüchtig berührt und leisten auf die Beleuchtung manches andern nicht minder wichtigen, z. B. der Lehre der Sünde, „welche sich dieser Philosophie als Abstraction manifestirt hat," S. 114, Verzicht, um uns Raum zu erhalten für die Erörterung einer Differenz, welche im Grunde für sich allein schon hinreichend ist, den christlichen Glauben und diese Philosophie vollständig auseinander zu setzen. Wir wollen zu zeigen suchen, daß das Verhältniß des Christen zu Christo, die Grundlage alles Christenthums, bei dieser Erhebung des Glaubens aus dem Gebiete der Vorstellung in das des immanenten Begriffs unvermeidlich zerstört wird, so daß der Glaube seinen Inhalt bei dieser Erhebung aufgehoben, d. i. nicht aufbewahrt und erhalten, sondern aufgelöst sieht. — Seit Petrus bekannte: Es ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, ist es das einstimmige Bekenntniß aller Christen gewesen, und ist es heute noch, daß nur in der demüthig gläubigen Anschließung an Ihn Heil und Seligkeit ist: Er ist uns der Weg zum Vater, die Wahrheit und das Leben, das Licht, dem wir nachfolgen; aus seiner Fülle schöpfen wir Erkenntniß wie Kraft und Trost und wissen uns mit allem unsern geistigen Besitz von Ihm abhängig. Daß dieß und kein anderes unser wahres Verhältniß zu Christo sey, wird auch in dieser Schrift reichlich anerkannt. Und doch können wir diese Anerkennung auch nur für eine schöne und achtungswerthe Inconsequenz halten, wozu den Herrn Verf., wie manche ihm Aehnliche, sein frommes Gemüth verleitet. —

Die Vernunft weiß nach dieser Philosophie erst dann die Wahrheit wirklich, wenn sie sich ihr aus dem Gebiete der Vorstellung in das des immanenten Begriffs erhoben hat; das absolute Wissen ist eben der immanente Begriff selbst. So lange also die Vernunft den wahren Inhalt nur als vorgestellt, als Gegenstand besitzt, besitzt sie ihn noch nicht in der Form der Wahrheit, S. 54. 55. 104, und ist weder zu ihm noch zu sich selbst wahrhaft gekommen. Weil nun aber Gott oder die Wahrheit nicht bloß Substanz, Object, auch nicht bloß Subject, sondern als Geist die Identität des Objects und Subjects ist, wodurch die Möglichkeit und Wirklichkeit des absoluten Wissens ausgesprochen ist — so ist es nach dem Hrn. Verf. heilige Pflicht des Christen, dessen Religion die Aufhebung der Trennung zwischen Gott und Menschen durch die Menschwerdung Gottes zum wesentlichsten Inhalte hat, sich zum immanenten Begriff und eben dadurch zum speculativen Verständnisse seines bisher nur vorgestellten Glaubens zu erheben; denn nur im immanenten Begriffe wird Gott wahrhaft als Geist von uns gewußt, oder genauer zu reden, weiß er sich selbst in uns als Geist.

Die Frage ist nun: wie hat denn Christus die Wahrheit gewußt? in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs? oder in der unwahren Form der Vorstellung? Das versteht sich von selbst, wie er sie erkannt hat, so hat er sie gelehrt, und wir dürfen nicht besorgen, daß der Hr. Verf. oder irgend ein Anderer dieser Schule seine Zuflucht zu einer Accommodationstheorie nehmen wird, zufolge der sich Christus von seiner höhern Erkenntnißart nichts merken lassen, sondern sich zu der unwahren Form des vorstellenden Erkennens herabgelassen und eben dadurch seine Kirche für alle folgenden Zeiten bis auf die neueste in dieser unwahren Form festgehalten habe. — Unsere Schrift nun, wiewohl Rec. eine recht bestimmte Belehrung über den streitigen Punct

darin vergeblich gesucht hat, neigt sich entschieden derjenigen Beantwortung jener Frage zu, welche die Ehrfurcht vor Christo jedem Christen, der auf diesem speculativen Standpuncte steht, unmittelbar zu gebieten scheint. S. 158 wird der Ausspruch Christi Matth. 13, 11 so gefaßt: dem Christen (im engern Sinne des Worts) sey es gegeben zu wissen das Geheimniß des Reiches Gottes; Andern aber sey es nicht gegeben als in Vorstellungen. Diesem nach wäre Christus selbst des Unterschiedes zwischen einem bloß vorstellenden Erkennen und einem Wissen der Wahrheit sich bewußt gewesen, und hätte sich nur zuweilen zum Standpuncte des erstern in seiner Lehrweise herabgelassen. Somit hätten wir denn auch die übrigen speculativen Deutungen von Schriftstellen, wie sie in diesem Buche hin und wieder vorkommen, als eigentliche Auslegungen zu fassen; wenn Jesus mit den Zöllnern und Sündern aß, so hat er wirklich damit sagen wollen: er betrachte das Böse nicht als ein Anderes seiner, wolle seine Gemeinschaft damit als mit einem Momente der flüssigen Allgemeinheit nicht verleugnen, S. 94. Und wenn Christus sagt: Es kommt die Zeit, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit, so hat er wirklich dabei dieß gedacht: die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten nicht bloß als diesen Vater (das heißt wohl: nicht bloß als Substanz?), sondern in der Wahrheit, welche ist Christus, und im Geiste, welcher ein anderer ist als der Vater und der Sohn, und doch derselbe, als der Geist der Wahrheit, mithin als den dreieinigen Gott. — Man hat der hegel'schen Philosophie öfters den Vorwurf eines willkürlichen und allezeitfertigen Construirens des Positiven a priori gemacht, und sie hat diesen Vorwurf mit Unwillen abgewiesen; sie beruft sich in dieser Schrift und anderwärts darauf, der Anfang alles wahren Philosophirens sey eben die Verzichtleistung

auf alle eignen Einfälle, auf alles subjective Meinen, die Hingabe an den objectiven Gedanken und seine Selbstbewegung. Aber ist das nicht auch der *Anfang aller wahren* Exegese? Wenn uns dagegen die Anwendung der Speculation auf die Schrift solche einlegende Auslegungen darbietet, wird da nicht jener Vorwurf gerechtfertigt? Wenn wir sehen, daß wir die ersten Schritte in dem Fortgange von dem Glauben zum Begriffe nur über die Trümmer einer unbefangenen Exegese thun könnten, könnt ihr dann vertrauendes Eingehen in euer System von uns fordern, und es uns zur Sünde machen, wenn dieses Vertrauen uns fehlt? Müßten wir nicht, auch abgesehen von einzelnen Stellen, uns gegen den bestimmtesten Totaleindruck der heiligen Schrift verblenden, um uns einzureden, Christus habe es darauf angelegt, seinen Jüngern eine speculative Gotteslehre mitzutheilen, selbst in der Form von der Philosophie unserer Zeit nur etwa durch die fragmentarische Vortragsweise verschieden? Und selbst wenn nur so viel zugestanden würde von dem Unterschiede, so könnte es uns nicht einmal etwas helfen, wenn wir uns auch die gewaltsamste Exegese wollten gefallen lassen; immer bliebe es unmöglich, der Lehre Christi der Philosophie gegenüber auch nur eine gleiche Würde vindiciren. Denn wenn die Wahrheit nur *als System wirklich* ist, S. 53, wenn nur in ihm der immanente Begriff sich realisiren kann, so ist ja die strengwissenschaftliche Methode der Mittheilung die unbedingt nothwendige, nur vermittelst ihrer kann die Wahrheit wirklich erkannt werden, denn nur in ihr stellt sie sich als System dar; ihr Mangel muß unumgänglich ein totales Mißverständniß der Lehre, ein Herabziehen in ein fremdes Gebiet zur Folge haben; und wenn die christliche Kirche in diesem totalen Mißverständnisse nun beinahe zweitausend Jahre zugebracht hat, so fiele ja die Schuld nothwendig

auf Christum und seine unnatürliche und unzweckmäßige Vortragsweise zurück.

Doch dieß Mißverständniß der Kirche, dieß Herabziehen speculativer Lehre in ein fremdes Gebiet gibt der Herr Verf. wohl nicht zu, so wenig wir auch begreifen können, wie er es von seinem Standpuncte aus zu leugnen vermag. — Denn er erkennt überhaupt keinen beharrlichen Unterschied zwischen dem wahren, lebendigen, erfahrenen Glauben, den er den Pfingstglauben nennt, und dem absoluten Wissen weder in Beziehung auf Inhalt noch auf Form an, und der ganze letzte Abschnitt: Glaubenserkenntniß, oder Glauben und Wissen, S. 116 bis 189 hat den Zweck nachzuweisen, wie jeder Unterschied zwischen beiden, kaum gesetzt, sich sofort auch wieder aufhebe. Es gibt allerdings, nach S. 171, einen Glauben, den kindlichen, der bei der äußern Vorstellung stehen bleibt und dieser vertraut, ohne zur Einsicht gelangt zu seyn; er besteht in dem Gehorsam, der sich unter das gewaltige Wort Gottes beugt, der Schrift und der Kirche, die ihr Herr nicht verläßt, mehr traut, als sich selbst, und der allgemeinen Vernunft, wie sie sich in der Zeit offenbart und als das Werk aus Gott in aller Zeit sich erhalten hat, seinen eignen Verstand unterordnet. Doch dieser Glaube ist nur der Anfang, der freilich auch im Fortgange bleibt (aber nach Z. 13 derselben Seite, vgl. S. 54, wäre ein solcher Glaube ja nicht Glaube an Gott, sondern an einen Abgott?), der vollkommene Glaube aber ist zur immanenten Vorstellung fortgeschritten, und ihm ist hiermit die speculative Einsicht eben so wesentlich, als dem Wissen. Allein wenn dieß ist, was verlangt dann der Hr. Vf. überhaupt noch von den wahrhaft Gläubigen? Haben sie in ihrem lebendigen Glauben schon unmittelbar diese speculative Einsicht, wozu bedarf es dann des absoluten Wissens? Warum in aller Welt sollen sie sich erst mit einer Philosophie befas-

sen, die ihnen ja doch eingestandener Maßen in keinem Falle etwas geben kann, was sie nicht schon in ihrem Glauben besitzen, die dagegen ihren heiligsten und theuersten Besitz unleugbar gefährdet, wie ja der Hr. Verf. S. 106 selbst gesteht, daß ihr Formalismus manchem ihrer Jünger zum Falle geworden ist? Wenn es doch also möglich ist, daß man auf dem Wege in den Dornen der Abstractionen stecken bleibt, wäre es da nicht frevelnder Vorwitz, uns nutzlos in Gefahr zu begeben? — Und was sollen wir denn doch bei dieser Identität des Glaubens und Wissens, in welcher durchaus kein Unterschied Stich halten will, von dem oben berührten Mangel der systematischen Form in Christi und der Apostel Lehre denken, da es ja doch wohl dabei bleibt, daß die Wahrheit nur als System wirklich ist? Oder wäre dieser Mangel am Ende auch gar nicht vorhanden? Gäbe es vielleicht eine Exegese, die uns nicht bloß den speculativen Begriff selbst, sondern auch seine wesentliche Form, die systematische, in der Lehre Christi nachwiese? — Außerdem vermag Rec. durchaus nicht einzusehen, wie der Hr. Verf. im Sinne der hegel'schen Philosophie von immanenten Vorstellungen reden kann. Das Prädicat der Immanenz kann nach seiner Einsicht im Sinne jener Philosophie nur dem Begriffe zukommen; denn es ist ja eben das, was ihn von den untergeordneten Arten der Beziehung des Objects auf das Subject unterscheidet. Eben so unverständlich ist es ihm, wie der Hr. Vf. sagen kann S. 114: „Nicht der Gedanke ist das Höchste, sondern die Vorstellung, die Gestalt, nur daß sie als immanente zu erkennen ist, und nicht als vorübergehende, sondern als wesentliche mit dem Wesen identische Erscheinung des Wesens." Nach des Meisters und seiner andern Schüler Lehre ist doch wohl der Begriff das Höchste, und hat als solcher die Vorstellung wie den Gedanken eben so sehr unter sich wie in sich. Aber man sieht wohl, daß dem Hrn. Verf. im eh-

renwerthen Interesse seiner frommen Gesinnung daran liegt, der Vorstellung eine höhere Würde zu vindiciren, was aber kaum angehen dürfte, ohne den Formalismus seines Systems und damit wohl das System selbst, da ja doch eben im System die Identität von Wesen und Form am vollkommensten zur Erscheinung kommt, ganz aufzugeben. —

Aber vielleicht bekommen wir ein annehmlicheres Resultat, wenn wir in dem obigen Dilemma uns für den zweiten Fall entscheiden. — Christus hat selbst die Wahrheit nur in der untergeordneten Form der Vorstellung erkannt und gelehrt. Somit vermögen wir denn in der Einheit von Glauben und Wissen, die ja auch keine abstracte, inhalt- oder bewegungslose Verstandeseinheit seyn soll, einen bestimmten Unterschied festzuhalten, der sich zunächst in der Form als Unterschied der Vorstellung und des speculativen Begriffs manifestirt. Und in diesem Sinne erklärt sich Hegel selbst über das Verhältniß der Philosophie zur Religion, Encyclopädie der philos. Wissensch., dritte Ausg. S. 581: „Worauf es hier ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes." Und weiter hin: „Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weitern Inhalte der äußern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt" — eine Beschränkung der Identität des Inhalts, die von unsrem Hrn. Verf. ausdrücklich bestritten wird, S. 126. 127. — Diesen Festsetzungen nach ist es unserer Zeit vorbehalten gewesen, dem uralten Inhalte des Glaubens seine adäquate Form zu geben im speculativen Begriffe, und ihn dadurch zu einem wahrhaft gewußten zu erheben. —

Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion darf man unbedenklich als diejenige ansehen, die dieser philosophischen Schule eigenthümlich ist und aus ihren Principien mit Nothwendigkeit folgt, und wenn unser Hr. Verf. davon abweicht, so steht er damit, abgesehen davon, daß die Abweichung mit sich selbst noch nicht ganz im Reinen zu seyn scheint, wohl ganz vereinzelt da. Aber was kann doch dann der gläubige Christ, wenn ihm zugemuthet wird, sich aus dem Gebiete der Vorstellung in das des Begriffs und dadurch erst zum wirklichen Verständniß seines Glaubens zu erheben, Anders antworten, als etwa dieß: wie Christus die Wahrheit erkannt und gelehrt habe, so wolle er sie auch erkennen; höher hinaufzusteigen als der Sohn Gottes begehre er ganz und gar nicht; behaupteten Einige eine höhere Art der Erkenntniß Gottes zu besitzen, so wolle er deren anderweitigen Werth gern auf sich beruhen lassen; aber einen religiösen Werth könne sie unmöglich haben, als eine Christenpflicht könne er sich das Streben darnach nimmermehr aufbürden lassen; ja eben sein Christenthum, sein Glaube an den, der sich die Wahrheit und das Licht der Welt genannt, der allein den Vater kenne, und wem er es offenbare, erspare ihm gänzlich den Zugang zu einem Wissen, das über Christum und sein Wort hinausführe. — Denn heißt das nicht sich über Christum erheben, wenn die Philosophie sich das mit sich selbst vermittelte absolute Wissen Gottes zuschreibt, und ihm für seine Gewißheit von Gott die untergeordnete Kategorie der Unmittelbarkeit übrig läßt (Rosenkranz, Encyclopädie d. theol. Wiss. S. 151.)? Bleibt es nicht doch am Ende bei dem unerträglichen Satze, daß Christus die Wahrheit wohl erkannt und geoffenbaret habe, aber nicht in der Form der Wahrheit — also in der Form der Unwahrheit? — Daß es aber etwa nur ein geringer Fortschritt sey, wenn die Speculation den objectiv gegebenen Inhalt der christli-

chen Lehre aus seiner unwahren, ihm fremden Form zur wahren, ihm allein adäquaten Form erhebt, dieß wird am wenigsten diese Philosophie, die durch ihr ganzes System den unendlichen Werth der Form verkündigt, behaupten wollen. — So fühlt denn der Glaube sich durch die Speculation, die ihn in ihren Schutz nehmen will, in seinem heiligsten und wesentlichsten Interesse verletzt; es kann ihm nicht entgehen, wie sie in der guten Meinung, ihn zu sich selbst zu bringen, ihn nur um sich selbst und seinen theuersten Besitz bringen würde, wenn er sich ihrer Behandlung übergäbe. Darum bleibt ihm denn nichts Anderes übrig, als vorläufig in seiner Absonderung von ihr zu verharren, und sich ihre zärtlichen Vorwürfe, daß er sich der Gemeinschaft verweigere, indem er sich sträube, aus der starren Identität mit sich selbst herauszugehen, daß er dadurch selbst zur Abstraction werde, lieber gefallen zu lassen, als eine Vereinigung einzugehen, wobei er selbst zuerst nach seiner Form, aber damit zugleich nach seinem Inhalte absorbirt wird. Es geht dem Glauben mit dieser weitläufigen und prächtigen speculativen Rüstung, wie einst dem David mit der Rüstung Sauls; er kann mit ihr nicht von der Stelle, und muß bitten, ihn nun schon zu lassen wie er ist.

Doch wir müssen diesen Punct, das Verhältniß dieser Speculation zu dem historischen Christus, noch etwas näher beleuchten, weil eben hier ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben sich nach unserer Ansicht am offensten darlegt. — Wenn der Herr Verf. S. 128 behauptet, daß die Philosophie so gut wie der Glaube das Wort Gottes zur einzigen Grundlage habe, und auch anderwärts von ihr verlangt, daß sie sich überall daran anschließen solle, woraus denn doch folgen würde, daß Christus immerdar ihr Lehrer bliebe, daß sie den objectiven Inhalt der Wahrheit von ihm empfinge und etwa nur das Geschäft hätte, ihn zur Form des Wissens zu erheben, so

möchten ihm die übrigen Anhänger der hegel'schen Philosophie hierin wohl kaum beitreten. Dieß würde ja in der That, da der Hr. Verf. Schriftglauben und Kirchenglauben nicht trennt, auf den von Hegel selbst in der oben angeführten Recension S. 811 ausdrücklich verworfenen Standpunct der scholastischen Philosophie zurückführen, „die mit der Voraussetzung des festen Kirchenglaubens philosophirte, und darum nicht zur Freiheit des denkenden Begriffes kommen konnte." Aber S. 148 bestimmt der Hr. Verf. selbst das Verhältniß der Philosophie zur heiligen Schrift anders; denn hier wird zugestanden, daß die Philosophie auf dem Grunde der allgemeinen objectiven Vernunft ruhe, wie der Glaube auf dem Grunde der heiligen Schrift, und daß eben hierin ein Unterschied zwischen beiden bestehe; diese allgemeine Vernunft sey aber identisch mit dem Geiste Gottes, von dem die heilige Schrift eingegeben, und der das wahre, lebendige Princip des Glaubens sey. Es ist eine ungerechte Consequenz von einem äußerlichen, fremdartigen Standpuncte aus, wenn man dieser Philosophie zuweilen vorgeworfen hat, daß in ihr der Einzelne sich durch seine eignen, selbstgemachten Gedanken erlösen und wiedergebären wolle; denn die Wahrheit, das absolute Wissen ist ihr ja keineswegs Product des Subjects, am wenigsten des einzelnen, sondern das Subject ist im Wissen, nach der Forderung, wie sie auch in vorliegender Schrift mehrfach ausgesprochen ist, der ewigen Wahrheit schlechthin unterthan, und macht hier so wenig etwas selbst, daß es vielmehr der nothwendigen Selbstbewegung des objectiven Gedankens nur zusieht, und sich ihr nicht widersetzt durch subjective Einfälle; die Vernunft des Einzelnen vernimmt nur, was der Geist der Wahrheit, die allgemeine Vernunft spricht S. 177. Aber indem das Subject eben dadurch von der Abstraction, d. i. von der Sünde, S. 114, erlöst, indem es durch diese Versetzung in die allgemeine

Vernunft als die absolute Realität wiedergeboren wird, so ist doch dieß klar, daß es für den Philosophen eine Erlösung und Wiedergeburt gibt, die nicht von dem historischen Christus ausgeht, oder — um mich vorsichtiger auszudrücken, wegen des Einwurfs, daß diese Wiedergeburt von Christo durch den Geist, d. i. die allgemeine objective Vernunft vollbracht werde — die keine Erkenntniß des historischen Christus erfordert, und die seine Erlösung und Wiedergeburt für das auf diese Weise schon wiedergeborne Subject natürlich überflüssig macht. Das absolute Wissen, in welchem eben die Vernunft des Subjects mit der allgemeinen Vernunft identisch geworden ist, konnte allerdings in der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geistes nicht zum Daseyn kommen, wenn ihm nicht das Christenthum vorausgegangen wäre, und insofern kann es als Frucht des Christenthums angesehen werden; aber damit ist, genauer erwogen, erstaunlich wenig gesagt; denn am Ende reducirt es sich darauf, daß das Christenthum eine von den Stufen gewesen, die zum absoluten Standpunct führen; denn insofern es wahrhaft eine solche gewesen ist, läßt es sich freilich nicht beliebig hinwegdenken. Mag es nun vor allen andern Stufen sich noch so sehr dadurch auszeichnen, daß in ihm der volle Inhalt des Begriffs schon gegeben ist, immer kommt doch diese Philosophie hoch über den zu stehen, in dessen Namen sich beugen sollen aller Derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und bedarf Dessen nicht mehr, in dem doch allein das Heil ist, außer welchem Niemand einen andern Grund legen kann. —

Doch wir sehen hier einen Einwurf voraus, auf den auch der Hr. Verf. hindeutet S. 105, daß Christus doch erst als Verklärter, zum Himmel Erhobener seine Gottheit geoffenbaret habe, und als solcher eigentlich auch erst Gegenstand unseres Glaubens sey, indem er nun als Eins mit

mit dem allgemeinen Geiste, der unsern Geist erleuchte und in sich versetze, erkannt werde; so daß denn jene Aussprüche auch bloß in dieser Beziehung von ihm gelten würden. Denn die Substanz — der Vater — sey als bloßes Object außer uns; das Subject dieser Substanz — der Sohn — sey zwar ein Selbstbewußtseyn, das wie wir selbst in der Gestalt der Einzelnheit erscheine, aber doch auch wieder außer uns, von uns getrennt, wie jedes andere Subject der Menschheit. Noch sey also unsere Einzelnheit mit der fremden Einzelnheit, in welcher das absolute Wesen verschlossen und verborgen sey, nicht versöhnt, bis sich uns Gott als der an und für sich seyende Geist offenbare. S. S. 106. 107. vergl. Hegel's Encyclopädie. Vorrede zur dritten Aufl. S. XLIV. — Aber woher sollen wir doch Christum, den zum Himmel Erhobenen, erkennen, wenn nicht aus seinem irdischen Leben und Lehren? Ist Er nicht Derselbe gestern und heute und in Ewigkeit? Kann sein Geist die Bestimmung haben, seine Jünger über Ihn, den Menschensohn, wie er auf Erden wandelte und lehrte, hinauszuführen, wenn er sie doch erinnern soll alles deß, was er ihnen gesagt hat, wenn er es von dem Seinen nehmen und ihnen verkündigen wird? Doch mögen sie selbst entscheiden, ob er sie über Ihn hinausgeführt hat. Paulus theilt im siebenten Capitel des ersten Briefs an die Korinther der Gemeinde auf einige Anfragen seine γνώμη mit V. 25. 40, die er als vom Geiste Gottes erleuchteter Apostel nicht gering geachtet wissen will, V. 40; aber dennoch ordnet er sie der ἐπιταγὴ τοῦ κυρίου, offenbar den Aussprüchen Christi während seines irdischen Lebens, unbedingt unter, V. 25. 10. — Es ist gewiß eine beherzigenswerthe Wahrheit, daß unser Glaube Christum nicht bloß, wie er einst auf Erden lebte in Niedrigkeit, sondern auch wie Er sich, und mit sich die menschliche Natur zu göttlicher Herrlichkeit erhoben hat, zum Objecte haben soll; aber wird dieß dahin gedeutet,

daß nun Christus nicht mehr als die besondere geschichtliche Persönlichkeit, sondern als Geist, d. i. als allgemeine Vernunft Gegenstand unsers Glaubens sey, so erregt ein solches Verfahren, welches den realen Inhalt dieser Thatsache, unter dem Vorwande, ihn zum speculativen Begriffe zu erheben, auflöst und verflüchtigt, sehr begreiflich den bösen Schein, der indessen in Beziehung auf den Hrn. Verf. gewiß nur Schein ist, als sey es mit dieser ganzen Anschließung an den christlichen Glauben nicht so ganz ernstlich gemeint. —

Daß aber dieses System, indem es darauf ausgeht, sich mit dem christlichen Glauben zu identificiren, das wahre Verhältniß des Christen zu Christo consequenter Weise zerstören muß, ergibt sich uns nicht minder, wenn wir in das Innere der Lehre von Christo hineingehen. Als das Wesen der christlichen Religion wird von dieser Philosophie durchgängig der Glaube an die Menschwerdung Gottes anerkannt. Aber immer auf's Neue wird uns eingeschärft, daß diese Menschwerdung Gottes nicht bloß eine einzelne historische Thatsache, einmal geschehen, sey, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes; Gott kann in der Zeit nur Mensch werden, in sofern und weil er von Ewigkeit Mensch ist. Wo nun diese Einheit Gottes und des Menschen wahrhaft gewußt wird, da ist sie auch wirklich. Denn wie Gott nur dadurch wirklich Gott, d. i. an und für sich ist, daß er als Gott, näher: als absoluter Geist gewußt wird, so ist er auch nur dadurch wirklich Mensch, daß er als Mensch gewußt wird, und beide Aussagen sind identisch. Hat sich nun in der Person Jesu Christi die Einheit Gottes und des Menschen manifestirt, so kann es nur dadurch geschehen seyn, daß Christus Gott als Menschen, d. i. als sich, in sofern sein Selbstbewußtseyn identisch war mit dem Bewußtseyn der ganzen Menschheit, gewußt hat. Dieses Wissen Gottes als Menschen hat aber so wenig aufgehört, daß vielmehr das

Wesen der speculativen Philosophie unserer Zeit eben in diesem Wissen besteht; sie ist nichts Anderes, als die Selbstmanifestation Gottes als Geistes, als Identität Gottes und des Menschen. Der eigenthümliche Vorzug Christi besteht nun darin, daß er diese Einheit Gottes und des Menschen zuerst, als in ihm unmittelbar gegenwärtig, ausgesprochen und der Menschheit zum Bewußtseyn gebracht hat — freilich in der mangelhaften Art, daß sie von ihr nur als eine einzelne Thatsache aufgefaßt wurde —; der eigenthümliche Vorzug der Speculation ist der, daß sie dieß Bewußtseyn, welches vorerst ganz unmittelbar ist, mit sich selbst vermittelt, und dadurch zum immanenten Begriff, zum absoluten Wissen erhoben hat. — Wir halten uns keineswegs für berechtigt, daraus den Vorwurf der Selbstvergötterung des einzelnen Subjects, den man oft genug dieser Philosophie gemacht hat, den blasphemischen Satz, daß der einzelne Mensch, insonderheit der hegel'sche Philosoph als der Gott Wissende, sofort Gott sey, abzuleiten. Diese Folgerung beruht, von dem Standpuncte dieses Systems betrachtet, allerdings auf einer Verwechselung des Subjects, das sich an das absolute Object aufgibt, damit aus seiner Ichheit und Besonderheit heraustritt, und sich eben dadurch als versetzt in den allgemeinen Geist, der die Identität des Subjects und Objects ist, wiederfindet, mit dem Subject, das in seinem abstracten Fürsichseyn beharrt und in solchem sich dem Object entgegensetzt; die Prädicate, die jenem zukommen, werden sofort auf dieses übertragen. Aber das folgern wir aus jenen Sätzen, daß diese Principien uns am Ende doch zu einer dürftigen ebionitischen Vorstellung von Christo führen, daß sie zwischen dem historischen Christus und zwischen dem Gottwissenden Philosophen keinen wesentlichen, beharrlichen Unterschied übrig lassen, oder vielmehr daß sie consequenter Weise den Vorzug dieses vor jenem nicht abzu-

weisen vermögen. Denn indem Christus jene Einheit Gottes mit dem Menschen als unmittelbares Bewußtseyn in sich getragen und ausgesprochen, hat er sie zugleich als etwas Particuläres ausgesprochen; die Speculation dagegen hat sie erst im Begriffe als das schlechthin Allgemeine, als das Anundfürsichseyn Gottes selbst erkannt. Sagt man uns dagegen: Aber wir bekennen ja überall, daß Christus wahrhaft Gottmensch sey, was wir doch von keinem andern Menschen aussagen, so stehen wir doch noch immer zweifelnd, ob wir in diesem Bekenntniß den einfachen Inhalt unseres Glaubens, unverändert und unverkürzt erhalten, anerkennen dürfen; denn wir lesen wieder, daß Christus erst als aufgehobener Dieser, zurückgekehrt in die Identität mit dem Geiste, der allgemeinen objectiven Vernunft, also doch nicht in seiner zeitlichen geschichtlichen Persönlichkeit, wirklich Gottmensch sey, und vermögen allerdings nicht einzusehen, warum unter dieser Beschränkung dasselbe nicht auch von Andern, als aufgehobenen Diesen, gesagt werden sollte. Wir zweifeln nicht, daß der Hr. Verf. diese Consequenz mit Unwillen von sich ablehnen würde; aber dürfen wir darin etwas Anderes sehen, als wieder dieß Erfreuliche, daß in ihm der Glaube stärker ist als das System? Wenigstens was in dieser Schrift selbst zur Abweisung dieser Consequenz gesagt wird, scheint doch auf keinen Fall auszureichen. Denn wenn es S. 101 heißt: „zu der ganzen Noth der Menschheit, in die sich Gott persönlich und wesentlich versetzt hat, gehört auch das vereinzelte Zeitmoment, dem er sich als diesem und keinem andern in der Fülle der Zeit unterworfen," so leuchtet dieß doch keineswegs ein. Es scheint vielmehr von diesem Gesichtspuncte aus, als hätte sich Gott nur dann vollkommen in diese Noth versetzt, wenn er sie allezeit als Mensch getragen. Auch sagt ja der Hr. Verf. selbst auf derselben Seite: „Wie alle Menschen in Gott sind, weil

außer Gott nichts ist, so ist auch Gott, von dem, und durch den, und in dem Alles ist, in jedem einzelnen Menschen, und hiermit Gott, der dreieinige Gott, selbst Mensch nun und in Ewigkeit." Rec. vermag nicht einzusehen, wie sich das mit dem soeben Angeführten zusammenreimt. — Und wenn S. 64 ein sehr bestimmter Unterschied zwischen Christo dem Gottmenschen und dem Gottwissenden Christen aufgestellt zu werden scheint, der auf den Unterschied zwischen Identität mit Gott und Immanenz in Gott hinausläuft, so ist diese Immanenz der Identität des Wissens und Seyns bei ihrer Anwendung auf das Wissen des Menschen von Gott S. 62 erst untergeschoben worden, und so viel Mühe sich auch der Hr. Verf. S. 64 bis 72 gibt, dieß Verfahren als ein nothwendiges zu erweisen, so vermag doch Rec. keine andere Nothwendigkeit darin zu entdecken, als die ganz subjective, um die anstößigen Folgerungen zu vermeiden. Es ist aber schon oben zugestanden, daß diese Folgerungen auf eine andere Weise allerdings abgewiesen werden können. Ist nun wirklich ein realer Unterschied zwischen Identität und Immanenz, so ist diese Vertauschung gar nicht zu rechtfertigen; ist aber die Immanenz etwa nur eine besondere Form, ein besonderer Ausdruck der Identität — wie ja nach der Bedeutung des Identitätssatzes in dieser und der schelling'schen Philosophie z. B. von dem Gliede eines Organismus allerdings gesagt werden kann: es ist identisch mit dem Ganzen — so hilft die Vertauschung wieder nicht zu ihrem Zwecke. Der Unterschied zwischen Christo und dem Gottwissenden Philosophen ist, kaum gesetzt, sogleich auch wieder aufgehoben a). — Wie es übrigens mit der besonde-

a) Es ist in Hegel's Recension, wenn gleich nur leise, doch bestimmt genug angedeutet S. 804, daß diese Auskunft durch Auflösung der Identität in Immanenz und das Philosophiren in Präpositionen, in welches der Hr. Verf. dadurch geräth, seinen Beifall nicht hat.

ren Ansicht des Hrn. Verf.'s über diesen Punct immer bewandt seyn möge, wir haben es hier nicht eigentlich mit ihr, sondern mit dem zu thun, was aus dem Systeme selbst, zu welchem er sich entschieden bekennt, sich nothwendig ergibt, und sind mit ihm der Ueberzeugung, „daß ein System der Philosophie, als objectiv entstanden und von dem einzelnen Subjecte unabhängig, nach seiner Consequenz von der Ansicht und Gesinnung eines oder des andern seiner Lehrer oder Schüler wesentlich verschieden seyn kann, das heißt, daß das System wirklich etwas Anderes aussagen kann, als der einzelne Anhänger meint" S. 113. —

Aber wir müssen noch die Frage berühren, ob denn nicht ein eigenthümlicher und beharrlicher Vorzug Christi in seiner Heiligkeit, in der sittlichen Verwirklichung seiner Einheit mit Gott liege. Rec. bekennt seine Unfähigkeit einzusehen, wie sich hier ein Unterschied zwischen Christo und dem speculativen Philosophen soll festhalten lassen. Denn was ist nach dieser Philosophie die Sünde in ihrem innersten Grunde doch Anderes, als die Abstraction des Einzelnen vom Allgemeinen, des Subjectes vom Object, des Wissens vom Seyn, des Fürsich vom Ansich? Diese Abstraction ist zwar für den Philosophen immer noch vorhanden, sie wird von ihm gedacht und gewußt, aber doch nur als überwundene und aufgehobene; er weiß sie als das Unwirkliche, als das eigentliche Nichts, als welches sie sich eben an dem wahren Wissen erweiset, welches da anfängt, wo diese Abstraction aufhört. So geschieht denn durch das absolute Wissen eine sittliche Wiedergeburt des Menschen, der nichts zur Vollendung fehlen kann; die Macht der Sünde ist in ihrer tiefsten Wurzel, der Abstraction, für ihn vernichtet, und es läßt sich nicht einsehen, warum dem Gottwissenden Philosophen die Freiheit vom Bösen nicht eben so gut zukommen soll, wie Christo. Lehrt uns nun aber die Erfahrung, daß sie

auch noch sündige Menschen sind, wie wir Uebrigen, daß sie hinter dem allein Heiligen noch unermeßlich zurückstehen, so ist das eben ein Beweis gegen die Richtigkeit ihrer Principien. — Oder soll dagegen etwa die Instanz gelten, ein anderes Gebiet sey doch das theoretische, ein anderes das praktische, hier aber seyen beide mit einander verwechselt? Aber gehört nicht diese Trennung selbst zu den schlechten Abstractionen der gemeinhin sogenannten Wirklichkeit, die zu überwinden und zur Einheit aufzuheben dem absoluten Wissen, der wahren Wirklichkeit wesentlich ist? In der Tiefe des absoluten Wissens ist die Trennung dieser beiden Gebiete, wie sie auf der Oberfläche der Erscheinung zum Vorschein kommt, doch gewiß nicht mehr vorhanden. Auch dürften wir solchen Einwurf wohl am wenigsten von dem Hrn. Verf. besorgen; denn außer dem, was nach der früheren Anführung von der philosophischen Wiedergeburt vorkommt, wodurch das Ich von seinem Fürsichseyn erlöst und in die allgemeine Vernunft versetzt wird, lesen wir z. B. S. 97, wie die höchsten Thaten der demüthigen Liebe unmittelbar als Producte des immanenten Begriffes geltend gemacht werden, und S. 98, daß auf dem dort nachgewiesenen speculativen Grunde alle wahrhaftige Ascetik beruht, welche das verschlossene Herz aus dem Fürsichseyn entläßt und dem Allgemeinen öffnet und zum Opfer darbringt. So wie im Sinne dieser Philosophie die Sünde nichts Anderes ist als Abstraction, so ist die Liebe mit dem Begriffe identisch, und diese Identität tritt gerade in dieser Schrift, wenn sie gleich nirgends von ihr mit klaren Worten ausgesprochen wird, überall recht stark hervor. Darauf beruht auch gewissermaßen die eigenthümliche Milde der Polemik, die in dieser Schrift herrscht. Denn wie es nach den Ansichten des Hrn. Verf.'s dem Guten als Liebe wesentlich ist, sich in das Böse zu versetzen, und es eben dadurch von seiner Absonderung, durch die es ja eben allein

böse ist, zu erlösen, so ist es dem Begriffe wesentlich, sich in die Abstraction, welche sich nicht in ihn versetzen will, seinerseits zu versetzen, und sie als ein Moment seiner zu erkennen, um sie eben dadurch aufzuheben als Abstraction. — Rec. erlaubt sich hier über die Darstellung des Hrn. Verf.'s eine Bemerkung, zu der sich in den hin und wieder eingestreueten Stellen aus dessen Schrift wohl genügende Belege finden. Rec. verkennt nicht die Vorzüge dieser Darstellung, die sie mit den Schriften des Meisters dieser Schule theilt, die Strenge und Präcision des Ausdruckes, den mächtigen Gang der Rede, die einherschreitet wie ein Geharnischter; aber diesen Glanz verdunkeln auch dieselben Flecken, die uns gewöhnlich in jenen beleidigen, z. B. die gewaltsamen, oft geradezu sprachwidrigen Constructionen, so das Seyn meiner in Gott, das Wissen meiner in Gott, das Andere seiner u. dergl. Besonders aber müssen wir die Willkür rügen, mit welcher manchen Worten aus dem gewöhnlichen Gebrauch des Lebens eine ganz andere Bedeutung gegeben wird, als die sie bisher dort hatten; wodurch doch ohne Noth die seltsamsten Mißverständnisse und Verwechselungen herbeigeführt werden. So ist es z. B. dem Worte: wirklich ergangen, welchem ein Sinn untergelegt wird, der dem bisherigen oft gerade entgegengesetzt ist. So wird S. 78. 79 der Mensch, wie er an und für sich ist, nach seinem realen Begriffe (nach seiner Idee, wie sich etwa sonst die Philosophie ausdrückte), der wirkliche, wie er in seinem gegenwärtigen Zustande ist, der abstracte, unwirkliche genannt. Das bekannte Paradoxon, welches auch in unserer Schrift nicht fehlt, S. 85—87—: Alles was vernünftig ist, das ist wirklich; Alles was wirklich ist, das ist vernünftig — ist gar nicht so schlimm als es aussieht, wenn man erst weiß, was in der hegel'schen Philosophie wirklich ist. Aber wieviel Athem, den die Gegner dieser Philosophie zu den eifrigen und gründ-

lichen Widerlegungen dieses Satzes, zu den daraus gezogenen abentheuerlichen Folgerungen verbraucht haben, hätte sie ihnen ersparen können, wenn es ihr gefallen hätte, sich entweder des willkürlichen Sprachgebrauches zu enthalten, oder sich wenigstens überall über den Sinn, den sie mit jenem Ausdrucke verbindet, deutlich und einfach zu erklären.

Haben wir bis jetzt, von dem allgemeinsten Inhalte des christlichen Glaubens ausgehend, zu zeigen gesucht, daß er vorläufig noch die wichtigsten Gründe hat, sich der ihm so ernstlich zugemutheten Anerkennung seiner Identität mit dem absoluten Wissen zu verweigern, daß er sich selbst zerstören würde, wenn er der Forderung Folge leistete, so könnten wir nun unserm Protest noch durch so manchen inhaltsschweren Ausspruch des göttlichen Wortes Nachdruck geben. Um indessen nicht zu ausführlich zu werden, begnügen wir uns, auf das Wort des Apostels 1 Kor. 13, 9: Unser Wissen ist Stückwerk, hinzuweisen. Vor etwa 30 bis 40 Jahren mußte dieser Ausspruch es sich gefallen lassen, von der damals herrschenden Weisheit gegen den offenbaren Sinn der Stelle auf die individuelle Beschränktheit der Erkenntniß des Apostels und seines Zeitalters bezogen zu werden, während diese Weisheit so naiv war, die darauf folgenden Worte: wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören, auf sich selbst zu beziehen. Diese Auslegung der Stelle kann man z. B. in Predigten aus jener Zeit oft genug lesen; der Apostel wird darin so trefflich über die Achsel angesehen, daß wohl auch der einfältigste Christ sich fast hätte schämen müssen, von ihm noch etwas lernen zu wollen. Wenn man nun aber fragt, worin doch dieß vollkommene Wissen besteht, das uns so hoch erhebt über das Stückwerk des Apostels, so ist es über die Maßen lächerlich und traurig zugleich, zu vernehmen, daß dieß eben die Erkenntniß sey, daß man ganz und gar

nichts Gewisses von Gott wissen könne, und sich gar nicht weiter um ein solches Wissen zu bemühen habe. Es steht Einem in der That fast der Verstand still, wie es doch möglich war, daß dieser Eitelkeit, gegenüber dem Reichthum der heiligen Schrift, niemals der Gedanke an ihre unendliche Armuth und Nichtigkeit kam, wie sie es wagen konnte, auf die erhabene Erkenntniß des Apostels, die selbst in ihrer methodisch ausleerenden Exegese die Fülle ihres Inhaltes nicht ganz zu verleugnen vermochte, vornehm herabzusehen. — Es kann uns nicht einfallen, den Ernst und Tiefsinn der Philosophie unserer Zeit neben jenes Unwesen stellen zu wollen; aber muß sie sich nicht auch zerstoßen an dem einfachen Ausspruche des Apostels? Denn in welchem Sinne könnten doch die Anhänger eines Systems, welches der concrete Begriff Gottes selbst zu seyn behauptet, von sich sagen: γινώσκομεν ἐκ μέρους? Demnach werden sie also entweder sagen müssen: der Apostel hat zwar das absolute Wissen gehabt wie wir, aber ohne es zu wissen, ja in der Meinung, er habe es nicht, sondern nur ein fragmentarisches — was aber doch hoffentlich eine reine contradictio in adiecto ist —, oder sie müssen einfach gestehen: der Apostel hat das absolute Wissen nicht gehabt — aber wie kann er dann noch ihr Lehrer seyn? — Erwägen wir nun unbefangen den Sinn dieses Ausspruches, so ergibt sich uns, daß er, wie dieß überall die Eigenschaft der Wahrheit ist, entgegengesetzte Verirrungen auf gleiche Weise ausschließt und widerlegt, daß eben sowohl die gestrige Behauptung des Nichtwissens wie die heutige des absoluten Wissens an seiner unwandelbaren Wahrheit scheitert. Indem der Apostel unser Wissen von Gott — denn daß von diesem und keinem andern Wissen an jener Stelle die Rede ist, setzt der Zusammenhang außer Zweifel — Stückwerk nennt, schreibt er ihm offenbar Realität zu; sonst gäbe es überhaupt gar kein Wissen Gottes, also auch kein Stück-

werk; somit ist die Meinung von der Unerkennbarkeit Gottes abgewiesen. Aber indem der Apostel die Unvollständigkeit unseres Wissens von Gott behauptet, weist er eben so sehr die Prätension eines absoluten Wissens Gottes diesseits der Grenzen des irdischen Lebens zurück, wie sie dem hegel'schen System wesentlich ist, so sehr, daß es sich sofort als System selbst aufgegeben hätte, wenn es diese Prätension aufgäbe; wie denn auch unser Hr. Verf. es als dessen eigenstes Wesen darstellt, ein absolutes Wissen zu seyn, in dem kein Rest von Nichtwissen zurückgeblieben ist, S. 48. 49. Somit wäre diese Prätension für sich allein schon hinreichend, eine unübersteigliche Kluft zu befestigen zwischen diesem System und dem der Schrift aufrichtig gehorsamen Glauben. Das was uns die heilige Schrift auf das Bestimmteste erst für ein zukünftiges höheres Daseyn, in welchem das ewige Leben offenbar werden soll und die Sünde verschwunden seyn wird, verheißt, das will die Speculation mit Gewalt herabziehen in das irdische Leben — ein titanisches Unternehmen, welches in Gemüthern, die dem Worte Christi und seiner Apostel einfach vertrauen, nothwendig ein gewisses Grauen wecken muß.— Es ist übrigens nicht zu verkennen, wie mannichfache Vortheile dieß System des absoluten Wissens seinen Anhängern für die Behandlung der Theologie als Wissenschaft gewährt. Müssen wir ihnen nicht mit Bewunderung zusehen, wie sie frisch aus ganzem Holze schneiden, während unsere Meister mühsam Eins zum Andern fügen? Rasch erheben sich unter ihren Händen die Gebäude der theologischen Wissenschaften, während man bei uns immer noch beschäftigt ist, die exegetischen Grundlagen auf's Neue zu untersuchen und zu befestigen. Ihrer absoluten Gewißheit bleibt jeder Zweifel fremd, während wir in Demuth bekennen müssen, daß uns, wenn wir auch das Wesentliche dem Widerspruche abgerungen haben, doch noch oft im Einzelnen ein Zweifel Kampf und Noth be-

reitet. Wohlmeinend laden sie uns ein, zu ihnen hinüber zu kommen, und wie gern folgten wir ihrer Einladung, verließen das mühselige Stückwerk, zögen hinüber in ihr fertiges, vollständig eingerichtetes Haus. Aber wir dürfen nicht, aus dem einfachen Grunde, weil die ewige Wahrheit es uns nicht erlaubt; sie lehrt uns, daß uns Gott für dieß irdische Leben ein absolutes Wissen nicht hat vergönnen wollen, nicht als neidete er uns dessen Besitz, sondern ohne Zweifel, weil er weiß, daß wir es jetzt noch nicht zu tragen vermöchten.

Eins entschädigt uns indessen für diese Verzichtleistung auf ein absolutes Wissen, zu der wir uns um unsers Glaubens willen entschließen müssen, dieß, daß wir uns nun auf unserm beschränkteren Standpuncte der Einheit mit allen frommen Christen aller Zeiten, auch der Gegenwart, bewußt seyn können, während jene speculative Theologie nothwendig einen Unterschied von esoterischem und exoterischem Christenthum, eine Art von philosophischem Klerus in die Kirche einführen würde. Denn daran ist doch gewiß nicht zu denken, daß die ganze Christenheit zum Verständnisse dieser speculativen Theologie erzogen werden könnte, da dieß Verständniß offenbar nur auf dem Wege der streng wissenschaftlichen Methode mitgetheilt werden könnte, und eine wissenschaftliche Bildung voraussetzen würde, die sich nicht so nebenbei und gelegentlich erwerben läßt. Also nur ein kleiner Theil der Gemeinde, natürlich besonders die Theologen, besäße diese speculative Erkenntniß des Christenthums, den Uebrigen aber bliebe es überlassen, sich mit ihrer Frömmigkeit auf dem niedern Gebiete der Vorstellung zu halten. Aber so tritt in der That der vom Protestantismus verworfene Gegensatz zwischen einem Klerus und einem Laienstande wieder hervor in einer neuen Form, die allerdings einerseits milder ist, als die alte, indem sie die Scheidewand nicht durch eine

äußere Ordnung befestigt, und Jedem, der nur die innern Bedingungen zu vollziehen vermag, in diesen Klerus aufnimmt, andererseits aber auch härter, indem sie eine wirkliche Differenz in der Art die Wahrheit zu haben setzt. So erweist sich dieselbe Speculation, welche sonst in dieser Schrift die flüssige Allgemeinheit, die nach allen Seiten sich mittheilende Expansion als ihr eigenes Wesen, wie als das Wesen des Guten geltend macht, hier in ihrer Anwendung auf das Leben als ein Princip der Absonderung. — Und was soll denn nun der Geistliche anfangen, der so glücklich oder unglücklich ist, auf dem erhabenen Standpuncte des speculativen Begriffs zu stehen? Soll er Predigt, Katechisation u. s. w. in streng wissenschaftliche Vorträge verwandeln, um die Gemeinde auf seinen Standpunct zu erheben? Soll er aus seiner Speculation heraus Irrende zurechtweisen, Schlafende wecken, Bekümmerte trösten, mit Sterbenden beten? Und wenn das nicht möglich ist, was bleibt ihm doch übrig, als eine immerwährende Accommodation, eine Herablassung auf den Standpunct der äußern Vorstellung, den er doch selbst als einen untergeordneten, ja unwahren weiß? Und sein Zweck bei dieser Herablassung, es kann doch unmöglich ein anderer seyn, als der, seine Gemeinde allmählig heraufzuheben zu seinem eignen Standpuncte, den er als den allein wahren erkennt. Aber was für einen Erfolg kann er sich von seinen Bemühungen versprechen, wenn ihm z. B. die Aufgabe geworden ist, eine Landgemeinde zu leiten? Kann man sich wohl eine peinlichere, gedrücktere Lage denken, als die eines solchen Geistlichen? Muß ihm nicht seine Stellung als eine sehr zweideutige, seine ganze Wirksamkeit als eine nutzlose, sein ganzes Leben als ein zerrissenes und zusammenhangsloses erscheinen? Was gibt ihm die Philosophie, um ihm das zu ersetzen, was sie ihm geraubt, eine freudige, kräftige,

mit sich selbst einige Thätigkeit, wie sie dem Geistlichen ein einfacher Glaube an das Evangelium, in welchem er sich Eins weiß mit den frommen Gliedern seiner Gemeinde, gewährt? —

Es ist sehr begreiflich, daß Gemüther, die entweder schon den christlichen Glauben zu dieser Philosophie hinzubrachten, oder erst durch deren Anschließung an das Christenthum veranlaßt worden sind, sich näher mit dem letzteren zu beschäftigen, und so für den Glauben gewonnen wurden, jenen Zwiespalt der Standpuncte in sich aufzuheben bemüht sind, und einen Punct suchen, wo der kräftige Realismus der Vorstellung, in dem der Glaube lebt, und die reine Geistigkeit des speculativen Begriffs sich wechselseitig durchdringen; und zu diesen Gemüthern gehört auch der Verfasser unserer Schrift. Allein wie kann es einen solchen Punct geben, da ja das System gar keinen Gegensatz zwischen Begriff und Vorstellung zugeben kann, sondern der Vorstellung den Gedanken entgegensetzt, und diesen Gegensatz im Begriffe aufhebt; wie soll es nun noch einer neuen Versöhnung des Begriffes mit der Vorstellung bedürfen? Dann müßte ja eine gleiche Versöhnung auch zwischen dem Gedanken und dem Begriffe nöthig seyn. In sofern die Vorstellung für sich eine untergeordnete Sphäre bildet, kann wohl die Rede seyn von einem Herüber- und Hinübergehen von der Vorstellung zum Begriffe und vom Begriffe zur Vorstellung, wie Hegel in seiner Recension, gewiß nicht im Sinne des Hrn. Verf.'s, diesen Punct auffaßt, aber nicht von einer höhern Einheit Beider, oder von einer Verklärung der abstracten, transcendenten Vorstellung zur lebendigen, immanenten mittelst des Begriffes. Gegen jenes Herüber- und Hinübergehen als Element der wissenschaftlichen Meditation, wie Hegel davon redet, ist na-

türlich nichts zu sagen. Ganz anders aber verhält es sich, wenn der Geist das Gebiet der Vorstellung wieder aufsucht, weil sein tiefstes Bedürfniß im speculativen Begriffe keine vollständige, wahre Befriedigung findet. Denn dieß ist des Hrn. Verf.'s merkwürdiges Bekenntniß S. 115: „Daß wir nichts verschweigen, mehr als einmal ist es uns im Bereiche dieses reinen Wissens so unkörperlich und gespenstisch, und so unheimlich zu Muthe geworden, daß wir uns recht ernstlich nach Personen und Gestalten gesehnt, und dann nirgends anders als bei dem Worte Gottes Zuflucht gesucht und gefunden haben, ja oft durch einen einzigen Bibelspruch, als durch die Kraft Gottes an Mark und Bein erquickt worden sind." — Dann ist ja aber der Zwiespalt, dessen Versöhnung die Speculation seyn will, noch in seiner ganzen Härte vorhanden, oder genauer zu reden, der Gegensatz des Gedankens und der Vorstellung, der im Begriffe aufgehoben seyn soll, kehrt als Gegensatz zwischen Begriff und Vorstellung auf eine aus dem System schlechterdings unerklärliche und für dasselbe unauflösliche Weise wieder.

Rec. hat seine Ueberzeugung, daß die Philosophie unserer Zeit die Versöhnung des christlichen Glaubens mit dem absoluten Wissen, d. i. mit sich selbst weder in dieser Schrift vollbracht hat, noch überhaupt zu vollbringen im Stande ist, offen ausgesprochen; wenn der Hr. Verf. selbst gesteht S. 113, daß er sich oft kaum des Argwohns erwehren könne, als habe er fremde Lehre wider ihren letzten Sinn und Willen in seinen Kreis gezogen, und für seine Vorstellungen verarbeitet, um zwischen ihr und dem unmittelbaren Glauben die Uebereinstimmung zu finden, so erkennen wir in diesem Argwohn das tiefe Bewußtseyn der wesentlichen Verschiedenheit Beider, welches wohl in einem wahrhaft frommen Gemüth, welches es mit dem Inhalte seines Glaubens ernst nimmt, kaum auszutilgen

seyn dürfte. Damit soll aber das Streben dieser Schrift nach Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Philosophie und Glauben keineswegs getadelt seyn. Vielmehr halten wir es mit dem Hrn. Verf. für die große Aufgabe unserer Zeit, diesen Zwiespalt, der doch nimmermehr ein an sich nothwendiger seyn kann, zu versöhnen. Müssen wir doch selbst in dem heftigen Kampf, in den sich Beide so oft mit einander verwickeln, die Sehnsucht nach Versöhnung und Vereinigung erkennen, wie wir nicht selten Freunde gerade darum in lebhaftem Streite sich entzweien sehen, weil ihnen Alles daran liegt, mit einander übereinzustimmen. Aber der unpraktischste Rath in solchen Fällen ist gewiß der, daß sich Beide für immer von einander trennen sollen, daß Jeder den Andern ruhig seines Weges gehen lasse, ohne sich um seine Gedanken und Meinungen weiter zu bekümmern. Doch der Vergleich hinkt stark; das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie ist allerdings ein ganz anderes, als das zwischen zwei von einander unabhängigen Freunden. Es kann vielmehr ganz und gar nicht geleugnet werden und liegt wesentlich in der Natur der Sache, daß der Religion, wo sie in ihrer vollen Kraft und Wahrheit hervortritt, ein entschiedenes Streben nach Herrschaft inwohnt, daß sie diese Herrschaft mit keiner andern Richtung des Geistes zu theilen vermag, ohne sich selbst aufzugeben. Ist wahre Religion lebendiger Glaube an den lebendigen, persönlichen Gott und seine Offenbarung, so muß sie das schlechthin Höchste im Menschen seyn und das Maß alles Andern; sie kann nicht ein abgesondertes Lebensgebiet inne haben, und die Philosophie auch eins, sondern als Centrum des ganzen Lebens muß sie jede Thätigkeit des Geistes ergreifen und durchdringen. Wir empfangen freilich heut zu Tage aus dem Munde gemäßigter Freunde der Religion oft genug die Belehrung, man müsse wissenschaftlich, man müsse moralisch, im geselligen

Umgange geistreich, im praktischen Geschäftsleben tüchtig, man müsse auch religiös seyn und was nicht noch Alles? — und die gleichmäßige Vereinigung aller dieser Eigenschaften, die ganz atomistisch vorgestellt wird, sollen wir als das Ideal allseitig vollendeter menschlicher Bildung, wahrer Humanität verehren; wo dagegen die religiöse Richtung aus diesem allgemeinen Mittelmaß heraustritt, um alles Andere sich zu unterwerfen, da sollen wir die Schwärmerei erkennen, und die Vorstrebende wieder zurückdrängen in das gemeinsame Niveau. Aber wir können nicht bergen, daß uns die vernünftige Rede immer wie der ärgste Widerspruch vorgekommen ist, daß es uns bedünken will, als habe der die Religion gar nicht, der sie nur neben Anderm in sich hat, und daß es uns unbegreiflich ist, wie Jemand, der die Religion aus eigner Erfahrung kennt, dieß zu bezweifeln vermag. Im Christenthum wenigstens ist dieß überall mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen; überall fordert es eine volle Hingabe des ganzen Herzens und Lebens an Gott und Christum, und nur ihr verheißt es den Preis des ewigen Lebens. Am wenigsten aber vermögen wir uns in eine solche Capitulation der Religion mit der Philosophie, durch die sich beide völlig auseinander setzen, zu finden. Ja der glänzende und großartige Versuch der neuesten Zeit, die christliche Lehre aus dem Gesichtspuncte einer vollständigen Trennung und wechselseitigen Unabhängigkeit der Religion und Philosophie darzustellen, enthält doch, auch abgesehen von der Art seiner Durchführung, schon in den einleitenden Erörterungen, die ihm den Weg bahnen sollen, Bestimmungen, aus denen sich die Unmöglichkeit dieser wechselseitigen Unabhängigkeit ergibt. Denn wenn gleich das fromme Gefühl an und für sich nichts aussagt über irgend ein Object, also auch nicht über das höchste Object der Philosophie, Gott, so kommt doch durch die allem gebildeten Denken nothwen-

dige Reflexion über die Erregungen des frommen Gefühls eine Lehre zu Stande, und hat diese gleich in ihrer primitiven Form auch noch nicht die Abzweckung, eine Erkenntniß Gottes mitzutheilen, sondern ist nur Beschreibung gewisser Gemüthszustände, so enthält sie doch in einer der beiden abgeleiteten Formen — die ja darum, weil sie abgeleitete sind, gewiß nicht als unwesentliche und zufällige angesehen werden sollen — Aussagen von Gott und göttlichen Eigenschaften. Aber auch die Beschreibung der Gemüthszustände selbst ist nicht möglich, ohne überall Bestimmtes auszusagen von dem höchsten Wesen, dem Mitbestimmenden unseres frommen Selbstbewußtseyns. Diese Aussagen sind allerdings in Beziehung auf ihre Genesis von einer philosophischen Gotteslehre verschieden, aber gleichartig in Beziehung auf ihren Inhalt. Vermag nun der Einzelne, der in beiden Richtungen, dem speculativen Denken und dem Denken über die frommen Gemüthszustände, thätig ist, sich nicht die Uebereinstimmung des beiderseitigen Inhalts nachzuweisen, so entsteht nothwendig jene Zerrissenheit des innersten Lebens, welche der edle Jacobi in dem merkwürdigen Bekenntniß aussprach, er sey mit dem Verstand ein Heide und mit dem Gemüth ein Christ. Daß dieser Widerstreit ein krankhafter Zustand ist, erkennt auch Schleiermacher auf das Bestimmteste an, und stellt ihm in der Einleitung zur Glaubenslehre §. 31, 1 die Forderung entgegen: „Jeder Einzelne, dessen speculatives Bewußtseyn erwacht ist, muß sich der Uebereinstimmung zwischen den Aussagen von diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls auf das Genaueste bewußt zu werden suchen, weil er sich nur in der Harmonie dieser beiden Functionen, welche zusammen die höchste Stufe seines Daseyns bilden, der höchsten Einheit seiner selbst bewußt werden kann.“ Aber wenn nun ein Solcher, des-

sen speculatives Bewußtseyn erwacht, schon früher zu einer religiösen Ueberzeugung gelangt ist, so kann, eben wegen dieser Nothwendigkeit der Uebereinstimmung, sein Glaube seine Speculation unmöglich frei ihres Weges gehen lassen, und es ruhig abwarten, ob sie, wenn sie ihren Weg vollendet, mit ihm zusammentreffen werde, sondern er muß offenbar, weil es dem Menschen wesentlich ist, der Einheit seiner selbst sich bewußt zu seyn, fortwährend auf sie einwirken und ihre Bahn bestimmen. Auch dieß erkennt Schleiermacher gewissermaßen an, wenn er §. 31, 4 sagt, der Theolog könne nur ein solches philosophisches System annehmen, welches die Ideen Gott und Welt irgendwie auseinander halte, und welches einen Gegensatz zwischen gut und böse bestehen lasse. Wie weit nun immer diese Grenzen gezogen seyn mögen, schließt einmal der Glaube bestimmte Richtungen der Philosophie von dem Subjecte aus, in welchem er lebendig ist, so ist damit die Unabhängigkeit der speculativen Thätigkeit desselben verloren; sie ist bedingt durch seinen Glauben.

Aber freilich, bei diesen sehr allgemeinen und weiten Bestimmungen können wir nicht stehen bleiben, und eben darum nicht einstimmen in die gleich darauf folgende Behauptung, daß sich das Christenthum mit jedem solchen System vertrage, sondern wir würden uns doch, auch bei Anerkennung des ganzen Standpunctes, genöthigt sehen, die Grenzen um ein Bedeutendes enger zu ziehen. Um nur auf ein Beispiel hinzuweisen: wie manche philosophische Ansichten vom Bösen und seinem Ursprunge, die doch irgend einen Gegensatz zwischen ihm und dem Guten bestehen lassen, werden durch die von Schleiermacher selbst so trefflich dargestellte Lehre von der Unsündlichkeit Christi, von einer durch Sünde nirgends gestörten sittlichen Entwickelung eines Menschen, ausgeschlossen.

Daß Rec. nun seine eigene Ansicht kurz ausspreche:

Der christliche Glaube schließt darum gewisse Philosophien aus, weil er selbst die Grundlage einer sehr bestimmten Philosophie ist, eben der christlichen, und diese ist eben die einzig wahre. Denn er selbst, der Glaube, bedarf der Philosophie nicht zu seiner eignen Begründung, sondern er gewährt durch sich selbst dem einfachsten, philosophischer Bildung fremdesten Menschen wie dem Philosophen dieselbe feste wohlbegründete Gewißheit von Gott und seinem Verhältniß zur Welt. Oder ist es nicht so? Halten seine Grundlagen eine strengere Prüfung nicht aus? Dann kann es allerdings den Schein gewinnen, als wäre der Glaube als solcher nur eben gut genug für die niedern Stufen der Entwickelung des menschlichen Geistes, auf denen noch das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Begründung zugleich mit der Fähigkeit sie zu verstehen mangelt. Auf den höhern Stufen dieser Entwickelung aber müßte er sich der Philosophie in die Arme werfen, daß sie für ihn antworte auf die Frage nach seinem Grunde, auf welche er selbst keine genügende Antwort hat. Aber wenn es sich so verhält, so müssen wir auch mit der Sprache rein herausgehen und dem Glauben mit dürren Worten sagen, einerseits, daß er, indem er in einer philosophischen Begründung seine Gewißheit sucht, aufgehört hat, Glaube zu seyn und selbst Philosophie geworden ist, andererseits, daß er für jene niedern Stufen und überhaupt für die christliche Kirche aller Zeiten bis auf die neueste nur durch eine Täuschung Gewißheit gehabt habe, daß er in Wahrheit grundlos gewesen sey bis heute, wo er begründet, aber damit zugleich aufgelöset wird in seinem eigenthümlichen Seyn, welches demnach wohl eben die Grundlosigkeit selbst seyn soll. Dieß mag auch in der That die Meinung mancher Anhänger der Philosophie unserer Zeit seyn, die auf den „unmittelbaren" Glauben bei je-

der Gelegenheit stolz herabsehen; die des Hrn. Verf. ist es sicher nicht; denn er erkennt überall die Selbstständigkeit des Glaubens an, und leugnet an einer Stelle, die Rec. nicht gleich wiederfinden kann, ausdrücklich, daß der Glaube der Philosophie zu seiner Begründung bedürfe.

Wenn dieß nun so ist, wenn der christliche Glaube Jedem, der ihn wahrhaft besitzt, die Erkenntniß der Wahrheit gewährt und zwar in der Form wohlbegründeter Gewißheit, warum sucht dann noch die Philosophie eine andere Grundlage für ihr Gebäude, da der Fels schon vorhanden ist, auf den sie es gründen soll? Es mag freilich einen großen Reiz haben, wenn sie von dem Gedanken des reinen, bestimmungslosen Seyns, das mit dem Nichts identisch ist, ausgehend mit Nothwendigkeit zum vollkommenen Wissen Gottes und der Welt und Menschheit in ihm fortschreiten und so ein System schaffen könnte, das von allen empirischen Bestimmungen frei wäre — wenn es nur eben möglich wäre. Uns wenigstens, die wir jene Nothwendigkeit gleich in den ersten Schritten vermissen, scheint die Philosophie, wenn es ihr anders in ihrer Richtung auf die Erkenntniß Gottes ernstlich um den Besitz der Wahrheit zu thun ist, nichts Zweckmäßigeres thun zu können, als sich auf das Christenthum zu gründen. Wenn man dagegen etwa sagt, es sey doch ein besonderes wissenschaftliches Bedürfniß des menschlichen Geistes, welches von der Philosophie auf eine selbstständige Weise befriedigt werden müsse, so ist zu erwidern, daß das höchste, wesentlichste wissenschaftliche Bedürfniß doch die Erkenntniß der ewigen Wahrheit seyn muß, und daß sich doch eigentlich nicht einsehen läßt, warum die Philosophie, wenn ihr ein sicherer Weg gezeigt wird zur gründlichen Befriedigung dieses Bedürfnisses, diesen Weg verwerfen wollte, um nur ihre Selbstständigkeit nicht einzubüßen. Diese Selbstständigkeit ist dann die

Freiheit auch zu irren, die ihr, wie sich von selbst versteht, von außen unverkümmert bleiben muß, deren sie sich aber, der ewigen Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber, doch nicht wohl als eines Vorrechtes erfreuen kann. Oder wenn Andere sagen, der Glaube gebe zwar dem Herzen die volle Gewißheit von Gott und göttlichen Dingen, deren es bedürfe, aber nicht dem denkenden Geiste, und Aehnliches, so dürfen wir uns auf dergleichen Abstractionen, die die lebendige Einheit des menschlichen Seyns auch in seiner höchsten Beziehung auseinander reißen, und einen Glauben ersinnen, der nur für das Herz und nicht auch für den denkenden Geist seyn soll, hier um so weniger einlassen, da sie schon von dem Hrn. Verf. der vorliegenden Schrift in deren drittem Abschnitte gründlich widerlegt worden sind. — Diese christliche Philosophie, die den Glaubensinhalt zu ihrer Voraussetzung hat, soll aber nicht etwa erst erfunden werden, sondern sie ist schon da, und es gilt nur, sich an ihre schon begonnene Entwickelung fortbildend und reinigend anzuschließen. Es läßt sich ja nicht verkennen, daß die Schriften des Origenes, Athanasius, Augustinus und Anderer bei manchen Verirrungen durch Einmischung fremdartiger Elemente doch Fundgruben wahrer christlicher Speculation sind, und dieß wird ja auch von der Philosophie unserer Zeit bereitwillig anerkannt. Aber freilich, geblendet von dem schattenlosen Lichte des absoluten Wissens, erscheint ihr eine solche christliche Philosophie als eine sehr untergeordnete Stufe, auf der noch Helldunkel herrscht, als ein mit Gedanken nur durchflochtener, nicht vom Gedanken durchdrungener Glaube. Es erhellt aus den obigen Erörterungen, daß wir uns dieses Herabsehen willig gefallen lassen müssen, da eben die Offenbarung der Wahrheit, das Christenthum selbst es uns nicht gestattet, auf ein solches schat-

tenloses Licht für unser irdisches Leben Anspruch zu machen, eben so wenig wie wir uns hier jemals einbilden dürfen, von der Sünde vollkommen frei zu seyn.

2. Diese Apologie des Kernpunctes der hegel'schen Philosophie ist zunächst gegen Weiße's Schrift: Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft, gerichtet, aber zugleich für alle Gegner der Philosophie bestimmt. Denn die Denkweise, aus der die weißesche Schrift hervorgegangen, der Dualismus, der den Gegensatz zwischen Seyn und Denken, zwischen Inhalt und Form für ursprünglich und wirklich erklärt, sey von jeher der Erbfeind aller Philosophie gewesen. Ein näheres Eingehen in diesen Streit, welchen der Hr. Verf. mit den Waffen der scharfsinnigsten und feinsten Erörterungen jenes Kernpunctes von immer neuen Seiten führt, gehört nicht hieher in diese exoterische Betrachtung, die nur von dem Interesse des christlichen Glaubens ausgeht, die Grenzen seines eigenthümlichen Gebietes gegen die Anmaßungen der Speculation zu wahren, und seine Weigerung, in ihrem Producte sich selbst wieder zu erkennen, zu begründen. Aber gewiß sehr ungerecht ist der Vorwurf gegen jenen Dualismus, auf welchen der Hr. Verf. selbst offenbar das größte Gewicht legt, ihn in immer neuen Wendungen wiederholend, daß er nämlich seinem Wesen nach Materialismus sey, oder doch niemals, selbst wenn er sich ganz auf das Aeußerste der spiritualistischen Seite wirft, sich vom Materialismus ganz losmachen könne. Denn es ist doch eben nur Willkür im Sprachgebrauche, wenn der Materialismus S. 55 darein gesetzt wird, „daß außer dem Denken noch etwas statuirt, daß der Materie eine von dem Denken unabhängige Realität zugeschrieben wird," mit kurzen Worten, daß der Monismus des Gedankens nicht anerkannt wird. Was nun diesen Monismus des

Gedankens selbst betrifft, so ist er allerdings so sehr Kernpunct der Philosophie unserer Zeit, daß sie ihn nicht aufgeben kann, ohne sich selbst zu zerstören, wie Jeden, dem dieß nicht schon aus ihren einfachsten Elementen klar ist, die vorliegende Schrift zur Genüge überzeugen kann. Gibt es ein immanentes, absolutes Wissen, so ist auch der Dualismus des Seyns und Wissens vernichtet, Beide sind identisch und es ist somit nichts außer dem Gedanken. Wir können uns indeß durch die Einsicht in die Nothwendigkeit dieser Behauptung vom Standpuncte dieser Philosophie aus nicht abhalten lassen, noch daran zu zweifeln, ob sie denn selbst wirklich aus diesem Dualismus herauskommt. Denn so oft sie auch wiederholt, daß jene höchste Identität des Seyns und Wissens das Allerwirklichste, ja das allein Wirkliche sey als der sich selbst begreifende Geist, so scheint es doch eben bei der Versicherung zu bleiben, daß es so sey; wollen wir uns selbst überzeugen, so finden wir nichts als einen leeren Namen, eine inhaltslose Formel, oder, um mich eines Bildes, zu bedienen, eine Spitze, in die Alles ausläuft, die aber selbst als geometrischer Punct keine Dimensionen hat. So wie dieser absoluten Identität ein Inhalt gegeben werden soll, sieht die Philosophie sich genöthigt, in die Differenzen hinabzusteigen. Zwischen ihrem Anfangspuncte, dem reinen Seyn, welches gleich Nichts ist, und ihrem Ziele, dem absoluten Geiste, liegt ein reicher Inhalt; aber das Ziel selbst ist eben so sehr bloße Grenze, wie der Anfang. Aehnlich wie die fichtesche Philosophie ist auch die hegel'sche in einer rastlosen Jagd nach dem Absoluten begriffen, ohne es doch jemals festhalten zu können; denn so wie sie es ergriffen zu haben meint, zerfließt es ihr unter den Händen und sie findet sich im Gegensatze. Aber mit bewundernswürdiger Gewandtheit weiß sie eben diese herbe Nothwendigkeit in eine furchtbare

Waffe gegen ihre Gegner umzuwandeln, und ihre ganze Dialektik, ihr Gebrauch des sich in ewigem Wechsel contrahirenden und expandirenden Identitätssatzes wurzelt darin.

Der christliche Glaube seinerseits führt uns zu der Erkenntniß, daß das Denken Gottes, welches allerdings ursprünglich mit seinem Seyn Eins ist, so mächtig gewesen, ein von dem Denken differentes Seyn, die Welt, aus dem Nichts hervorzubringen. Da nun die vernünftigen Weltwesen, auch wenn sie der Erlösung durch Christum theilhaftig geworden sind, nicht aufhören dürfen, ihren Geist von dem Geiste Gottes zu unterscheiden, wie denn der Apostel diesen Unterschied auf das Bestimmteste ausspricht Röm. 8, 16, so erkennen wir auch nicht wie Gott, sondern unser Erkennen ist allerdings festgehalten in jenem Dualismus; die Einheit göttlichen und menschlichen Wesens in Christo können wir nun einmal nicht so verstehen, daß unser Erkennen, so wie es sich zum Begriffe erhoben habe, sofort gleich sey dem göttlichen Erkennen; wie aber einst, wenn Gott seyn wird Alles in Allem, wenn unser ganzes Wesen auf die innigste Weise Eins seyn wird mit Gott, ohne doch darum sich selbst und seine selbstbewußte Persönlichkeit zu verlieren, wie dann unsere Erkenntniß beschaffen seyn wird, davon haben wir jetzt noch keine anschauliche Vorstellung; denn hätten wir eine solche, so wäre ja in demselben Augenblick auch die höhere Erkenntniß selbst die unsre.

Gewissermaßen gibt übrigens der Hr. Verf. selbst einen Rest des Dualismus zu, ein Jenseits für den immanenten Begriff, ein Etwas, welches der Gedanke erst in Zukunft durchdringen werde, also, da das göttliche Denken doch wohl Alles durchdringt, eine zur Zeit noch nicht ausgeglichene Differenz zwischen dem Wissen Gottes in sich selbst und seinem Wissen im Menschen, wozu er

selbst S. 87 Jes. 55, 8. 9. citirt (wiewohl er an einem andern Orte S. 31 kein Bedenken trägt, diese Stelle nur auf die Gedanken des gemeinen Menschenverstandes zu beziehen). Es ist nämlich ein eigenthümlicher und schöner Zug dieser und der folgenden Schrift, daß sie sich mit Ernst und Nachdruck erklären gegen das voreilige Construiren des Einzelnen, in der Erfahrung Gegebenen, um es als nothwendiges Moment des Gedankens in seiner objectiven Selbstbewegung zu erweisen, gegen „die Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise Alles einzurangiren" (Worte Hegel's in der Vorrede zur Phänomenologie). Hr. Göschel erkennt willig an, daß das Wissen, wiewohl in sich vollendet und abgeschlossen im absoluten Systeme, doch noch eine Fülle von individuellem Leben außer sich habe, welches es erst allmälig, also doch wohl in der sonst so verrufenen unendlichen Approximation, mit dem Gedanken durchdringen und in Gedanken verwandeln und so sich selbst assimiliren könne. Vorläufig also sey dieß individuelle Leben noch Object einer empirischen und historischen Erkenntniß. Aber davon, mit Weiße das Individuelle für das eigentlich Reale und Werthvolle zu halten, ohne welches alles Erkennen zu einem leeren Formalismus erstarrt, davon ist freilich Hr. Göschel sehr entfernt; vielmehr ist es ihm das Kleine und Geringfügige, ganz gemäß dem gemeinen Sprüchwort: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß," in welchem überhaupt die ganze hegel'sche Philosophie dem Keime nach enthalten ist. Daß dieß indessen ein sehr bedenklicher Punct ist für sein System, wird sich Hr. Göschel nicht verbergen können. Denn von hier aus sieht er sich unvermeidlich zu einer Unterscheidung zwischen dem subjectiven und dem

objectiven Gedanken, welcher letztere nichts Undurchdrungenes außer sich hat, sondern selbst Alles in Allem, Gott ist, getrieben; ja er wird nothwendige Täuschungen des subjectiven Gedankens anerkennen müssen; denn so lange dieser das Individuelle noch nicht durchdrungen hat, muß es ihm doch nothwendig als ein Unwirkliches erscheinen, obwohl es für den objectiven Gedanken gewiß ein sehr Wirkliches ist. Aber wo bleibt dann das absolute Wissen? „Der Mittelpunct ist doch erhellt, und somit die Möglichkeit gegeben, auch das zu erkennen, was in der Peripherie noch dunkel ist" S. 75. Aber wer bürgt euch vor der Erkenntniß der Peripherie denn dafür, daß ihr wirklich den rechten Mittelpunct habet? Kann nicht gerade in den noch dunkeln Gebieten ein höheres Centrum liegen, von welchem aus sich euch ein neues, ohne Vergleich lebendigeres und innigeres Erkennen öffnet, als das ist, dessen ihr euch jetzt rühmt? Legt es euch nicht die Analogie sehr nahe, dieß vorauszusetzen, da ja auch sonst das Letzte und Schwierigste für die Erkenntniß eben das Höchste und Beste ist?

3. Schlagen wir die ersten Blätter dieser trefflich geschriebenen und in vielfacher Beziehung sehr interessanten und lehrreichen Schrift auf, so treten uns merkwürdige Anforderungen an den, der es mit der Speculation versuchen will, entgegen — er soll allem bisherigen lieben Besitz, allem unmittelbar Gegebenen entsagen in entschlossener Abstraction, um einzutreten in die Bahn des reinen Gedankens, die ihm denn erst am Ende einer langen, mühevollen Wallfahrt, „auf der so Mancher stirbt und verdirbt," das verklärt wiedergibt, was er ihr einst geopfert. Solche Forderungen, in denen die Speculation unserer Zeit Christum selbst nachzuahmen wagt, Matth. 7, 13. 14. 16, 24. 25. Luk. 14, 26 ff., sind von demjenigen, der noch nichts Festes und Gewisses ge-

funden hat, gewiß nicht abzuweisen; ihn müssen ja die unermeßlichen Verheißungen locken, und die großartige Gestalt eines in sich vollendeten Systems, wie es niemals erschienen ist in der Geschichte des menschlichen Geistes, muß ihm mächtig imponiren; da kann er sich wohl leicht entschließen, dahinzugeben, was er hat, und ein fleißiger, demüthiger Schüler dieses Systems zu werden. Aber nun, der gläubige Christ, dem in der überschwenglichen Erkenntniß Jesu Christi die höchste Wahrheit offenbar geworden ist, was soll er zu jenen Zumuthungen sagen? Wie? seinen „unmittelbaren" Glauben soll er unterdessen abthun, um dessen Inhalt auf dem Umwege der Abstraction von allem Gegebenen, „auf welchem so Mancher gestorben und verdorben ist," noch einmal zu suchen? Verzicht leisten soll er auf Licht und Frieden und Heil und Alles, was ihm die Glaubensgemeinschaft an Christo gewährt, um ein großes Experiment anzustellen? Kann er denn überhaupt über seinen Glauben schalten und walten, als wäre er des Glaubens Herr, und nicht vielmehr der Glaube sein Herr? Kann er willkürlich die ewige Wahrheit von sich werfen, die er einmal ergriffen hat, ja vielmehr die ihn ergriffen hat, als sie ihm zu stark wurde und ihn im Kampfe überwand? Weiß er nicht eben durch diesen Glauben, daß er es hier zu thun hat mit dem lebendigen Gott, der seiner nicht spotten läßt, und vor dem solche Experimente und Abstractionen vom Glauben ein Greuel sind? Freilich wen der Glaube nicht befriedigt, wer an dem, was er unmittelbar gewährt und an seinen Verheißungen für die Zukunft kein Genügen findet, der mag immerhin anderswo Befriedigung suchen; aber von einem solchen wird gewiß der Hr. Verf. wie jeder Christ urtheilen, daß er den lebendigen Glauben niemals gehabt habe, oder ihn doch wenigstens zur Zeit nicht habe; denn Christus sagt, wer des Was-

sers trinke, das er ihm gebe, den werde ewiglich nicht dürsten, Joh. 4, 14, dazu sey er gekommen, daß sie das Leben und volle Genüge haben sollen, Joh. 10, 11. Ist Sehnsucht im Glauben, so ist es eben nur die Sehnsucht nach seiner eignen Vollendung im Schauen, welche der Glaube als eine jenseitige weiß, aber nicht nach irgend einem immanenten Wissen innerhalb der Grenzen des irdischen Lebens. Darum können dem Christen jene Zumuthungen nicht anders als schlechterdings unverständlich seyn; er weiß sie nirgends anzufassen; eben so gut könnte man von ihm verlangen, daß er von allem Denken abstrahiren solle, wie vom Glauben. —

Uebrigens kann der Glaube es nicht so unbedingt annehmen, wenn er von der Philosophie dieser Zeit und so auch in der vorliegenden Schrift überall als der unmittelbare bezeichnet wird. In unserer Zeit wenigstens fehlt es doch wahrlich nicht an solchen, welche ihren Glauben im härtesten Kampfe mächtigen Zweifeln abgerungen haben, und ihn somit auf eine sehr vermittelte Weise besitzen. Auch gibt es ja im Cyclus der theologischen Wissenschaften bekanntlich eine Wissenschaft, welche diese Vermittelung des Glaubens mit dem natürlichen Erkennen des menschlichen Geistes zur eigenthümlichen Aufgabe hat, die Apologetik. Endlich geht ja diese Vermittelung des Glaubens immerfort, auch nachdem er Besitz genommen hat von dem Menschen, insofern nun in diesem der Gedanke in seiner Richtung auf das Höchste zur freien Thätigkeit erwacht ist; der Glaube durchdringt immer völliger die Vernunft, und eben dadurch wird diese immer fähiger in den Glauben einzudringen.

Was sonst diese Schrift vorzüglich in ihrem ersten Abschnitte S. 5 — 15 in theologischer Beziehung enthält, was sie besonders über Rationalismus und Su-

pranaturalismus und die Aufhebung beider im absoluten Wissen sagt, das bietet denen, die die Aphorismen des Hrn. Verf. kennen, eben keine neuen Seiten des Verständnisses dar. Ref. stimmt dem Hrn. Verf. bei, wenn er den Supranaturalismus tadelt, daß er den objectiv gegebenen Inhalt zwar festhält, aber ihn außer sich stehen läßt, weil er meint, die Form der Vernunft nicht mit ihm vereinigen zu können, den Rationalismus, daß er seine subjective Form, die Vernunft, festhält, aber den Inhalt theils verwirft, theils verändert, theils dem Nichtwissen anheimgibt, weil er nicht in seine Form paßt, die eben nur eine subjective ist. Aber was nun beiden Behauptungen positiv entgegengestellt wird, vermögen wir freilich nicht anzuerkennen. Befremdend ist es, wie auch hier, so wie in den Aphorismen, das absolute Wissen seine Polemik nur gegen das andere Extrem, das absolute Nichtwissen richtet; von der wahren Mitte aber, wie sie durch die Schriftlehre so klar und entschieden bezeichnet wird, und wie sie von der christlichen Kirche bis auf die neueste Zeit und jene von ihr hervorgerufene Extreme einmüthig festgehalten worden ist, von der zwar unvollkommenen, aber doch höchst inhaltsvollen Erkenntniß Gottes, wie sie als der Anfang zwar den Keim der Vollendung in sich trägt, aber doch nicht die Vollendung selbst ist, vielmehr diese vor sich hat in der zuversichtlichen Hoffnung, die auf das Jenseits weiset — davon wird seltsamer Weise keine Notiz genommen. Doch der Grund ist wohl zu errathen; eine solche unvollkommene Erkenntniß Gottes erscheint dem absoluten Wissen im Grunde als pures Nichtwissen; denn das Wissen, belehrt es uns, ist nur als vollendetes System wirklich, es gibt also kein anderes Wissen, als das absolute Wissen. Wohl, aber dann möge es aufhören, sich der Uebereins-

stimmung mit der Religion zu rühmen, die, so unerschöpflich reich sie ist in ihren Gaben für das gegenwärtige Leben, die vollkommene Erkenntniß einer höhern Zukunft vorbehält, unter der sie doch nimmermehr die Philosophie unserer Zeit hat verstehen wollen.

Göttingen, im Mai 1833.

Lic. J. Müller.

Uebersichten.

Uebersicht
der neuesten kirchenhistorischen Litteratur.

Von

Dr. Gieseler.

(Fortsetzung der Jahrg. 1831 H. 3 S. 615 ff. gegebenen Uebersicht.)

I. Historisch-litterarische und isagogische Schriften fehlen.

II. Kirchenhistorische Journale und vermischte Schriften.

Archief voor kerkelijke Geschiedenis, inzonderheid van Nederland, verzameld door N. C. Kist en H. J. Royaards, Hoogleeraren te Leiden en Utrecht. Te Leiden. Tweede Deel. 1830. Derde Deel. 1831. 8. Beide Theile mit fortlaufenden Seitenzahlen, 798 S. und einem Anhange von 90 S.

Th. 2. I. Ueber den Ursprung des bischöflichen Ansehens in der christlichen Kirche, in Verbindung mit der Bildung und dem Zustande der ersten Christengemeinden (ein Beweis der Echtheit und der Wichtigkeit der Briefe des Ignatius) von Kist. Schon Münscher (Dogmengeschichte Bd. 2 S. 376) hat den Gedanken geäußert, daß die Einführung der bischöflichen Würde den Zweck gehabt haben möge, die verschiedenen kleineren Gemeinden, die sich in einzelnen Städten anfangs neben einander gebildet hätten, zu vereinigen. Hr. Dr. Kist führt hier diesen Gedanken auf eine eigenthümliche Weise weiter aus. Er findet jene kleinen Gemeinden in den ἐκκλησίαις κατ' οἶκον der pauli-

niſchen Briefe, ſucht aber dann insbeſondere nachzuweiſen, wie in der kürzeren Recenſion der Briefe des Ignatius die biſchöfliche Würde als eine neue Inſtitution zu dem Zwecke empfohlen werde, durch dieſelbe die kleinen, unter einander oft in Reibungen begriffenen, und umherziehenden Irrlehrern leicht offen ſtehenden Gemeinden derſelben Städte zur Eintracht und Einigkeit zu führen. Das Entſtehen der biſchöflichen Würde ſoll daher nicht als etwas allmählig gewordenes, ſondern als eine abſichtliche Maßregel aufgefaßt werden, welche in Syrien zuerſt ergriffen, und von da aus insbeſondere von Ignatius den Kirchen in Kleinaſien, Griechenland u. ſ. w. empfohlen worden ſey. Zugleich ſucht er auf dieſem Wege den Anſtoß wegzuräumen, welchen die Anpreiſung der biſchöflichen Würde in dieſen Briefen bei der Frage über die Echtheit derſelben gegeben hat, und ſucht die Echtheit der kürzeren Recenſion gerade durch die Nachweiſung, wie jene Anpreiſungen, richtig gefaßt, ganz auf das Zeitalter des Ignatius paßten, darzuthun. Wir halten dieſe Abhandlung für ſehr beachtenswerth, wenn wir auch in Einzelnheiten mit dem Verf. nicht übereinſtimmen können. So können wir mit demſelben (S. 18) nicht annehmen, daß die Spaltungen in der korinthiſchen Gemeinde, welche Paulus 1 Kor. 1—4 rügt, ſo aufzufaſſen ſeyen, daß ſich die korinthiſchen Chriſten nach den Lehrern, von denen ſie getauft und zum Glauben gebracht wären, genannt, und zu getrennten Gemeinden vereinigt hätten. Es geht vielmehr aus dem Zuſammenhange hervor, daß die beredtere und ſpeculativere Lehrweiſe des Apollos in der Gemeinde, welche bis dahin einmüthig dem Paulus anhing, bei Manchen theils eine Geringſchätzung des Letzteren, theils ein ſelbſtſtändigeres Nachdenken über das Chriſtenthum hervorbrachte, welches denn zu jenen Spaltungen führte. Wir wünſchen ſehr, daß es dem gelehrten Verfaſſer gefallen möchte, die Unterſuchung über die ignatia-

nischen Briefe mit einer durchgreifenden Vergleichung der beiden Recensionen fortzusetzen. Nicht zu leugnen ist, daß der über dieselben waltende ungelöste Zweifel ihren sichern Gebrauch in der Kirchengeschichte bisher gehindert hat. Die vorstehende treffliche Abhandlung ist, wie sie es verdient, auch deutsch mit Verbesserungen und Zusätzen vom Verf. in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie, Bd. 2 St. 2 S. 47 erschienen. — II. Kist über eine Münze Ludwigs, Patriarchen von Aquileja, wahrscheinlich vom Jahr 1445, Nachtrag zu Th. 1 S. 56 ff. — III. Royaards über die Entwickelung der neu-europäischen Völker bis zu dem Ende des Mittelalters, besonders durch das Christenthum, ein Beitrag zur Empfehlung der Kirchengeschichte des Mittelalters. Dieser geistvolle Aufsatz, welcher eine richtigere Würdigung des Mittelalters in dem Zusammenhange der Weltgeschichte bezweckt, zeigt, indem er die mannichfaltigen Entwickelungen desselben nach ihrem innern Zusammenhange und verschiedenartigen Einflusse in großen Zügen darstellt, wie sich die germanischen Völker unter der Leitung der lateinisch-römischen Kirche in Beziehung auf häusliche, politische und sittliche Bildung befestigten, bis sie der Zucht derselben entwachsen, durch den sie charakterisirenden sittlichen Geist zur Reformation gedrungen wurden. Als Beweis des Interesse, mit welchem wir diese Abhandlung gelesen haben, wollen wir nur einige kurze Bemerkungen beifügen. Wohl nicht seit Gregorius VII. (S. 180), sondern erst seit dem päpstlichen Schisma fing man von einer reformatio in capite et membris an zu sprechen. Die Albigenser (S. 229) möchten wir nicht zu den Bekennern eines reineren Christenthumes rechnen. Nicht Leo X. (S. 236), sondern Julius II. begann 1506 den Bau der Peterskirche und schrieb für denselben den ersten Ablaß aus. Druckfehler sind wohl S. 176 Camaldulensen in Vallembrose und S. 217 Anselm van Cambridge st. Canterbury.

Der Verf. empfiehlt ſehr eine ihm nach Vollendung ſeiner Arbeit zugekommene Schrift ähnlichen Inhalts von Broes: **Kerk en Staat in wederzydsche betrekking, volgens de Geschiedenis. Amst. 1830**, welche wir nicht näher zu kennen bedauern. IV. J. Clariſſe über den Geiſt und die Denkweiſe von Gerh. Groete, Fortſetzung der Abhandlung in Bd. I. Gerhard war in den Wiſſenſchaften ſeiner Zeit wohl erfahren, keineswegs aber eminent. Achtung verdient ſein Eifer für Sittlichkeit, welcher aus ſeinen hier nachgewieſenen Schriften, alle praktiſchen, meiſt aſcetiſchen Inhalts, wie aus ſeiner Wirkſamkeit hervorleuchtet. Dieß alles wird hier mit eben ſo großer Unpartheilichkeit als Gelehrſamkeit dargethan. Angehängt iſt die Fortſetzung von Gerhard's Sermo de focariis, deſſen Eingang bereits Th. 1 S. 364 mitgetheilt war.

Th. 3. I. Beitrag zu der Geſchichte der Jeſuiten in den Niederlanden, von M. Jakobus Scheltema, eine Beſchreibung der höchſt ſeltenen Schrift: **Der Jesuyten Negotiatie ofte Coophandel in de vereenigde Nederlanden. Leeuwarden 1616**, von welcher Wolf's Geſchichte der Jeſuiten Th. 1 S. 355 bereits Auszüge gegeben hat. II. Beiträge zur Geſchichte des päpſtlichen Ablaßhandels in den Niederlanden von M. W. C. Ackersdyck und Kiſt. Angehängt ſind ſechs Ablaßbriefe und **Avisamenta Confessorum** des Ablaßkrämers Arcimboldus, welche von denen, welche Kapp Nachleſe Th. 3 S. 176 mitgetheilt hat, verſchieden ſind. Hr. Ackersdyck meint irrig S. 414 und 417, daß erſt Sixtus IV. 1473 den Namen **annus Iubilaeus** erfunden habe: der Name wird ſchon in der Limpurger Chronik und von Theodoricus von Niem als der ganz gewöhnliche gebraucht. III. Ein Teſtament v. J. 1507, durch welches eine Witwe in Delft mehreren dortigen Klöſtern jährliche Renten mit der Beſtimmung vermacht, daß davon an gewiſſen Tagen den Mönchen und Nonnen Braten und andere außerordentliche Speiſen gereicht werden ſoll-

ten. IV. Beschreibung zweier Handschriften in der Universitätsbibliothek zu Utrecht, von J. J. Dodt van Flensburg, von denen die eine, im J. 1456 von einem Canonicus in Utrecht geschrieben, mehrere Schriften des Augustinus; die andere, ebenfalls aus dem 15. Jahrhundert, echte und vorgebliche Schriften des Bernardus, zuletzt aber einen Tractat des Henricus de Coesveldia enthält. V. Etwas über den Hymnus Stabat Mater von Kist. Dieser Hymnus steht in der so eben erwähnten Handschrift mitten unter den Werken des Bernardus. Da nun die Angabe, daß der Franciscaner Jacoponus Verfasser sey, sich nur auf das späte Zeugniß Waddings stützt, während früher verschiedene Männer als Verfasser genannt werden, so glaubt Hr. Kist, daß die aus jener Stellung hervorgehende Meinung des Abschreibers, daß Bernhard der Verfasser sey, nicht übersehen werden dürfe. Zugleich erinnert er daran, daß auch ein anderer Gesang de contemptu mundi bald dem Jacoponus, bald dem Bernhard zugeschrieben werde. Wir möchten nur dagegen erinnern, daß ein so berühmter Verfasser, wie Bernhard, nicht so leicht vergessen seyn möchte. Der Hymnus, wie er hier aus der Handschrift mitgetheilt wird, hat einige eigenthümliche Lesarten. VI. Die Streitigkeit des Professors Johannes Maccovius durch die dortrechtische Synode im J. 1619 geschlichtet, von J. Heringa, Prof. in Utrecht. Der Professor der Theologie in Franeker, Maccovius, gab durch die Wiedereinführung der scholastischen Methode in die Dogmatik, und durch harte und anstößige Ausdrucksweisen zu einem Streite Veranlassung, der zwar von der Synode zu Dortrecht geschlichtet wurde, derselben aber doch Gelegenheit gab, sich gegen die neu eindringende Scholastik zu erklären. In den gedruckten Acten der Synode sind alle diese Sache betreffenden Handlungen ausgelassen, und so war dieselbe bis jetzt nur durch Privatberichte, unter denen der des Schotten Balcanqual der vorzüglichste war,

bekannt. Hr. Prof. Heringa verbreitet hier mit Hülfe handschriftlicher Quellen ein ganz neues Licht über diese Sache. Er benutzte nämlich zuerst das von Festus Hommius geschriebene Originalprotocoll der Synode, welches noch vollständig im Haag im Archive der allgemeinen Synode der niederländischen reformirten Synode aufbewahrt wird, dann die ebenfalls handschriftlichen, in seiner eigenen Bibliothek befindlichen, **Acta Synodi breviter conscripta a Theodoro Heyngio**, welcher als Aeltester von der nordholländischen Provincialsynode zu jener Nationalsynode deputirt war. Außerdem verweiset er auf die Vorrede des Rethenus zu **Guil. Amesii Opera Amst. 1658**, in welcher über den Antheil des Amesius an dieser Streitigkeit berichtet wird. Die hierher gehörigen Abschnitte aus diesen drei Quellen werden im Originale mitgetheilt: außerdem stand aber auch dem Verf. die Actensammlung der dortrechtischen Synode, welche im Haag aufbewahrt wird, zu Gebote, und in derselben eine Verantwortung des Maccovius, zwei in dessen dogmatischen Vorlesungen nachgeschriebene Hefte, und eine Anzahl Thesen, welche unter dem Vorsitze desselben vertheidigt waren. Aus diesen reichhaltigen Quellen gibt der Herr Prof. Heringa einen sehr ausführlichen Bericht über den ganzen Streit, dessen Ursachen, Fortgang und endliche Beendigung durch die Synode; bringt dann noch mehreres über spätere Streitigkeiten des Maccovius bei, aus denen erhellet, daß er die Ermahnung der Synode, von der scholastischen Lehrart abzulassen, nicht sonderlich beherzigt habe; und schließt mit einer Rechtfertigung des Benehmens der Synode in dieser Sache. Wir betrachten diesen Aufsatz als eine Bereicherung der Geschichte der Theologie, bedauern aber, daß derselbe besonders nur die äußere Geschichte des Streites erläutert, und die dogmatischen Differenzen selbst weniger entwickelt. Denn die letzteren sind es doch allein, welche dem Streite seine geschichtliche Bedeutung geben, und zu-

gleich als Proben der damals von neuem in die Theologie eindringenden Scholastik, und der rücksichtslosesten Consequenz eines einseitigen Dogmatismus dienen, wie die letztere namentlich in den Sätzen des Maccovius, daß Gott einige Menschen zur Sünde prädestinire, daß Gott ohne die Sünde seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht habe offenbaren können u. dergl., auf die crasseste Weise hervortritt. Merkwürdig ist noch der S. 662 abgedruckte Beschluß der mit der Revision der dortrechter Synodalacten beauftragten Deputirten, daß im Falle des Abdrucks derselben folgende Abschnitte ausgelassen werden sollten: **Quaestio de Sabbatho; Libellus supplex ad Illustres Dominos Ordin. Generales; Item quae p. 137 referuntur de baptismo in casu necessitatis; et causa Maccoviana.** Die verehrten Herausgeber des Archivs würden sich den Dank ihrer Leser verdienen, wenn sie auch die übrigen in den gedruckten Acten übergangenen Abschnitte nach und nach mittheilen wollten. VII. Vergleichung der neuen europäischen Concordate von Royaards, Fortsetzung der Abhandlung des ersten Theiles, welche unter dem Titel „Rom im Concordate mit den Regierungen, Leipz. 1831, auch in das Deutsche übersetzt ist. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen folgt hier eine Darstellung und Betrachtung über die concordirte Errichtung des Bisthums Basel, dann eine fortgesetzte Vergleichung aller neuen europäischen Concordate, endlich in dem Schlußworte eine allgemeine Beurtheilung des neuen Concordatenwesens. Daß diese Abhandlung des Lehrreichen und Interessanten vieles enthält, braucht nicht versichert zu werden: dagegen kann ich in die allgemeine Verwerfung alles Concordirens mit Rom nicht übereinstimmen. Der mir sehr befreundete Verfasser wird mir die Darlegung meiner abweichenden Ansicht nicht mißdeuten. Die Regierungen mußten ohne Zweifel die katholische Kirche in ihren Ländern nehmen, wie sie war, sie mußten von dem factisch vorhandenen

Zustande derselben, nicht von einem idealen, wie er sich bei den liberalen Kanonisten findet, ausgehen, und konnten nur unbedingt darauf bestehen, alle kirchliche Anmaßungen, welche mit den Rechten des Staates und der anderen anerkannten Kirchen unverträglich waren, zurückzuweisen. Sie konnten in Beziehung auf den innern Zustand der katholischen Kirche manche Wünsche hegen, aber die gewünschte Besserung konnten sie nicht durch unmittelbares Eingreifen herbeiführen wollen, sondern nur von der innern kirchlichen Entwickelung, die sie denn allerdings zu begünstigen hatten, erwarten. Auch die evangelische Kirche würde, wenn sie einer neuen Organisation entgegenginge, keine andern Grundsätze über die Rechte des Staates in Beziehung auf sie anerkennen können. Fragen wir nun nach dem factischen Zustande der katholischen Kirche, und nach den in ihr wirklich geltenden Grundsätzen, so finden wir, was auch immer von einzelnen Kanonisten über die Begrenzung der Papstgewalt, und über die Rechte der Metropoliten und Bischöfe gesagt seyn mag, doch in derselben die Grundsätze als feststehend, daß ohne den Papst keine Abgrenzung der Diöcesen vorgenommen werden dürfe, und daß kein Bischof ohne päpstliche Bestätigung für einen katholischen Bischof zu halten sey. Die Regierungen konnten also bei der neuen Organisation des katholischen Kirchenwesens in ihren Staaten die Zuziehung des Papstes nicht verhindern: es blieb ihnen nur die Alternative, entweder selbst mit demselben zu unterhandeln, oder der Landeskirche diese Unterhandlung zu überlassen, und sich auf die Wahrung des ius circa sacra zu beschränken. Der letztere Weg wäre unstreitig für den Staat wie für die Landeskirche der unvortheilhaftere gewesen. Denn alsdann würde der Papst auf die unbeschränkteste Weise die kirchlichen Angelegenheiten geordnet haben, da die ohnehin nicht einmal überall durch Bischöfe repräsentirten Landeskirchen den bestehenden Verhältnissen

nach nicht auf gleichem Fuße mit dem Papste hätten unterhandeln, sondern demselben nur Bitten und Vorstellungen vortragen können. Ohne Zweifel wäre durch diese ultramontanischen Organisationen das Interesse der Staaten vielfach verletzt worden: die Regierungen hätten dasselbe durch ein unaufhörliches veto gegen die päpstlichen Anordnungen geltend machen müssen: das katholische Volk hätte diese Einschreitungen des Staates als Feindseligkeit gegen die Kirche gedeutet: es würde nichts zu Stande gekommen seyn, und die dringendsten Bedürfnisse der katholischen Kirche, namentlich das Bedürfniß, Bischöfe zu erhalten, wären unerledigt geblieben. So würden insbesondere die katholischen Unterthanen protestantischer Fürsten gegen ihre ohnehin anfangs mißtrauisch beobachteten Regierungen in hohem Grade aufgebracht worden seyn, und der Weg zu einer inneren Verbesserung der katholischen Kirche wäre nicht geebnet, sondern durch Aufregung des kirchlichen Fanatismus verschlossen worden. Besser also war es, daß die Regierungen selbst mit dem Papste concordirten. So konnte das Staatsinteresse in Kabinetsverhandlungen geltend gemacht werden, ohne daß ein offener Conflict zwischen Staat und Kirche hervortrat: die durch diese Verhandlungen der katholischen Kirche bezeigte Achtung, und die Bereitwilligkeit der Regierungen zu reichlichen Dotationen der Landeskirche erwarben denselben das Vertrauen ihrer katholischen Unterthanen. Am weisesten handelten gewiß die Regierungen, welche sich auf die Concordirung der unmittelbar nothwendigen Organisation beschränkten, und die weiteren Grundsätze in Beziehung auf die innere Verfassung der Kirche und auf ihr Verhältniß zum Staate nicht durch Unterhandlungen mit dem Papste festzustellen versuchten. Denn Rom kann vermöge seiner sonderbaren Stellung noch keine andern kirchlichen Grundsätze, als die des Mittelalters ausdrücklich anerkennen, wenn es nicht auf Spanien, Portugal

und andere Staaten, in denen das mittelaltrige Kirchenthum noch besteht, also auf seine treuesten Anhänger, verzichten will. Dagegen weiß es im Falle der Nothwendigkeit trefflich zu dissimuliren, und so können in einzelnen Landeskirchen immer liberalere Grundsätze in's Leben treten, ohne daß sie von Rom aus bekämpft werden, wenn sie sich demselben nur nicht geradezu aufdrängen wollen. Die große Aufgabe der Regierungen ist es nun, für eine tüchtige wissenschaftliche Bildung des katholischen Klerus, und dadurch für Aufklärung des katholischen Volkes zu sorgen: denn davon ist alles Heil sowohl für die innere Gestaltung der katholischen Kirche, als für die Stellung derselben zum Staate abhängig. Wir können uns übrigens nicht überzeugen, daß die evangelischen Fürsten sich bei ihren Concordaten mit dem Papste etwas vergeben hätten; sie thaten nichts weiter, als daß sie das unbestreitbare Factum anerkannten, daß der Papst ihren katholischen Unterthanen als kirchliches Oberhaupt gelte, und daß sie, da sie ihrer katholischen Landeskirche Anerkennung und Schutz versprochen hatten, die Organisation derselben nach ihren Grundsätzen bewirken ließen: sie sicherten ihre Souveränitätsrechte hinlänglich dadurch, daß sie die päpstlichen Bullen erst durch ihre Genehmigung Gesetzeskraft in ihren Staaten empfangen ließen, und alles, was darin dem Staate gefährlich zu seyn schien, für ungültig erklärten. Es versteht sich übrigens von selbst, daß ich durch diese Vertheidigung der neueren Concordate im Allgemeinen nicht alle Bestimmungen mancher derselben in Schutz nehmen will. Daß einige dieser Bestimmungen, wie sie namentlich das baierische Concordat enthält, sowohl den Rechten des Staates, als der evangelischen Landeskirche zu nahe treten und die innere Entwickelung der katholischen Kirche hemmen, das kann auch die oberflächlichste Erwägung nicht verkennen. VIII. St. Nikolaus und das St. Nikolausfest von van Hengel. So we-

nig auch von Nikolaus, Bischof von Myra in Lycien zur Zeit Constantin's d. G., mit Sicherheit bekannt ist, so ist derselbe doch späterhin zu einem in vielen Ländern hochverehrten Heiligen geworden, und in vielen Gegenden, namentlich auch in den Niederlanden, ist sein Tag, der 6. Dec., ein solches Kinderfest, wie es Weihnachten in Deutschland ist. Der heilige Bischof besucht alsdann, eben so wie das Christkindchen in Deutschland, die Häuser und läßt entweder ungesehen den Kindern Geschenke zurück, oder er erscheint ihnen in Person, belohnt die Artigen, und bestraft die Unartigen. Wir bemerken dabei beiläufig, daß in dem protestantischen Norddeutschland der katholische Heilige zu einem Knechte Ruprecht geworden ist, welcher als Klaas, d. i. Klaus, Nikolaus unter abentheuerlicher Vermummung am Weihnachtsabende umherzieht, um dem freundlichen Christkindchen die Strafe der bösen Kinder abzunehmen. In dem vorliegenden Aufsatze werden zuerst die spärlichen und auch nur aus jüngerer Zeit stammenden Nachrichten über den Bischof Nicolaus geprüft, dann wird die spätere Ausbreitung der Verehrung dieses Heiligen nachgewiesen, und endlich der Ursprung des Kinderfestes an dem Tage dieses Heiligen untersucht. Dieser Ursprung ist sowohl in Beziehung auf Zeit, als auf Ursach sehr ungewiß. Die Legende rühmt zwar die Mildthätigkeit des Heiligen, erwähnt aber nicht einer besonderen Zärtlichkeit desselben gegen Kinder: die einzige Erzählung derselben, an welche sich jenes Fest anknüpfen konnte, ist die, daß Nikolaus einst einem armen Soldaten ungesehen eine Geldbörse zuwarf, und dadurch denselben mit drei jungen Töchtern der tiefsten Noth entriß. Nikolaus war besonders Patron der Schiffer, und so ist die Vermuthung des Verf.'s wohl nicht unwahrscheinlich, daß sein Fest deßhalb bei den seefahrenden Nationen so sehr ausgezeichnet ist. Zu S. 768 bemerken wir noch, daß nicht wohl gefragt werden kann, wann Niko-

laus durch eine feierliche Erklärung unter die Heiligen der römiſchen Kirche aufgenommen ſey. Die im zehnten Jahrhundert zuerſt vorkommenden feierlichen Kanoniſationen fügten nur neue Glieder der Heiligenſchaar bei, ohne daß die alten, längſt im Beſitze der Verehrung befindlichen Heiligen deßhalb einer neuen Beſtätigung bedurft hätten. — Am Schluſſe dieſes Theiles folgen noch Beilagen und Anmerkungen zu der in den früheren Theilen befindlichen Abhandlung über Gerh. Groete von Clariſſe, mit eigenen Seitenzahlen. Zuerſt Epistola Mag. Ger. Groot ad quendam fratrem infirmum. S. 1 iſt balucum wohl richtig, es iſt Balcon, Erker, ſ. Adelung's Glossar. S. 2 würde ich ſtatt ua nicht idem, ſondern ut leſen. Der Brief iſt ein ſchöner Beweis des klaren Verſtandes des Verfaſſers. Um den innern Verſuchungen zu entgehen, gibt er zuerſt zweckmäßige diätetiſche Regeln, und warnt dann davor, über jene Verſuchungen ängſtlich zu brüten, weil dadurch die Phantaſie noch mehr verunreinigt würde. Selbſt in der Beichte ſollen ſie nur im Allgemeinen berührt werden. Unter den andern Mitteln kommen auch vor orationes non valde longae sed ardentes. — Es folgen dann: ein Schreiben Groote's an einen Presbyter, worin er vor dem gewöhnlichen Treiben der Prieſter warnt; und ein Abmahnungsſchreiben an einen jungen Mann von 24 Jahren, der ein beneficium curatum übernehmen wollte, um ſeine dürftigen Eltern zu unterſtützen. Zuletzt ſind noch ausführliche Anmerkungen beigegeben: 1) über die gemma crucifixi, eine Schrift, welche nicht nur Gerhard in dem sermo contra Focaristas, ſondern auch, wie S. 89 nachgetragen wird, Dionysius Carthus. dem heiligen Bernhard beilegt. Der Verf. hat ſie in einem utrechtiſchen Codex gefunden, und theilt ſie hier vollſtändig mit. 2) Ueber das Cordiale, welches von Vielen, ohne Zweifel aber unrichtig, dem Gerhard Groote beigelegt wird. Es werden die zahlreichen alten Ausgaben, und die Ueberſetzungen

dieſes Buches, ein Beweis, wie geſchätzt daſſelbe früher war, nachgewieſen, und die Einleitung und ein Theil des erſten Capitels mitgetheilt. 3) Beſchreibung des utrechter Codex, aus welchem der erſte der oben mitgetheilten grooteſchen Briefe entnommen iſt. Er enthält eine bunte Sammlung aſcetiſcher, moraliſcher und kirchenrechtlicher Stücke aus dem Mittelalter. 4) Ueber die Glossatores iuris canonici, auf welche ſich G. Groote in ſeinem sermo de focaristis bezieht. Groote ordnet dieſelben nach vier Perioden. Der erſten Periode, von Gratianus bis Gregorius IX., gehören an Hugo, Laurentius, Vincentius, Johannes und Berengarius; der zweiten, bis auf Innocentius IV., Raymundus, Guilielmus, Monulphus, Goffridus und Bartholomäus Brixienſis; der dritten, bis auf Bonifacius VIII., Bernardus, Innocentius IV., Hoſtienſis, Guilielmus und Johannes; der vierten bis auf Clemens V., Johannes Andreae, Johannes Monachi, Archidiakonus, Gencelinus, und Guilielmus de Monte Lauduno. Außerdem kommen noch vor Henricus Boic, Bartholomäus von Piſa, Aſtenſis und ein Abbas. Ueber alle dieſe Männer, welche bei der Unzulänglichkeit der Bezeichnung oft ſchwer zu beſtimmen ſind, finden ſich hier gelehrte Erörterungen und Nachweiſungen. Eine Nachſchrift gibt alsdann noch mehrere ſpätere litterariſche Nachträge zu der vorſtehenden Abhandlung.

Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie. In Verbindung mit der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig herausgegeben von D. Chr. F. Illgen. Leipzig. Bd. 1 und 2, jeder in zwei Stücken. 1832.

Wir freuen uns des Wiedererſcheinens eines kirchenhiſtoriſchen Journals in Deutſchland, und wünſchen der Unternehmung des raſtlos thätigen Hrn. Verf. von Herzen Gedeihen. Ohne Zweifel iſt dieſelbe unter dem theologiſchen Publicum ſchon ſo bekannt, daß eine kurze Inhaltsanzeige der erſchienenen Stücke, nur hin und wieder durch einige Bemerkungen unterbrochen, hier genügen dürfte.

Bd. 1, St. 1. 1) Geschichte der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig vom Herausgeber. Sie ist den 22. Sept. 1814 von dem Hrn. D. Illgen gegründet, und hat nach einem erweiterten Plane, nach welchem auch auswärtige Mitglieder und Ehrenmitglieder aufgenommen werden, den 19. April 1830 die landesherrliche Bestätigung erhalten. Sie hat schon früher ihre nützliche Wirksamkeit durch drei Sammlungen von Abhandlungen (Leipz. 1817—1824), und dadurch beurkundet, daß manche ihrer ehemaligen Mitglieder, die ohne Zweifel ihr die vorzüglichste Anregung für die historische Theologie verdanken, auf diesem Felde auch anderweitig als achtungswerthe Schriftsteller aufgetreten sind: und so dürfen wir hoffen, diesem Vereine in seinen neuen erweiterten und begünstigteren Verhältnissen noch manche wichtige Frucht kirchenhistorischer Forschung verdanken zu müssen. 2) F. A. Heinichen, de praecipuis quibusdam theologicae Melanchthonis disciplinae oratio. 3) C. F. Bräunig, der deutsche Gottesdienst nach seinem Einflusse auf den Fortgang der Kirchenverbesserung unter dem Volke, eine Rede. Beide vorstehende Reden sind bei der von der Gesellschaft den 25. Juni 1830 veranstalteten Feier gehalten. 4) D. F. G. Uhlemann, Ephräm's, des Syrers, Ansichten von dem Paradiese und dem Falle der ersten Menschen. Eine sehr fleißige Abhandlung, welche ihren Gegenstand sowohl an sich ausführlich erörtert, als auch durch Vergleichung älterer und gleichzeitiger Kirchenschriftsteller sorgfältig erläutert. Sie handelt Cap. 1 nach einer Einleitung über die Namen des Paradieses, gibt Cap. 2 eine Schilderung desselben (wo Cosmas Indicopleustes sehr zur Erläuterung hätte dienen können), spricht Cap. 3 von der Bestimmung, Cap. 4 von dem Zustande der Bewohner, und Cap. 5 von der Wiedereröffnung des Paradieses. 5) D. G. Veesenmeyer: Etwas über den Verfasser des alten Kirchenliedes: „Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn." Die gewöhnlichen Angaben, daß Barth.

Ringwald, oder daß Hans Witzstatt Verfasser sey, werden bezweifelt, und dagegen wird die Vermuthung aufgestellt, daß es der Ulmer Jörg Berkenmeyer seyn möchte. 6) Zwei ungedruckte Briefe D. F. V. Reinhards an M. J. G. S. Leuchte, Pastor zu Creuma und Mocherwitz bei Delitzsch. — Zweites Stück. 1) Ueber die Behandlung der Kirchengeschichte, vorzüglich auf der Universität, von D. J. A. H. Tittmann. Der sel. Verfasser, vorzugsweise der exegetischen und systematischen Theologie zugewendet, war kein sonderlicher Freund der Kirchengeschichte, wie sie sich unter uns ausgebildet hat. Sie erscheint ihm als ein buntes Aggregat mancherlei heterogener, zum großen Theile ziemlich unnützer Materialien, und es dünkt ihm nothwendig, nachgerade von denselben den Bauschutt und das unbrauchbare Gerülle zu sondern, aus dem wirklich Brauchbaren aber ein zweckmäßiges historisches Gebäude aufzuführen. Für die absolute Pluralität der Studirenden sey die Kirchengeschichte nur Hülfswissenschaft, sie sollen nicht gründliche Kirchenhistoriker, sondern gründliche Kenner der christlichen Religionswissenschaft werden. Dazu sey von der Kirchengeschichte nur so viel zu wissen nöthig, um den historischen Theil der Theologie (die Dogmen) richtig zu verstehen und zu beurtheilen, vorzüglich aber um eine richtige historische Ansicht von dem Christenthume, das ist von der Verbreitung, dem Fortgange und den Hindernissen des Reiches Gottes auf Erden und von dem Einflusse des christlichen Glaubens auf das Heil der Menschen zu gewinnen. Dagegen kämen jetzt die jungen Theologen oft mit einer Menge von Namen und Jahreszahlen versehen in's Examen, ohne die Sachen selbst zu verstehen. Es sey zu viel Nöthigeres zu lernen, um auf die Kenntniß der Thorheiten und Verirrungen älterer Kirchenlehrer einen großen Theil des Lebens zu verwenden. Mit der Ketzergeschichte möge man die Studirenden verschonen: Dogmengeschichte sey ohne

Exegese und Dogmatik nicht verständlich, das, was von derselben nothwendig sey, werde in jeder guten Dogmatik vorgetragen. Man solle also die kirchengeschichtlichen Vorlesungen auf die eigentliche Geschichte der christlichen Kirche in der oben angegebenen Gestalt beschränken, und daneben die ausführliche Dogmen- und Litterargeschichte in besonderen Vorlesungen lehren. — Es ist etwas auffallend, diesen für unsere gegenwärtige Kirchengeschichte nicht sehr schmeichelhaften Aufsatz in diesem Journale zu finden, und zwar ohne ein Wort der Erwiderung: indeß wird der Hr. Herausgeber mit Recht gedacht haben, daß die Uebertreibungen und Einseitigkeiten desselben sich selbst widerlegen, die Rüge eines oberflächlichen auf Worte und Namen beschränkten Wissens bei jungen Theologen aber nicht schaden könne. Wir hätten den seligen Verfasser Manches in Beziehung auf diesen Aufsatz fragen mögen: z. B. ob er glaube, daß die trägen oder unfähigen Köpfe, welche aus den gegenwärtigen Vorlesungen über Kirchengeschichte nichts als Namen und Zahlen mitbringen, aus den von ihm projectirten und aus allen andern Vorlesungen mehr als unverdauetes Gedächtnißwerk mitbringen würden? Ob denn nicht das Reich Gottes auf Erden eine Idee sey, welche sich in allen kirchlichen Verhältnissen und Beziehungen mehr oder minder rein ausprage; und wie eine Geschichte des Reiches Gottes möglich sey, ohne eben die Modificationen dieser Idee in allen ihren Aeußerungen nachzuweisen? ob denn nicht selbst die Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes unendlich lehrreich sey; und wenn nicht, ob denn nicht zugleich über die Geschichte der menschlichen Cultur und der Wissenschaften zum großen Theile der Stab gebrochen werde? ob der junge Theolog bloß Kenner der christlichen Religionswissenschaft, oder nicht auch der christlichen Kirchenwissenschaft werden solle, also auch über Verfassung und Cultus der Kirche ein eben so wissenschaftlich begründetes Verständniß gewinnen solle,

wie über die Dogmen derselben; und ob, wenn zu einem wissenschaftlich begründeten Verständniß des Dogma Dogmengeschichte nothwendig sey, zu dem der Verfassung und des Cultus die Geschichte entbehrt werden könne? ob denn wirklich Dogmatik, d. i. doch wohl die jetzige Dogmatik, zum Verständniß der Dogmengeschichte nothwendig sey, da doch die letztere die Genesis der ersteren entwickele, und demnach nicht sie, wohl aber biblische Theologie, voraussetzen müsse? Doch wir brechen ab. Auch eine einseitige Betrachtung, mit Geschick und Kraft, wie hier, geltend gemacht, hat ihren Nutzen, sofern sie zum umfassenderen Nachdenken aufregt, und so möge das Wort des verdienstvollen entschlafenen Mannes hier als ein Stachel für alle Kirchenhistoriker stehen, sich zu einem klaren Bewußtseyn über den Zweck und die Bedeutung ihres Studiums zu erheben. — 2) D. A. Matthiä über Buttmanns philosophische Deutung der griechischen Gottheiten, insbesondere des Apollon und der Artemis. 3) D. F. Münter über eine Votivgemme mit einer äskulapischen Schlange, aus dem Dänischen übersetzt von D. G. Mohnike. 4) D. G. Veesenmeyer de diis paciferis e Romanorum potissimum scriptis, nummis et monumentis disserit. Wir können nicht umhin, offen auszusprechen, daß es uns gerathen scheine, Abhandlungen über griechische und römische Mythologie von dieser Zeitschrift auszuschließen; nicht weil dieselben für die historische Theologie ohne Interesse wären, sondern wegen der äußern Verhältnisse dieser Studien. Die classische Mythologie wird vorzüglich von Philologen gepflegt, und die philologischen Journale werden daher sich vorzugsweise für die Bearbeitung derselben eignen. Dadurch, daß die dahin bezüglichen Abhandlungen sich in Journale verschiedener Art zerstreuen, wird es dem Einzelnen nur erschwert, Kenntniß von Allen zu nehmen. — 5) Nierses Klaietsi, armenischer Patriarch im zwölften Jahrhundert und dessen Gebete von

D. G. Mohnike. Zur Einleitung allgemeine Bemerkungen über die neueren Bemühungen um die armenische Litteratur, namentlich über die Mechitaristen und ihren Stifter, dann eine Biographie des Patriarchen Nierses Kl. († 1173), aus dem Franz. des St. Martin (Biographie universelle T. 31) übersetzt mit Bemerkungen. Die Gebete desselben sind in 24 Sprachen von den Mechitaristen herausgegeben, der schwedische Dichter Nicander fügte 1829 noch eine schwedische Uebersetzung hinzu, aus welcher dieselben hier ins Deutsche übersetzt gegeben werden. — 6) Nachträglicher Beitrag zu einer kritischen Litterargeschichte der melanchthon'schen Originalausgabe der lateinischen und deutschen augsburgischen Confession und Apologie von D. G. Ph. Chr. Kaiser, eine Vertheidigung der früher von dem Herrn Verf. in seinem Beitrage ꝛc. (s. Studien und Krit. 1831, Heft 3, S. 643) aufgestellten Ansichten. — 7) Chr. Fr. Ilgen, de Confessione Augustana utriusque Protestantium ecclesiae consociandae adiutrice, eine Abhandlung zur Ankündigung der Jubelfeier der augsburgischen Confession, hier verbessert und vermehrt wieder abgedruckt. Wenn die Frage ist, welche unter allen protestantischen Confessionen am meisten geeignet sey, bei der Vereinigung der protestantischen Kirchen zum Grunde gelegt zu werden; so stimmen wir aus den von dem Herrn Vf. entwickelten Gründen unbedingt für die augsburgische. Dagegen bezweifeln wir es sehr, ob man überhaupt bei dieser Vereinigung auf eine ältere Confession zurückgehen solle. Der Hr. Vf. gibt selbst zu, daß man sich jetzt nicht mehr an alle einzelnen Lehren der augsburgischen Confession anschließen könne, meint aber, daß der echt evangelische Geist derselben dennoch ein trefflicher Vereinigungspunct bleibe. Wir geben dieß gern in Beziehung auf die Kirche zu, welche sich stets zu derselben bekannt hat. Denn in dieser hat die augsburgische Confession einen hohen historischen Werth, theils

als Factum, welches für ſie Epoche gemacht hat, theils als die Grundlage, auf welcher ihre weitere kirchliche und theologiſche Entwickelung gebaut iſt. Wenn ſich auch dieſe Entwickelung nach und nach über dieſe Grundlage weit erhoben hat, ſo leuchtet der letzten Geiſt und Charakter doch immer durch jene durch, und bleibt immer ein zurechtleitendes Licht für abirrende Beſtrebungen. Demnach kann ſich die lutheriſche Kirche immer noch mit Liebe an die augsburgiſche Confeſſion anſchließen, wenn ſie auch in manchen Lehrpuncten von derſelben abgewichen iſt: ſie betrachtet dieſelbe als das erſte Hauptglied und den Träger ihrer Entwickelung, nicht als eine Hemmkette derſelben. Anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn die lutheriſche Kirche den reformirten Landeskirchen, welche bis dahin die augsburgiſche Confeſſion nicht angenommen haben, dieſelbe als Vereinigungsmittel anbieten will. Wenn eine Kirche ein Bekenntniß neu annehmen ſoll, ſo muß daſſelbe auch ein treuer Abdruck der dermaligen Kirchenlehre ſeyn: ſonſt werden die Gemüther verirrt, und der Schein der Unredlichkeit aufgeladen. — 8) Die ſymboliſche Gültigkeit der augsburgiſchen Confeſſion für die reformirten Glaubensgenoſſen, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeſchichte. Nebſt einigen Gedanken über die Benutzung dieſes Bekenntniſſes für die evangeliſche Union von C. H. L. Piſchon. Es wird hier ausführlich nachgewieſen, wie nicht nur die deutſchen Reformirten ſtets, ſondern auch die Schweizer durch ihr Anſchließen an die wittenberger Concordia, und die pohlniſchen Reformirten in der Confessio Thorunensis ſich zur augsburgiſchen Confeſſion bekannt hätten; und es wird dogmatiſch nachgewieſen, wie dieſelben ſich auch ohne alle, ihnen von Lutheranern wohl Schuld gegebene Heuchelei zu derſelben bekennen konnten. Alles recht gründlich und lehrreich. Nur iſt der Vf. gegen die Lutheraner zu hart, wenn er ihnen Schuld gibt, als ob ſie aus bloßer Willkür und

Feindſeligkeit die Reformirten von der augsburgiſchen Confeſſion hätten abdrängen wollen. Da die augsburgiſche Confeſſion nicht von der reformirten Kirche ausgegangen war, ſo war ſie auch nicht in allen Puncten ein adäquater Ausdruck der reformirten Lehre. Es war daher immer zunächſt eine äußere Veranlaſſung, welche die Reformirten zur Anſchließung an dieſelbe hinführte, namentlich Liebe zum Kirchenfrieden und die Berechtigung der augsburgiſchen Confeſſionsverwandten in Deutſchland. In der variata war für ſie nichts Anſtößiges: daß aber in einem von Reformirten ausgegangenen Bekenntniſſe manches anders gefaßt worden wäre (vgl. die Abſchnitte de confessione und de potestate ecclesiastica), iſt wohl nicht zu verkennen. Die Lutheraner wollten dagegen, und gewiß mit Recht, die variata nicht als echte augsburgiſche Confeſſion gelten laſſen. Die Reformirten nahmen zwar immer die Miene an, als ob der Unterſchied zwiſchen den beiden Ausgaben unbedeutend ſey, und bekannten ſich auch wohl, wenn es verlangt wurde, zur invariata: daß ſie dieß aber ohne eine gezwungene Deutung des 10. Artikels vermochten, hat der Vf. aller Bemühungen ungeachtet nicht beweiſen können. In dem distribuantur nämlich liegt unabweislich, daß Leib und Blut von dem Geiſtlichen dem Communicanten dargereicht werde, und daraus folgt unabwendlich ſowohl die oralis manducatio, als auch die Theilnahme der Ungläubigen an demſelben, zwei Beſtimmungen, welche die Reformirten ſtets zurückweiſen mußten. Das exhibeantur der Variata ſagt dagegen bloß aus, daß Leib und Blut den Genießenden zu Theil werde, ohne die Art und Weiſe irgendwie näher zu beſtimmen oder zu beſchränken. Ferner bezog ſich das et improbant secus docentes offenkundig auf die Schweizer, und mußte daher von den Reformirten eine ungeſchichtliche Deutung erleiden. Daß Melanchthon den 10. Artikel (zwar nicht der Calviniſten, aber wohl) der Schweizer wegen im Jahre 1540, wo ja

die Concordie beſtand und alſo namentlich der verwerfende Schluß dieſes Artikels ſehr unangemeſſen war, geändert hat, iſt nicht (nach S. 167) faſt lächerlich zu behaupten, ſondern wohl gewiß. Mit Unrecht ſchiebt S. 183 der Vf. dem exhibeantur der Conf. Thorunensis das distribuantur der Conf. Aug. invar. unter, als ob beides gleich wäre: der Unterſchied iſt ſehr groß. Daß der lutheriſche Abendmahlsbegriff die Consubstantiatio nicht vermeiden könne, wie es S. 185 Not. 56 heißt, werden genaue Kenner deſſelben nicht zugeben. Obgleich wir in Beziehung auf dieſen geſchichtlichen Abſchnitt mit dem Verf. zuweilen nicht einig ſind, ſo ſind wir es doch vollkommen in Beziehung auf das, was er über die Union unſerer Tage ſagt. Ganz aus unſerer Seele geſchrieben iſt, was S. 218 ff. gegen den Kleinigkeitsgeiſt geeifert wird, der mit ängſtlicher Genauigkeit abgewogen wiſſen will, wie viel des alten lutheriſchen und reformirten Stoffes zur neuen Union zu nehmen ſey, damit kein Theil über Vernachläſſigung zu klagen habe. Eben ſo theilen wir, wie aus dem oben Geſagten erhellt, ganz die Bedenken des Verfs. gegen den Vorſchlag, die augsburgiſche Confeſſion der Union zum Grunde zu legen. — 9) Die Wehabiten und ihre Glaubenslehren nach J. L. Burckhardt, von D. E. E. F. Roſenmüller. Erſt vor kurzem iſt über dieſe muhammedaniſchen Proteſtanten genaueres durch Burckhardt, der ſich unter ihnen aufgehalten hat, bekannt geworden. Das Weſentliche von ſeiner 1830 engliſch erſchienenen Beſchreibung, nebſt dem Katechismus der Wehabiten, wird hier mitgetheilt. — 10) Die Saint-Simon'ſche Religion, dargeſtellt von Jules Lechevalier, a. d. Franz. überſetzt von A. Wendt. Dieſe Darſtellung erſchien in der ſimoniſtiſchen Zeitſchrift l'Organisateur, und auch als beſondere Flugſchrift unter dem Titel: Religion Saint-Simonienne. Enseignement central. Paris 1831.

Zweiten Bandes erſtes Stück. 1) Ueber die

Entwickelungsepochen in der Geſchichte der Menſchheit, von D. Chr. F. Schulze. Zur Beantwortung der Fragen: wie entſtehen Entwickelungsepochen der Menſchheit? Wie äußern ſie ſich bei ihrem Emporkommen? Wohin führen ſie? — 2) Theologiae Plautinae brevis expositio auctore F. Gu. E. Rostio, früher im Jahre 1831 als Programm der Thomasſchule erſchienen. In den Komikern findet ſich die Sinn- und Denkweiſe des Volks am genaueſten ausgeſprochen, und ſo iſt die Theologia Plautina vorzüglich geeignet, einen tiefern Blick in die Religioſität der damaligen Römer zu eröffnen. — 3) Urſprung und Umbildung der altnordiſchen Gilden oder feſtlichen Zuſammenkünfte von D. Finn Magnuſen, aus dem Dän. von D. G. Mohnike. Drei große Opfergilden fanden im nordiſchen Heidenthume ſtatt, welche nach der Chriſtianiſirung des Volkes auf chriſtliche Feſttage verlegt und mannichfach umgebildet wurden, von denen aber noch jetzt einzelne Spuren beſtehen. Mehreres darüber findet ſich in der trefflichen Schrift von Wilda: das Gildeweſen im Mittelalter, Halle 1831. — 4) Nachricht von einer merkwürdigen, in der Stadtbibliothek zu Trier befindlichen Handſchrift über chriſtliche Weiſſagungen, von D. J. Chr. W. Auguſti. Das Jahr dieſer Handſchrift wird in der Unterſchrift bezeichnet: a passione Domini nostri I. C. usque in praesentem annum i. e. per II. Ind. sunt anni 692. Dieſe Angabe läßt ſich wohl nicht mit dem Hrn. Vf. auf die Geburtsjahre Chriſti 692 oder 659 deuten, ſondern nur auf das Jahr 725. Nach der dionyſiſchen Aera iſt dieſes Jahr freilich nicht die zweite, ſondern die achte Indiction: da indeß damals dieſe Jahresrechnung noch nicht gebräuchlich war, ſo muß man wohl bei dem Vf. eine eigenthümliche Berechnung der Lebensjahre Chriſti vorausſetzen. Die Expositio Paschae, welche gleich vorn auf ein Summarium folgt, und deren erſte Hälfte hier zur Probe mitgetheilt wird, iſt nicht unbekannt, ſondern ſchon mehrfach

gedruckt. Es iſt der ſpätere Bericht über die Synodus Caesariensis d. J. 198, von welchem zwei verſchiedene Texte vorhanden ſind, der Eine hinter Bedae de aequinoctio vernali lib. (Opp. ed. Colon. 1688. T. II. p. 222), der Andere von Baluzius aus einem St. Galliſchen Codex herausgegeben (auch in Mansi Collect. Concill. I, p. 713) und auch in einer Schrift des neunten Jahrhunderts de Computo in Muratorii Anecdotis ex Ambr. Bibl. Codd. T. III, p. 189 erhalten. Der hier mitgetheilte Text iſt der des Beda, wobei wir nur bemerken, daß in den Conciliencacten (bei Mansi I, p. 709) der bei Beda vorhandene Anfang fehlt. Im vierten Theile dieſer Handſchrift findet ſich eine merkwürdige Beſchreibung des Antichriſts, welche mit den Worten ſchließt: Dexius erit nomen Antichristi. Explicit. Wir würden die Verlegenheit des Hrn. Vf. theilen, wenn wir dieſes Dexius als Namen des Antichriſts erklären ſollten: indeß können wir nicht glauben, daß ein ſo ungewöhnlicher Name am Schluſſe des Abſchnitts wie verloren, ohne Erklärung und ohne Erweis gegeben ſey, und vermuthen vielmehr mit ziemlicher Sicherheit einen bloßen Irrthum des Abſchreibers, der ſich durchweg als ſehr unwiſſend zeigt. Er fand wahrſcheinlich: DEχις΄ ERIT etc., d. i. aus χις΄, 616, wird der Name des Antichriſts beſtehen, und deutete ſich nun das griechiſche χ als lateiniſches X, und ς΄ als Abbreviatur für us. Daß ſich Apoc. 13, 18 die doppelte Lesart χις΄ und χξς΄ findet, iſt bekannt. Eben ſo wie ſich kurz vorher die Sigle χ̄ς̄ findet, ſo darf auch wohl dieſe geheimnißvolle Zahl des Antichriſts in griechiſcher Schrift hier vorausgeſetzt werden. In einer im Codex folgenden Expoſition, aus welcher hier einiges mitgetheilt wird, findet ſich überdieß eine offenbare Beziehung auf die doppelte Lesart χις΄ und χξς΄ in ihrer griechiſchen Geſtalt. Hier wird nun zwar die zweite gegen die erſte vertheidigt, das ξ ſoll durch einen Abſchreibefehler in ι verwandelt ſeyn: indeß folgt daraus

nur, daß die beiden Abschnitte aus verschiedenen Quellen geflossen sind; bewiesen ist dagegen dadurch, daß auch den Lateinern dieser Zeit jene griechischen Zahlzeichen in Beziehung auf den Antichrist geläufig waren. — 5) Absalon, Bischof von Roeskilde und Erzbischof von Lund, Eroberer der Insel Rügen und Bekehrer derselben zum Christenthum, als Held, Staatsmann und Bischof, von D. H. F. J. Estrup, übersetzt und mit Anhängen vermehrt von D. G. Mohnike. Wir freuen uns, diese schätzbare Biographie, deren auch Münter (KG. v. Dän. u. Norw. II, 1, 320) ehrenvoll gedenkt, hier in deutscher Sprache zu erhalten. Man wird dieselbe auch nach dem Abschnitte über Absalon bei Münter mit Belehrung lesen: und nicht minder willkommen werden die Zugaben seyn, namentlich die Uebersetzung des hierher gehörigen Abschnitts der Knytlinga-Saga und P. E. Müllers Chronologie der Heereszüge Waldemars gegen die Wenden. — 6) Erläuterungen über das Religionsgespräch zu Worms und Regensburg 1540 und 41 aus ungedruckten Quellen von D. C. G. Bretschneider. Wir machen besonders auf die fünfte, über den wahren Verfasser des regensburgischen Interims, aufmerksam, und wünschen, daß die Ausgabe der Briefe Melanchthons, für welche von dem Hrn. Vf. so vieles Neue gesammelt ist, recht bald erscheinen möge. — Zweites Stück. 1) Ueber die Memnonssäule, aus D. J. A. Kanne's liter. Nachlasse. — 2) Einige Worte über kritische und pragmatische Behandlung der Kirchen- insbesondere der Dogmengeschichte, mit Rücksicht auf seine Schrift: Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicäischen Synode, von D. Lobegott Lange. Daß geschichtliche Forschungen nicht von philosophischen und kirchlichen Ansichten geleitet werden dürfen, darin wird dem Vf. Niemand widersprechen. Daß aber über dem Lehrbegriffe der Monarchianer seither der undurchdringlichste Nebel geschwebt, und daß er den-

selben, wie er gegen Baumgarten-Crusius mit Lebhaftigkeit zu erweisen sucht, verscheucht habe, davon haben wir uns nicht überzeugt. Doch davon unten bei der Schrift selbst. — 3) Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt u. s. w. von K i s t, übersetzt aus dem Archief voor kerkelijke Geschiedenis, Th. 2, s. oben, S. 1125. — 4) Der Paschastreit der alten Kirche in seiner Bedeutung und seinem Verlaufe, von D. F. W. Rettberg. Völlig Recht hat der Verf., wenn er Mosheim's Meinung, daß zur alten römischen Paschafeier eine Paschamahlzeit am Osterfonnabende gehört habe, verwirft. Dagegen finden wir in Tertull. de ieiun. c. 14 nicht den Beweis, daß schon damals in Rom das Fasten an den gewöhnlichen Sonnabenden üblich gewesen sey. Die Stelle ist: Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus, et ieiuniis parasceuen? quamquam vos etiam sabbatum, si quando continuatis, numquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam: nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur. Der Vf. übersetzt: „Warum widmen wir denn den vierten und sechsten Wochentag dem Wachtdienste, und dem Fasten den Charfreitag? Obgleich ihr auch noch den (jeden) Sabbat dem Fasten widmet (wenn ihr nämlich die Freitagsfasten verlängert), der doch nur in der Paschazeit mit Fasten begangen werden muß, nach dem anderswo angegebenen Grunde, und wir doch wenigstens jeden Tag mit seiner üblichen Feier begehen." Wir bemerken dagegen: 1) Nach dieser Uebersetzung müßte im Texte stehen: vos sabbatum etiam; dagegen steht: vos etiam „auch ihr," nämlich eben so wie wir. 2) Bei sabbatum ist zu ergänzen ieiuniis dicatis: dieß kann aber nicht von jedem Sabbate gelten, sondern nur von dem Ostersabbate. Der gewöhnliche Sabbat würde als stationibus dicatum zu bezeichnen gewesen seyn. 3) Schwerlich ist die quarta feria je zugleich mit dem Sonnabende Wochenfasttag im Abendlande gewesen, wie dieß aus dieser Erklä-

rung folgen würde: sondern als der Sonnabend als Wochenfasttag üblich wurde, hörte der Mittwoch auf es zu seyn. Endlich bemerken wir noch 4) daß die Stelle sich keinesweges allein auf die römische Gemeinde, sondern auf alle Psychiker bezieht. Der Zusammenhang der Stelle ist der, daß Tertullianus den Vorwurf, als ob die Montanisten allein Zeiten und Tage beobachteten, damit beseitigt, daß er auf die heiligen Tage hinweiset, welche die Psychiker gleich jenen beobachteten, Paschafest, Pfingstzeit. „Warum," so fährt er fort, „widmen wir (beiderseitig, ihr so gut als wir) Mittwoch und Freitag dem Wachtdienste, und dem Fasten den Charfreitag? Obgleich auch ihr (gleich uns) den nach dem anderswo angegebenen Grunde nur im Pascha mit Fasten zu begehenden Sabbat dem Fasten widmet, wenn ihr einmal das Fasten fortsetzt: wir begehen doch wenigstens jeden Tag mit seiner hergebrachten Feier." Wie aus **Irenaei ep. ad Victorem** bei **Euseb. V, c. 24** erhellt, fasteten manche Christen zur Paschazeit einen Tag (den Charfreitag), Andere zwei Tage (Freitag und Sonnabend), daher wirft hier Tertullian den Psychikern Inconsequenz vor: sie erkenneten zwar an, daß der Ostersabbat dem Fasten gehöre, aber fasteten dennoch an demselben nicht regelmäßig, sondern nur zuweilen, während die Montanisten gewissenhafter jedem Tage sein Recht gäben. Die Worte **numquam nisi in Pascha ieiunandum** fügt Tertullian hinzu, um noch an einem auch von den Psychikern anerkannten Grundsatze zu zeigen, daß auch diese Zeiten und Tage beobachteten. — Ganz richtig erklärt dagegen der Verf. die Stelle **Epiphan. haer. L. §. 3**, auf welche Mosheim besonders seine Meinung von einem damals noch in der katholischen Kirche gegessenen Paschalamm stützte. Das mosaische Pascha ist der Typus des christlichen, daher gelten die auf jenes bezüglichen Gesetze nach den nothwendigen Modificationen auch von diesem, und so spricht Epiphanius von diesem mit Aus-

drücken des moſaiſchen Geſetzes, welche er aber typiſch aufgefaßt wiſſen will. Als auf eine erläuternde Parallele verweiſen wir auf Ceolfridi Abb. Epist. ad Regem Naitanum in Bedae hist. eccl. V, c. 22: statuit ut — tolleret unus quisque agnum, — et immolarent eum ad vesperum, id est praepararent omnes ecclesiae — panem et vinum in mysterium carnis et sanguinis agni immaculati etc. Darin irrt indeß der Vf., wenn er S. 103 meint, daß Epiphanius den 14ten Niſan dem Charbonnerstage entſprechen laſſe, den 10ten alſo dem Palmſonntage. Er erklärt ja den letzten Tag als δευτέρα σαββάτων, und dieß kann nur der Montag ſeyn. Das chriſtliche Paſcha iſt Chriſtus, am Charfreitage geopfert, und der Charfreitag entſpricht daher dem 14ten Niſan im moſaiſchen Typus, vergl. Epiphan. haer. L. §. 2: ἔδει τὸν χριστὸν ἐν τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ θύεσθαι κατὰ τὸν νόμον. Wir vermiſſen übrigens in dieſer Abhandlung eine genauere Unterſuchung über die Art der kleinaſiatiſchen Paſchafeier, und es ſcheint, als ob der Vf. darüber die mosheimiſche auch von Neander beibehaltene Meinung theile, daß die Kleinaſiaten am 14ten Niſan das Paſchamahl, den folgenden Tag als Todestag, und den dritten von dieſem als Auferſtehungsfeſt begangen hätten. Dennoch wird nirgends von einer ſolchen, den Kleinaſiaten gewöhnlichen Jahresfeier des Todes und der Auferſtehung Chriſti etwas geſagt, ſondern ihre Paſchafeier wird mit den Ausdrücken bezeichnet: ἐκείνην ἑορτὴν τῇ τῶν Ἰουδαίων ἑπομένους συνηθείᾳ πληροῦν (Constantin. ap. Euseb. de V. C. III, c. 18) und ἐπιτελεῖν τὴν ἑορτὴν ὡς καὶ Ἰουδαῖοι παρατηροῦσι (Socr. V, c. 22). Wir nehmen daher an, daß die Kleinaſiaten, wie die jüdiſchen Sabbate, ſo auch das Paſcha ganz nach jüdiſcher Art feierten: das Paſchamahl, wie es durch die Einſetzung des heiligen Abendmahles einen beſonderen Charakter bekommen hatte, galt ihnen als das eigenthümliche chriſtliche Paſcha, und dieſem zu Ehren feierten ſie

das folgende Feſt ganz nach moſaiſcher Vorſchrift, ohne die Jahrestage des Todes und der Auferſtehung beſonders auszuzeichnen, da dieſe Ereigniſſe ja ſchon Gegenſtände von Wochenfeſten waren. Die Abendländer dagegen faßten das Opfer Chriſti am Kreuze als das chriſtliche Paſcha auf, daher war ihnen der Todestag Chriſti dies paschae: unzertrennlich davon war aber auch die Feier der Auferſtehung Chriſti. Da ſie nun Tod und Auferſtehung Chriſti zu Gegenſtänden ihrer Paſchafeier machten, ſo knüpften ſie dieſe natürlich auch an die Tage, welche ſie bereits wöchentlich dieſen Erinnerungen gewidmet hatten. — 5) De Prudentio et theologia Prudentiana auct. H. Middeldorpf, zwei Programme von 1823 und 1826, die es völlig verdienten, hier einem größern Leſekreiſe zugänglich gemacht zu werden. — 6) Aeltere und neuere Vorſchriften für den die Meſſe haltenden Prieſter, die erſtern aus einem alten Miſſale des funfzehnten Jahrhunderts (der ſchwerin'ſchen Diöces), die letztern aus dem römiſchen Miſſale von 1634, mitgetheilt von D. G. Mohnike. — 7) Ueber eine merkwürdige Differenz in den Exemplaren der Originalausgabe des deutſchen größern Katechismus Luthers bei G. Rhaw, Wittenberg. 1529. 4., von D. G. Ph. Chr. Kaiſer. Der Bogen V iſt wegen drei mal falſch geſetzter Ueberſchrift umgedruckt, und zugleich ſind einzelne orthographiſche Veränderungen vorgenommen. Im Bogen X iſt während des Druckes ein Druckfehler gebeſſert. In einem münchener Exemplare fand indeß der Vf. noch den erſten fehlerhaften Bogen V, und den ungeänderten Bogen X. Der Hr. Vf. unterſtützt durch dieſe Bemerkung ſeine ſchon früher ausgeſprochene Behauptung, daß man auch aus ähnlichen Verſchiedenheiten in den Exemplaren der erſten Ausgabe der augsburgiſchen Confeſſion nicht auf eine Mehrheit von Ausgaben ſchließen dürfe. — 8) Beiträge zur Reformationsgeſchichte des ſechzehnten Jahr-

hunderts, aus einer Sammlung von Originalbriefen berühmter Männer jenes Zeitalters, von D. Dav. Schulz. Auf der Bibliothek der evangelischen Gnadenkirche zu Landeshut im schlesischen Gebirge findet sich in zwei Foliobänden eine Sammlung von Briefen und Urkunden aus der Reformationszeit, theils im Originale, theils in Abschrift, von einem Bürgermeister Georg Schmid in Görlitz, welcher von 1558 an in Wittenberg studirte, und mit Melanchthon in näheren Verhältnissen stand, herstammend. Hr. Consistorialrath Schulz theilt hier aus derselben mit: ein Schreiben Calvin's an Melanchthon vom 17. Sept. 1556, ein weitläuftiges Schreiben des Antonius Corvinus an Mel. v. 25. Sept. 1549, Vorstellungen wegen des Interims enthaltend, ein damit zusammenhängendes Schreiben des Paul Eber an Mel.; mehrere Schreiben aus Königsberg, die osiandristischen Händel betreffend, darunter drei von Melanchthon's Schwiegersohne Georg Sabinus; ein Schreiben Franz Dryanders an Melanchthon von 1548, in welchem schon von einer Berufung Melanchthons nach England die Rede ist, und endlich das förmliche Berufungsschreiben des Erzbischofs Thomas Cranmer an denselben vom 7. Juni 1553. Mehrere Mittheilungen aus dieser Sammlung werden gewiß sehr willkommen seyn. — 9) Etwas zum Andenken an die Auswanderung der evangelischen Salzburger im Jahre 1732, und von den Wiedertäufern im Salzburgischen im sechzehnten Jahrhundert von D. G. Veesenmeyer. — 10) Kirchengeschichtliche Miscellen von M. Chr. Ad. Peschcck. Nämlich: merkwürdige Wirksamkeit des päpstlichen Missionärs und Redners Capistranus in Deutschland, besonders 1453 in Görlitz. Christoph Pescheck, ein Beispiel der Grausamkeit der Jesuiten gegen die böhmischen Protestanten im siebzehnten Jahrhundert. Markus Schwaner, ein Quäker, eine merkwürdige Inquisitionsgeschichte aus der Oberlausitz (Zittau) vom Jahre 1676.

Inquisition zu Görlitz gegen die Wittwe eines der Heterodoxie verdächtig gewesenen Geistlichen im J. 1692.

Kirchengeschichtliche Abhandlungen von D. J. G. V. Engelhardt. Erlangen, 1832. 318 S. 8.

1) Der Abt Joachim und das ewige Evangelium. Der Hr. Vf., welcher über diesen Gegenstand schon früher drei Programme geschrieben hat, erläutert hier denselben von neuem auf eine sehr lehrreiche Weise, indem er sowohl über den Introductorius in ev. aet., dessen Inhalt und Entstehung in der schwärmerischen Parthey der Franciscaner, als über den Zusammenhang desselben mit den Schriften des Joachim ausführliche Nachweisungen aus den Quellen gibt. Der vollständige Auszug aus der Hauptschrift Joachims, dem liber concordiae V. et N. T. ist bei der großen Seltenheit derselben sehr willkommen. Nur darin können wir dem Vf. immer noch nicht beistimmen, daß die Franciscaner die drei Bücher des Joachim liber concordiarum, apocalypsis nova und psalterium X chordarum schlechthin das Evang. aet. genannt hätten, und daß sonach dieses Evang. aet. aus jenen drei Büchern bestanden habe. Nach unserer Meinung war den schwärmerischen Franciscanern Evang. aet. die neue Heilslehre, welche als die Lehre des heiligen Geistes die Lehre Christi verdrängen sollte (Guil. de S. Amore: Evangelium Spiritus Sancti s. Evangelium aeternum, quo adveniente evacuabitur, ut dicunt, Evangelium Christi). Als ersten Verkündiger desselben betrachteten sie den Joachim, und insofern sagten sie auch, daß jene drei Bücher die ersten Bücher des Evang. aet. seyen, oder diejenigen, in welchen zuerst jene Heilslehre verkündet worden sey: der Introductorius war aber nicht eine Einleitung in diese drei Bücher, sondern in diese Heilslehre selbst, und hieß, insofern er ebenfalls dieselbe enthielt, auch selbst zuweilen Evang. aeternum. Deutlich geht übrigens aus den von dem Vf. mitgetheilten Auszügen hervor, wie vieles die schwärme-

rischen Franciscaner in die prophetisch dunkeln Ausdrücke des Joachim legten, was nach seinem Sinne nicht in denselben lag. Joachim ist trotz aller Klagen über den Verfall der Kirche doch ein treuer Anhänger des Papstthums, und denkt an keine neue der Erneuerung der Kirche zum Grunde zu legende Lehre. Er verheißt der römischen Kirche beständige Dauer (S. 56), und verlangt, daß alle Auslegung mit dem Glauben der Kirche übereinstimme (S. 59). Das ewige Evangelium, welches nach seinem Comm. in Ieremiam bei der Erneuerung der Kirche verkündet werden soll (S. 53), ist aus Apoc. 14, 6 entlehnt, und kann ihm nur das zu neuem Leben gelangende Evangelium Christi seyn. Wir hätten gewünscht, daß der Vf. die Stellen, in welchen Joachim desselben gedenkt, im Originale beigefügt hätte. Daß die Schriften des Joachim übrigens von den Minoriten interpolirt sind, was der Vf. S. 54 bezweifelt, ist bei mehreren Weissagungen, welche dieselben auf sich bezogen (gesammelt in den Act. SS. Maii T. VII, p. 142 ss.), wohl nicht zu bezweifeln. Auch die vorgebliche Weissagung der heiligen Hildegardis, deren S. 30 gedacht wird, ist untergeschoben, s. Act. SS. Sept. T. V, p. 675. — 2) Die Bogomilen. Zuerst Bemerkungen über die Visio Esaiae, welche von den Bogomilen gebraucht wurde, und den doppelten Text derselben nach der von Laurence herausgegebenen äthiopischen Uebersetzung, und dem Venet. 1522 erschienenen alten lateinischen Texte. Beide Texte sind im Anhange beigefügt. Dann wird das Hervortreten der Bogomilen unter Alexius Comnenus erzählt, und ihre Lehre dargestellt. Ihre Lehre soll ein Gemisch aus syrisch gnostischen und messalianischen Sätzen seyn. Der Vf. versucht die Spuren nachzuweisen, aus denen die Erhaltung dieser Ketzereien bis auf die fraglichen Zeiten erhelle, und entwickelt dabei eine sehr reiche, dem Leser lehrreiche Belesenheit in der ganzen hierher gehörigen Litteratur. — 3) Amalrich von Bena.

Ebenfalls eine geordnete und vollständige Zusammenstellung aus den Quellen über diesen Mann, der uns um so merkwürdiger scheint, da wir ihn für den Vater der Secte des freien Geistes halten (s. m. KG. Bd. 2, Abth. 2, Aufl. 3, S. 408 ff. 626 ff.). Daß indeß Amalrich seine Lehre von drei Weltaltern aus Joachims Schriften geschöpft habe, möchten wir bezweifeln. — 4) Zur Geschichte der Dreieinigkeitslehre im zwölften Jahrhundert. Es ist bekannt, daß Petrus Lombardus von Joachim Abt von Floris wegen seiner Dreieinigkeitslehre angegriffen, aber von dem vierten Lateranconcile für rechtgläubig erklärt worden ist. Der Vf. zeigt, daß der Angriff Joachims nicht, wie von Einigen geglaubt worden ist, in einer besondern Schrift geschehen sey, sondern sich in dem ersten Buche des Psalterium finde. Er gibt ausführliche Auszüge aus den hierher gehörigen Distinctionen desselben, und theilt dann die Urtheile des Thomas von Aquino, des Petavius und Papebrochius über den Angriff des Joachim mit. — 5) Ueber Ratherius von Verona. Es wird auf die vollständige Ausgabe der Schriften dieses Mannes, welche für die Charakteristik des zehnten Jahrhunderts so merkwürdig sind, durch die Brüder Ballerini Veronae 1765 hingewiesen. Nach der von diesen Herausgebern verfaßten vita wird eine kurze Lebensbeschreibung des Ratherius gegeben, und die durch verschiedene Lebensereignisse veranlaßten Schriften werden an ihrem Orte theils bloß angedeutet, theils ihrem Inhalte nach beschrieben. Wir wünschen von dem gelehrten Verfasser mehr Gaben dieser Art, so belehrende Abhandlungen über so interessante Gegenstände, zu erhalten.

III. Quellen der Kirchengeschichte und kirchliche Litteratur bis zur Reformation.

1. Patristik.

Chrestomathia patristica. Pars I. Selecta Apocrypho-

rum et Patrum de Christo et Apostolis, uti et Patrum Apostolicorum, in usum lectionum academicarum collegit D. H. I. Royaards. Traiecti ad Rhenum 1831. 96 S. 8.

Der Vf. beabſichtigt eine Auswahl ausgezeichneter und charakteriſtiſcher Stellen aus allen Theilen der patriſtiſchen Litteratur, durch welche angehenden Theologen die erſte Bekanntſchaft mit den Kirchenvätern erleichtert würde. Der zweite Theil wird Selecta Patrum Graecorum, der dritte Patrum Latinorum enthalten. Die Auswahl iſt zweckmäßig.

Codex Apocryphus Novi Testamenti, e libris editis et manuscriptis, maxime gallicanis, germanicis et italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus opera et studio D. Io. Car. Thilo. Tom I. Lipsiae. 1832. CLX und 896 S. 8.

Dieſer erſte Theil eines lange erſehnten Werks erſcheint ganz in der ausgezeichneten Geſtalt, wie es ſich von dem gründlich gelehrten, ebenſo ſcharfſinnig als beſonnen forſchenden, und ſtets mit großer Umſicht und Genauigkeit arbeitenden Verfaſſer erwarten ließ, welcher keine Mühe und Koſten geſpart hat, um für dieſes Werk ſowohl die einſchlägliche gedruckte Litteratur, als auch die vorhandenen, theils gar nicht, theils nachläſſig verglichenen Manuſcripte in möglichſter Vollſtändigkeit zu benutzen. Zu einer eindringenden Beurtheilung dieſes Werkes, welches unſerer Litteratur wahrhaft Ehre macht, iſt hier kein Platz: wir müſſen uns mit einer kurzen Inhaltsangabe begnügen. Dieſer erſte Theil enthält die apokryphiſchen Evangelien. Voran gehen ausführliche Prolegomena über die Codices, Ausgaben und Ueberſetzungen derſelben, durch welche für die kritiſche Behandlung des Textes die nothwendige Grundlage gegeben wird. Dann folgen die Bücher ſelbſt in dieſer Ordnung: 1) Historia Ioseph, fabri lignarii, arabice et lat. nach der Ausgabe

Wallin's, Leipzig, 1722. Der arabiſche Text iſt von dem Hrn. Profeſſor Rödiger durchgeſehen, und in demſelben ſind manche von Wallin fälſchlich als Fehler betrachtete Lesarten des Manuſcripts reſtituirt. Der Hr. Herausgeber meint, daß dieſe historia urſprünglich zur Vorleſung am Feſte des heiligen Joſeph verfaßt, und beſonders von den Kopten gebraucht worden ſey. 2) Evangelium infantiae Servatoris arab. et lat. nach der Ausgabe von Henr. Sike Trai. ad Rh. 1697, von dem Hrn. Prof. Rödiger durchgeſehen. 3) Protevangelium Iacobi, griech. Die frühern Ausgaben waren ſämmtlich nur aus einem, wahrſcheinlich jüngern, Manuſcripte gefloſſen: hier wird der Text des alten Cod. Paris. 1454 gegeben, von zwei andern pariſer Manuſcripten ſind die Varianten vollſtändig, von dreien die merkwürdigeren hinzugefügt, ebenſo wie die Varianten von zwei vaticaniſchen Codices, welche Birch im Auctario mitgetheilt hat, und von einem wiener für Birch verglichenen Coder. 4) Evangelium Thomae Israelitae, griech., von welchem ſich bei Fabricius bloß der aus einem Cod. Paris. von Cotelerius herausgegebene Anfang findet, hier vollſtändig nach der Ausgabe von Mingarelli mit Zuziehung eines dresdner Coder herausgegeben. 5) Evangelium de nativitate S. Mariae, lateiniſch, nach dem in den Werken des Hieronymus herausgegebenen, und auch von Fabricius aufgenommenen Texte. Zu der Anmerkung p. XCIV über das Opus imperfectum in Matthaeum, welches allerdings eine neue Unterſuchung verdient, iſt zu vergleichen v. Drey Unterſuchungen über die Conſtitutionen und Kanones der Apoſtel S. 441. 6) Historia nativitatis Mariae et infantiae Salvatoris, lateiniſch, hier zuerſt aus einem Cod. Paris. saec. XIV herausgegeben. Da hier die meiſten Fabeln über die Familien- und Jugendgeſchichte Jeſu zuſammengeſtellt ſind, ſo hat der Vf. in der Annotatio zu dieſem Buche ſeine trefflichen Nachweiſungen über Alter, Urſprung, Veränderungen und

Wirkungen dieſer Fabeln vereinigt. 7) **Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descripsit Aug. Hahn, Theol. D. et P. P. O. in Acad. Lipsiensi.** Ein Verſuch, dieſes Evangelium, vorzüglich nach den Angaben des Tertullian und Epiphanius zu reſtituiren, geſtützt auf die bekannten Unterſuchungen des Herrn Vf.s in der Schrift: „das Evangelium Marcions in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, Königsberg 1823," die hier nur in Beziehung auf einige Stellen kleine Modificationen erlitten haben. Das erſte Capitel verſuchte der Herr Vf. auf dieſe Weiſe bereits in dem kirchenhiſtoriſchen Archive für 1825, St. 1, S. 67 zu reſtituiren. Daß in Einzelheiten hier manches ungewiß bleiben muß, verſteht ſich von ſelbſt: im Ganzen erhält man indeß gewiß ein treues Bild dieſes merkwürdigen Evangelii. 8) **Evangelium Nicodemi cum epistolis Pilati.** Von demſelben findet ſich bei Fabricius nur die lateiniſche Ueberſetzung, und zwar in einem ſchlechten Texte: Birch hat zuerſt den griechiſchen Text herausgegeben, aber ſo fehlerhaft, daß er faſt unbrauchbar war. Hier werden beide Texte in einer ungleich beſſern Geſtalt gegeben, der griechiſche nach dem von Birch ſehr ungenau benutzten **Cod. Paris.** mit Zuziehung mehrerer anderen Handſchriften, der lateiniſche aus einem einſiedler Codex, von welchem Heß in ſeiner Bibliothek der heiligen Geſchichte Th. 1, S. 437 eine Collation gegeben hatte, ebenfalls mit Benutzung anderer Manuſcripte. Als Anhang folgen die *Ἀναφορὰ* und die *Παράδοσις Πιλάτου*. 9) **Codex Evangelii Ioannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus.** Es iſt dieß der Codex, von welchem Münter zuerſt in Deutſchland eine Notiz gab (vgl. Studien und Krit. Bd. 1, Heft 4, S. 818 ff.), welcher im vierzehnten Jahrhundert geſchrieben ſeyn ſoll, und ein nach einem pantheiſtiſch-naturaliſtiſchen Syſteme verſtümmeltes Evangelium Johannes enthält. Wir hegten ſchon früher den Verdacht, daß dieſes Machwerk eben ſo wie der ganze

seit einiger Zeit hervorgetretene Templerorden ein Product der neuern Zeit sey, und diese Vermuthung ist durch die hier gegebene gründliche Untersuchung bestätigt. Das Pseudo-Evangelium wird zwar nicht vollständig abgedruckt; es ist aber eine vollständigere Collation desselben mit dem echten Evangelium Johannes mitgetheilt, als Münter gegeben hat. 10) Liber S. Ioannis Apocryphus, die apokryphische Schrift der Bogomilen und der katharischen Parthei der Concorezenser, welche Benoist in seiner histoire des Albigeois herausgegeben hat, und welche um die Zeit von 1180 — 1200 von den Bogomilen zu den Concorezensern gelangt und in's lateinische übersetzt zu seyn scheint (s. m. Kirchengesch. Bd. 2, Abth. 2, Aufl. 3, S. 611 Anm.). Sehr interessant war uns hier S. 885 Anm. die Nachweisung, daß wahrscheinlich diese Schrift im griechischen Originale noch in der S. Marcusbibliothek in Venedig vorhanden sey. Dieß ist der Inhalt des ersten Bandes dieses wichtigen Werkes, welches im Ganzen auf drei Bände berechnet ist. Den zweiten, welcher die apokryphischen Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen enthalten soll, hofft der Herausgeber im nächsten Jahre erscheinen lassen zu können; der dritte wird eine historische Einleitung in die gesammte neutestamentliche apokryphische Litteratur im Ganzen, und in die einzelnen Bücher derselben geben.

Vetus translatio Latina Visionis Iesaiae, libri V. T. pseudepigraphi, edita atque praefatione et notis illustrata ab I. C. L. Gieseler, D. Göttinger Pfingstprogramm. 1832.

Es ist dieß der Venetiis 1522 gedruckte lateinische Text, über welchen ich in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1832, Heft 1, S. 139 eine nähere litterarische Nachweisung gegeben habe. Durch die Güte des Hrn. D. Engelhardt, welcher seitdem diese Visio auch in seinen kirchenhistorischen Abhandlungen hat abdrucken lassen, erhielt ich eine Ab-

schrift des münchener Exemplars, durch die Güte des Hrn. Predigers Ahlmann eine des kopenhageners: nach diesen beiden Abschriften ist der vorstehende Abdruck gemacht. In der Einleitung wird zu zeigen versucht, daß das Martyrium Esaiae und die Visio oder das Anabaticon Es., welche in der von Laurence herausgegebenen äthiopischen Uebersetzung verbunden sind, zwei ursprünglich verschiedene Bücher seyen, das erste jüdischen, das zweite gnostischen Ursprungs. Die Visio ist denn auch immer von gnostischen Secten vorzüglich geschätzt, und selbst noch im Mittelalter von den Bogomilen und den Katharern gebraucht worden. Die vorliegende Uebersetzung scheint im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert von den Katharern aus einem von den Bogomilen ihnen zugekommenen griechischen Texte abgefaßt zu seyn. Die in den Noten bemerkten groben Uebersetzungsfehler beweisen die große Unkunde des Uebersetzers. In der vorliegenden Ausgabe sind gehörigen Ortes das von Majus bekannt gemachte lateinische, und das bei Epiphanius befindliche griechische Fragment dieser Visio beigefügt, die Ausgabe von Laurence ist in den Noten verglichen.

Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Litteratur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts von Dr. J. Seb. v. Drey. Tübingen, 1832. 446 S. 8.

Die erste Hälfte dieser Schrift bildet die treffliche Abhandlung über die apostolischen Constitutionen, welche früher in der tübinger theologischen Quartalschrift erschienen, und von uns damals in den Studien und Krit., Jahrg. 1830, Heft 2, S. 461 f. mit der irrigen Vermuthung, daß Hr. Prof. Möhler Verfasser seyn möchte, angezeigt worden ist. Sie erscheint hier überarbeitet und vermehrt, wozu der Hr. Vf. besonders durch eine Recension des Hrn. Prof. Bickell in Schuncks Jahrbüchern der juristi-

ſchen Litteratur Veranlaſſung erhalten zu haben rühmt. Die von uns ebenfalls a. a. O. angezeigte Schrift des Hrn. D. Krabbe kam dem Hrn. Verf. erſt ſpäter zu Geſicht, wird indeß an einigen Stellen noch ziemlich ausführlich berückſichtigt. Da wir hier nicht auf das Einzelne eingehen können, ſo verweiſen wir in Beziehung auf dieſe erſte Abtheilung auf unſere frühere Anzeige, wo wir das Reſultat des Hrn. Vfs., welches auch hier unverändert geblieben iſt, angegeben haben. Die zweite Abtheilung, die Unterſuchungen über die apoſtoliſchen Kanones enthaltend, an äußerem Umfange noch ſtärker als die erſte, iſt hier neu hinzugekommen, und darf ebenfalls für eine bedeutende Bereicherung der patriſtiſchen Kritik gelten. Der Vf. weiſet nach, daß ein Theil dieſer Kanones aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen, ein noch größerer aus den antiocheniſchen Kanones, einzelne andere aus den Kanones der Synoden von Neucäſarea, Nicäa, Laodicea, Conſtantinopel v. J. 394, und Chalcedon aus des Baſilius Epist. Canon. und Ignatii epist. ad Philipp. geſchöpft ſeyen, und daß ſich auf dieſe Weiſe die Abkunft von zwei Drittheilen der Kanones ergebe. Die Sammlung ſey allmählig und von Mehreren gemacht; die Geſtalt, in welcher ſie, aus funfzig Kanones beſtehend, Dionyſius exiguus überſetzt habe, könne ſie erſt nach der Mitte des fünften Jahrhunderts erhalten haben; ſpäter, nach dem Anfange des ſechsten Jahrhunderts ſey dieſelbe von einem andern Sammler mit fünfunddreißig Kanones vermehrt, und mit den apoſtoliſchen Conſtitutionen in Verbindung gebracht worden; der Zweck beider Sammler ſey geweſen, die Disciplin der Geiſtlichen durch Vorſchriften zu regeln, denen theils ihr Alter, theils der Name der Apoſtel Anſehen und Eingang verſchaffen ſollte. Nachträglich mache ich hier noch aufmerkſam auf:

M. Ed. Regenbrecht, diss. de canonibus Apostolorum et codice Ecclesiae Hispanae. Vratislav. 1828. 109 S. 8.,

welche nicht minder Beachtung verdient, dem Hrn. D. v. Drey aber entgangen zu ſeyn ſcheint. Sie trifft in den weſentlichen Reſultaten ganz mit den Unterſuchungen deſſelben überein, und beide Abhandlungen ergänzen ſich, indem beide Forſcher unabhängig von einander jeder ſeinen eigenen Weg verfolgt, auf eine belehrende Weiſe. Namentlich iſt von Regenbrecht die litterariſche Seite mehr hervorgehoben, die Abweichungen der Texte in den verſchiedenen Ausgaben, und die älteſten Citate der Kanones finden ſich vollſtändiger verzeichnet. Eigenthümlich iſt ihm noch die Meinung S. 82, daß die Worte, durch welche in den Kanones die Apoſtel ſelbſt redend eingeführt werden, erſt im ſiebenten und achten Jahrhundert eingefügt worden ſeyen. Nicht minder wichtig iſt der zweite Theil dieſer Diſſertation über die ſpaniſche oder ſogenannte iſidoriſche Sammlung. Der Verfaſſer hatte dabei die madrider Ausgabe (**Collectio Canonum Eccles. Hisp. 1808. Epistolae Decretales ac Rescripta Romanorum Pontificum 1821**), von welcher das berliner Exemplar noch das einzige in Deutſchland vorhandene zu ſeyn ſcheint, vor Augen.

Möhler, über Iustin. Apol. I, c. 6 gegen die Auslegung dieſer Stelle von Neander (Kirchengeſch. I, III, S. 1040) in der tübinger theologiſchen Quartalſchrift, Jahrg. 1833, Heft 1, S. 49.

Es iſt die Stelle: *ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα, καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* Der Vf. überſetzt: „Dieſen vielmehr, und den von ihm kommenden Sohn, der uns hiervon (von den böſen Engeln und ihren Thätigkeiten) und von der Schaar der andern (ihm) folgenden und ähnlich gewordenen, guten Engel unterrichtet hat u. ſ. w." Er conſtruirt alſo wie Rößler Bibliothek der KV. I. S. 106. Wir hal-

ten die thalemann'ſche Erklärung für richtig: docuit nos et angelos sibi ministrantes. Die Litteratur über dieſe Stelle ſ. Iustini Apologiae ed. Braun p. 84 sq. a).

Titi Flavii Clementis Alexandrini opera omnia recognovit Reinholdus Klotz. Lips. 1831. 1832. Bis jetzt 3 voll. kl. 8.

Dieſer Ausgabe des Clemens, welche P. III der Bibliotheca sacra Patrum Ecclesiae Graecorum bildet, iſt der ſylburgiſche Text zum Grunde gelegt, mit demſelben aber die potter'ſche Ausgabe verglichen. Außerdem hat der Herausgeber auch andere Bemühungen um dieſe Werke berückſichtigt, und hin und wieder durch eigene Conjecturen verdorbenen Stellen aufzuhelfen geſucht. Dabei hat er namentlich auch ungedruckte pariſer Scholien zum Clemens benutzt, welche dieſer Ausgabe beigegeben werden ſollen. In den vorliegenden drei Bänden iſt der Text der vollſtändig erhaltenen Bücher des Clemens ganz enthalten: ein vierter Band wird die Fragmente, die annotatio critica und die Indices liefern.

Origenis opera omnia, quae graece vel latine tantum exstant et eius nomine circumferuntur. Ex variis editionibus et codicibus manu exaratis — ediderunt Carolus et Car. Vincent Delarue, Presbyteri et Monachi Bened. e Congr. S. Mauri, denuo recensuit, emendavit, castigavit D. Car. Henr. Ed. Lommatzsch. Tomus I. Auch mit dem beſondern Titel: Origenis in Evang. Ioannis Commentarii, ex nova editionum Coloniensis et Parisiensis recognitione cum praefatione Aug. Neandri, integro utriusque Ruaei commentario, selectis Huetii aliorumque virorum observationibus edidit, prolegomena, animadversiones, excursus, indices et glossarium adiecit C. H. E. Lommatzsch. Berolini, 2 Partes. 1831. 1832. kl. 8.

---

a) Vgl. theol. Studien u. Krit. 1833. Heft 3. S. 772.

Wir wünſchen dieſer neuen Unternehmung glücklichen Fortgang, da die allein vollſtändige brauchbare Ausgabe des Origenes, die pariſer, ſelten und theuer iſt. Nach dem Plane des Herausgebers ſoll dieſe neue Ausgabe alles enthalten, was ſich in der de la Rue'ſchen findet, mit Ausnahme der lateiniſchen Ueberſetzung. Der folgende Theil ſoll die Homiliae in ev. Matthaei enthalten, dann ſollen zuerſt die griechiſch, dann die lateiniſch vorhandenen Schriften folgen, ein eigener Theil ſoll für die Indices, ein anderer für ein genaues Gloſſarium beſtimmt ſeyn. Die vorliegenden beiden Theile enthalten den Commentar zum Johannes vollſtändig, und zum Schluſſe ein Verzeichniß der in demſelben citirten Bibelſtellen. Die in den Prolegomenen verſprochene Zuſammenſtellung der in dieſem Commentare enthaltenen Fragmente des Herakleon haben wir nicht gefunden. Wir hätten übrigens für eine Ausgabe dieſer Art ein größeres Format, und vorzüglich eine fortlaufende Angabe der Seitenzahlen der Ausgaben von Huetius und de la Rue für zweckmäßig gehalten.

Clemens von Alexandrien als Philoſoph und Dichter, ein patriſtiſcher Verſuch von D. F. R. Eylert. Leipzig, 1832. 60 S. 8.

voll lobenswerthen Eifers für patriſtiſches Studium überhaupt, und für Clemens Alex. insbeſondere. Nur ſprudelt eine jugendliche Fülle noch zu ſehr über, und hindert die philoſophiſche Klarheit und die hiſtoriſche Schärfe und Präciſion. Wir würden daher rathen, das beabſichtigte Handbuch der Patriſtik für academiſche Vorleſungen noch einige Jahre zurückzulegen.

De γνώσει Clementis Alex. et de vestigiis Neoplatonicae philosophiae in ea obviis comm. historica theologica. Scripsit Aug. Ferd. Daehne. Lips. 1831. XVI u. 112 S. 8.

Eine treffliche, ſehr empfehlenswerthe Schrift. Sie handelt 1) über die Beſchaffenheit der neuplatoniſchen

Philoſophie, über ihren Urheber und das Verhältniß des Clemens zu demſelben. 2) Ueber die πίστις und γνῶσις des Clemens, dann auch, ſofern ihm die Philoſophie Vermittlerin der γνῶσις war, über ſeine Anſichten von der Philoſophie, ihren Urſprung und Werth, endlich über die geheime gnoſtiſche Tradition, auf welche er ſich berief. Alles ſehr gründlich: nur iſt der Ausdruck S. 26: daß die πίστις eine todte Aufnahme der vollkommenen Religion ſey, verfehlt. 3) Ueber die dogmatiſche γνῶσις des Clemens und ihre Verwandtſchaft mit dem Neuplatonismus. Der Verf. findet das Eigenthümliche des Neuplatonismus in einem philoſophiſchen Myſticismus, nnd da er denſelben auch bei dem Clemens wiederfindet, ſo hält er es für wahrſcheinlich, daß zwiſchen demſelben und dem Ammonius Saccas, dem Stifter des Neuplatonismus, eine Verbindung ſtattgefunden, und daß Clemens vielleicht des Ammonius Vorträge benutzt habe. Wir möchten dagegen zuerſt erinnern, daß Clemens, wie es ſcheint, ein älterer Zeitgenoſſe des Ammonius war, und daß Ammonius bekanntlich ſeine Philoſophie (wenigſtens ſeine eigenthümliche Metaphyſik) nur als Geheimlehre vertrauten Schülern, alſo gewiß keinem Chriſten, mittheilte. Dann aber hatte die platoniſche Philoſophie ſchon vor dem Ammonius jenen myſtiſchen Charakter angenommen, was z. B. aus Philo hinlänglich erhellt: ſo daß deßhalb Clemens nicht erſt von dem Ammonius gelernt zu haben braucht. Die Berührungspuncte, welche der Vf. zwiſchen dem Plotinus, welcher uns der Repräſentant der Philoſophie des Ammonius iſt, und dem Clemens nachweiſet, laſſen ſich alle ſchon früher bei Philo und den Gnoſtikern auffinden, ſo die Lehre von Gott als τὸ ἓν und τὸ ὄν, welches über alles menſchliche Erkennen hinausliege, und welches man nur durch eine beſondere innere Erleuchtung ergreifen könne. Wie weit Clemens von dem neuplatoniſchen Pantheismus entfernt war, macht der Vf. ſelbſt bemerklich.

Daß dessenungeachtet eine Vergleichung clementinischer Sätze mit plotinischen für die Ersteren erläuternd seyn kann, brauchen wir nicht zu bemerken, und daß die von dem Vf. angestellte es ist, bezeugen wir mit Vergnügen.

Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa. Ein krit. Sendschreiben an Hrn. Consistorialrath Dr. Augusti zu Bonn von Dr. Joh. Carl Thilo. Mit einem Anhange bisher unbekannter Homilien des Eusebius von Alexandrien. Halle, 1832. 112 S. 8.

Schriften wie diese, in welcher sich eine umfassende und gründliche Kenntniß der patristischen Litteratur, und eine theils durch eigene Anschauung, theils durch Studium der Kataloge erworbene seltene Bekanntschaft mit den Manuscriptenvorräthen der ausgezeichnetsten Bibliotheken mit einer vorzüglichen kritischen und philologischen Befähigung zur Aufhellung eines historischen Gegenstandes verbinden, kommen nicht häufig vor, und müssen desto dringender als Muster historischer Forschungen zum Studium empfohlen werden. Hr. Oberconsistorialrath Augusti hat bekanntlich 1829 Eusebii Emeseni Opuscula (s. Stud. u. Krit. 1830, Heft 2, S. 462), und unter denselben zuerst drei Reden aus wiener Codd. herausgegeben. Hr. Dr. Thilo weiset nach, daß die dritte derselben sich unter den fälschlich dem Chrysostomus zugeschriebenen Homilien finde; daß der Anhang derselben ein Theil einer andern pseudochrysostomischen Homilie sey, von welcher ein anderes Fragment in den Parallelen des Johannes Damascenus als *Εὐσεβίου* bezeichnet werde; daß auch die wiener Handschriften den Verf. bloß Eusebius, nicht Eusebius v. Emesa nennen, und in der nanischen Handschrift *Εὐσεβίου τινὸς ἐπισκόπου* stehe; daß aber die erste und zweite der von Augusti herausgegebenen Reden von Leo Allatius auf den Grund von Handschriften einem Eusebius Alexandrinus beigelegt

werden. Nun gibt der Verf. ein mit eben so unermüdlichem Fleiße, als kritischem Scharfsinne abgefaßtes Verzeichniß von sechzehn Reden, welche theils nach dem Zeugnisse von Handschriften demselben Eusebius von Alexandrien zugeschrieben werden müssen, theils sich unter den pseudochrysostomischen Homilien finden, und dadurch, daß sich in ihnen Fragmente zeigen, welche in den Parallelen des Johannes Damascenus jenem Eusebius zukommen, als Werke desselben Verfassers nachgewiesen werden. Bei jeder Rede wird, so weit dieß mit Hülfe von Katalogen möglich ist, nachgewiesen, in welchen Bibliotheken sich Manuscripte derselben finden. Zugleich wird auch die Identität des Verfassers, so weit dieß aus den gedruckten Reden und Fragmenten geschehen kann, dargethan. Wer nun aber dieser Eusebius Alexandrinus, der zuweilen auch Mönch, Bischof, Erzbischof, Patriarch, Papa genannt wird, gewesen sey, ist ungewiß: denn ein alexandrinischer Bischof dieses Namens, der hierher gezogen werden könnte, findet sich nicht. Die augustische Vermuthung, daß derselbe mit dem Eusebius von Emesa eine Person seyn möge, wird widerlegt. Es werden nämlich die echten Fragmente des Eusebius von Emesa nachgewiesen, wobei zugleich erhellet, daß mehrere der in die augustische Ausgabe aufgenommenen Fragmente demselben nicht angehören, andere von ihm noch vorhandene Schriften aber dort übergangen sind: dann wird die Verschiedenheit dieser echten Reste und der unter dem Namen des Eusebius v. Alex. erhaltenen Schriften dargethan. Hr. Dr. Thilo kann über den letzteren auch nur Vermuthungen geben. S. 55 schwankt er noch zwischen dem Eusebius, einem der vier langen Brüder im Anfange des fünften Jahrhunderts, und einem andern, der in den origenistischen Streitigkeiten unter Justinianus erscheint: später gibt er der zweiten Vermuthung den Vorzug. Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts sey erst die in diesen Reden herrschende dra-

matisirende Manier recht üblich geworden: nach dem Eindrucke, welchen er von einer reichen Lectüre griechischer Homilien aus dem vierten bis zum zwölften Jahrhundert habe, schienen ihm die fraglichen erst dem sechsten Jahrhundert anzugehören. Natürlich wird dadurch die Frage über das Verhältniß derselben zum Evangelium Nikodemi dahin beantwortet, daß in jenen dieses benutzt worden sey, nicht umgekehrt. Wir möchten gegen die Feststellung des sechsten Jahrhunderts für diese Reden nur eins erinnern. Die eine derselben, eine Rede über die Taufe des Herrn, bezieht sich auf eine an dem vorhergegangenen Tage über die Geburt des Herrn gehaltene Rede (s. S. 26). Dadurch scheint die alte Epiphanienfeier, welche Taufe und Geburt zusammenfaßte, kenntlich gemacht zu werden, welche in der katholischen Kirche bekanntlich am längsten in Aegypten, aber auch dort nur bis zum dritten ökumenischen Concil bestand. Angehängt sind die Texte von vier Reden, welche sich in den Ausgaben des Chrysostomus unter den spuriis finden, und welche nach den Nachweisungen des Verf.'s dem Eusebius von Alex. angehören.

G. Chr. F. Lücke Quaestionum ac Vindiciarum Didymianarum Partic. III. (Göttingisches Pfingstprogramm 1830). Partic. IV. (Osterprogramm 1832).

In diesen beiden Programmen wird die Ausgabe des Commentars des Didymus zu den katholischen Briefen nach der lateinischen Uebersetzung des Cassiodorus, und der Originalfragmente, welche der Herausgeber in den Scholien bei Matthäi entdeckt hat, vollendet (s. Stud. u. Krit. 1830 Heft 2 S. 463). Partic. III enthält den Commentar zu den beiden Briefen Petri, Part. IV zu den Briefen Jakobi und Judä.

De Synesio Philosopho, Libyae Pentapoleos Metropolita, comm. quam ad gradum Licentiati theologiae rite capessendum publico eruditorum examini verecunde

submittit Aemil. Theod. Clausen. Hafniae, 1831. 235 S. kl. 8.

Eine sehr tüchtige Arbeit, wie sie Synesius schon lange verdiente. Man wird hier alles, was sich über die Lebensverhältnisse, die Studien und Schriften dieses Mannes, wie dasjenige, was sich aus seinen Schriften über die kirchlichen und politischen Verhältnisse seiner Zeit, insbesondere von Pentapolis, beibringen läßt, mit großem Fleiße zusammengestellt und mit Gelehrsamkeit und gutem Urtheile erläutert finden. Für die Kirchengeschichte sind besonders wichtig die Erörterungen über die merkwürdige Wahl des Synesius zum Bischofe, über die Excommunication des Andronicus, Präfecten von Pentapolis, über die kirchlichen Verhältnisse von Pentapolis und des dortigen Metropoliten zu dem Bischofe von Alexandrien, und über die kirchliche Geographie von Pentapolis. Eine verdienstliche Beilage ist eine Tabelle, in welcher die in den Ausgaben ohne Ordnung zusammengestellten Briefe in die richtige Zeitordnung gebracht werden.

Des Johannes Chrysostomus auserwählte Homilien, übersetzt und mit einer Einleitung über Johannes Chrysostomus, den Homileten, mit Vorbemerkungen und Anmerkungen versehen von Dr. Phil. Mayer. Nürnberg, 1830. 232 S. 8.

Diese Arbeit, die von fleißigem Studium der Quellen und der neuen kirchenhistorischen Litteratur zeugt, ist ganz geeignet für ihren Zweck, zunächst Studirenden,, sodann auch Geistlichen, welche nicht selbst schon vertraute Bekanntschaft mit den Kirchenvätern pflegen, den Chrysostomus näher bekannt zu machen, und dadurch Lust und Liebe zur Patristik überhaupt bei ihnen zu erwecken. Des Vf.'s vorzüglichster Führer auf diesem Felde ist Neander, und so findet man von dessen Ansichten und Urtheilen hier manche Anklänge wieder, obgleich der Verf. keinesweges auf Selbstständigkeit verzichtet. Zunächst hat derselbe die fünf

Homilien von der Unbegreiflichkeit Gottes wider die Anomöer zur Uebersetzung ausgewählt, von denen indeß in diesem Bande nur die ersten drei erscheinen, da die voranstehende Abhandlung über Chrysostomus, den Homileten, mehr als die Hälfte des Raumes einnimmt. Zur Einleitung in jene Reden gehen Bemerkungen über die Anomöer voraus, die recht lehrreich sind, obgleich das ungünstige Vorurtheil des Verf.'s gegen die Häupter derselben, eben so wie in der ersten Abhandlung die Eingenommenheit desselben für den Chrysostomus ihn hin und wieder doch über die Grenzen des historisch Nachzuweisenden hinausgeführt haben dürfte.

Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Carthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken von Dr. Friedr. Wilh. Rettberg. Göttingen, 1831. 399 S. 8.

Die Monographieen über ausgezeichnete Kirchenväter, wie sie nach Neanders Vorgange in den neuesten Zeiten zahlreich erschienen sind, haben gewiß der Kirchengeschichte vielfachen Nutzen gebracht, obgleich sie zum Theil an einer gewissen Einseitigkeit leiden, zu welcher das Interesse, welches der Biograph nothwendig für seinen Helden bei sich erwecken muß, leicht verlocken kann. Daher findet sich zuweilen in den Arbeiten dieser Art das Verhältniß des Helden zu seiner Zeit oft überschätzt, zuweilen wird der Biograph zum einseitigen Apologeten und Panegyristen. Der vorliegenden Biographie darf man nachrühmen, daß sie diese Gefahr glücklich vermieden habe, und sich außerdem durch fleißiges Studium und gefällige Darstellung auszeichne. Nur möchten wir den Hrn. Verf. vor einer rhetorischen Richtung warnen, welche so leicht der historischen Genauigkeit Eintrag thut, und vor einer psychologischen Nachspürung der Motive, welche über die historischen Data hinausgeht. Die Schrift erzählt nach einer Einleitung über den Zustand des christlichen Occidents und

der afrikaniſchen Kirche um die Mitte des dritten Jahrhunderts zuerſt das Leben Cyprians, handelt dann von deſſen Schriften, und ſucht endlich die chriſtliche Ueberzeugung Cyprians im Zuſammenhange darzulegen. Wir erlauben uns noch einige Bemerkungen über Einzelnes. Zu S. 8: dem Montanismus dürfte die rohe Form des Chiliasmus wohl nicht gewichen ſeyn, da er vielmehr dieſelbe pflegte. Zu S. 58: Mit den oblationes für Märtyrer hat noch Niemand die katholiſchen Seelmeſſen verglichen. S. 60 geſchieht dem Cyprian großes Unrecht, wenn ſein Gehorſam gegen die weltliche Obrigkeit deßhalb als Affectation bezweifelt wird, weil er der erſten Forderung derſelben, der Theilnahme an dem heidniſchen Opferritus, ſich entzogen habe. Der Grundſatz, Gott mehr gehorchen zu müſſen, als Menſchen, iſt zwar oft gemißbraucht, fand aber in dieſem Falle doch die rechtmäßigſte Anwendung, mit welcher übrigens der ſtrengſte Gehorſam gegen die Obrigkeit in allen erlaubten Dingen zuſammen beſtehen konnte, und bei Cyprian gewiß zuſammen beſtand. S. 65 vermiſſen wir den eigentlichen Grund des Einfluſſes der Märtyrer auf die Wiederaufnahme der Gefallenen. Die Märtyrer waren die edelſten Glieder des Leibes Chriſti, die Gemeinſchaft mit ihnen alſo der Stolz der Gemeinde. Um mit ihnen in Gemeinſchaft zu bleiben, mußte man aber auch mit denen in Gemeinſchaft ſeyn, mit denen ſie in Gemeinſchaft waren. Mied man alſo fortwährend die lapsos, mit denen die Märtyrer wieder in Gemeinſchaft getreten waren, ſo trennte man ſich dadurch auch von den Märtyrern. Daher die Drohung derſelben an den Cyprian Ep. 16: Optamus te cum sanctis Martyribus pacem habere. — Bei der Entwickelung der theologiſchen Lehrſätze des Cyprianus hätten wir eine fortgehende Vergleichung des Tertullian gewünſcht, weil dadurch die Abhängigkeit des Erſteren von dem Letzteren noch mehr an's Licht getreten wäre, und manche Lehrſätze Cyprians ſelbſt

noch mehr hätten verdeutlicht werden können. S. 317 wird zur Lehre von der imago Dei eine Stelle über die similitudo divina angeführt, welche bekanntlich ganz etwas anderes ist. S. 335 ff. wird behauptet, Cyprian habe in Brod und Wein des Abendmahls Leib und Blut Christi als wirklich gegenwärtig gedacht. Die Stellen, in denen er Brod und Wein schlechthin Leib und Blut nennt, können natürlich nichts beweisen: denn welche Ansicht vom Abendmahle könnte diese Benennung ablehnen? Daß er aber, auch hier mit Tertullian völlig einstimmig, in Brod und Wein nur Symbole des Leibes und Blutes sah, beweiset insbesondere die Stelle aus Ep. 63: videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi etc. Der Zusammenhang ist dieser: Wein und Wasser müssen zum Gebrauche beim Abendmahle gemischt werden, weil, wenn Eins fehlte, das Symbol der Vereinigung Christi mit der Gemeinde unvollständig seyn würde. So wie das Wasser Symbol des Volkes, der Gemeinde, so ist der Wein Symbol des Blutes Christi.

Noch machen wir hier auf zwei für die Patristik beachtungswerthe Artikel des vor Kurzem gestorbenen Consistorialrathes v. Coelln, in Ersch und Gruber's Encyclopädie aufmerksam, nämlich über Cyrillus von Jerusalem Th. XXII S. 143 und über Hieronymus Sect. II Th. VIII S. 72 und gehen dann zu den vielen neu erschienenen Anecdotis über, deren Zahl indeß weit bedeutender als ihr Werth ist.

Vita D. Aur. Augustini Episc. Hipponensis auctore incerto. Ex antiquo codice nunc primum edidit Andr. Guil. Cramer. Kiliae in libr. Univers. 1832. XXIV u. 118 S. 8.

Der verewigte Etatsrath Cramer hat diese vita aus einem Codex des dreizehnten Jahrhunderts, welchen er früher einmal in Idstein im Nassauischen erworben hatte, und welcher außerdem noch die vitae des Norbertus und

Bernhardus enthält, herausgegeben und ſeinem Collegen Eckermann zur Feier des Jubiläums deſſelben gewidmet. Es iſt dieſelbe faſt ganz zur erſten Hälfte aus den Confeſſionen des Auguſtinus, zur zweiten aus des Poſſidius vita Augustini ausgeſchrieben. Nur Sect. I cap. 28 iſt aus den Retractationen excerpirt, und Sect. II c. 8 eine Relation von der vorgeblichen Disputation des Auguſtinus mit dem Felicianus aus dem darüber erdichteten Buche hinzugefügt. Sect. I c. 30 befindet ſich auch die bekannte Sage von der Entſtehung des ambroſianiſchen Lobgeſanges bei der Taufe des Auguſtinus eingeſchaltet. Der Verf. dieſer vita gehört ohne Zweifel in's Mittelalter: hin und wieder ſcheint er uns indeß eine gute Lesart für ſeine Quellen aufbewahrt zu haben, ſo Sect. II c. 13 für Possidius c. 23 clerici ſtatt laici. Des Herausgebers Noten enthalten über den Sprachgebrauch der auguſtiniſchen Zeit, namentlich den juriſtiſchen, manches Bemerkenswerthe.

Notice d'un Manuscrit latin etc. par M. Guérard in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Biblioth. du Roi T. XII (Paris 1831. 4.) P. II p. 75.

Der übrige Inhalt des Mſpts. wird kurz angegeben, weitläuftiger aber über die darin enthaltenen Carmina Fortunati berichtet. Aus den mitgetheilten Varianten erſieht man, daß die Ausgaben des Fortunatus aus dieſem Mſpt. noch häufig verbeſſert werden können. Außerdem werden 28 ungedruckte Gedichte deſſelben mitgetheilt. Zu bemerken iſt noch, daß das Gedicht de Phoenice, welches oft dem Lactantius beigelegt worden iſt, ſich hier unter den Gedichten des Fortunatus findet.

SS. Episcoporum Nicetae et Paulini scripta ex Vaticanis Codicibus edita. Accedit eiusdem S. Nicetae opusculum aliud Chisiani Codicis emendatum; item Episcopologii Aquileiensis antiquum fragmentum ex Cod. Vat. editum. Romae, 1827. XII u. 72 S. Fol.

Dieſer Sammlung von Anecdotis, welche wir dem un-

ermüdlichen Angelus Maius verdanken, kann ich ſelbſt jetzt nicht habhaft werden, und muß daher über ſie nur aus der auch an ſich bemerkenswerthen Anzeige meines Freundes Lücke (Götting. G. A. Dec. 1831 S. 1889) berichten. Sie enthält zuerſt drei bisher unbekannte Werke des Nicetas, De ratione fidei, De Spir. S. potentia und De diversis appellationibus Domino nostro I. Ch. convenientibus, die indeß weder in hiſtoriſcher noch dogmatiſcher Hinſicht bedeutend ſind. Hinzugefügt ſind deſſelben Nicetas ſchon edirte Explanatio symboli habita ad competentes, und die von Mich. Denis herausgegebenen ſechs Fragmente aus der Schrift des Nicetas ad Competentes. Dann folgt Pars Episcopologii Aquilei. von dem Jahr 452 bis 628, von Wichtigkeit für die Geſchichte des Schisma zwiſchen Aquileja und Rom, und mit manchen anderen intereſſanten kirchenhiſtoriſchen Notizen. Die Ordnung der Biſchöfe weicht von der in de Rubeis Monum. Eccles. Aquilei. zum Theil ab. Endlich werden zwei unedirte Carmina des Paulinus von Nola mitgetheilt, das Eine eine Art Sünden- und Glaubensbekenntniß, das Andere ein Carmen ad Deum de domesticis suis calamitatibus. In der Vorrede geht der Herausgeber auf die Unterſuchung über die unbekannte Perſon des Nicetas ein. Er beweiſet, daß die herausgegebenen Schriften deſſelben in die Mitte des fünften Jahrhunderts gehören, weiſet in dieſer Zeit einen Biſchof von Aquileja, und einen daciſchen Biſchof dieſes Namens nach, und entſcheidet ſich endlich für den Erſten, als den Verf. jener Schriften. Hr. Conſiſtorialrath Lücke beweiſet dagegen beſonders aus Gennadii de illustr. vir. c. 22, daß mit größerer Wahrſcheinlichkeit ein daciſcher Biſchof Nicetas von Romatiana oder Romeſiana, ein Freund des Paulinus von Nola, für den Verf. gehalten werde. Das Nähere muß in der angeführten Anzeige nachgeleſen werden.

Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codd. edita ab Angelo Maio. Tom. IV. Romae, 1831.

XVI. 96 u. 718 S. Tom. V. 1831. XXXII. 462 u. 254 S. gr. 4.

T. IV P. I enthält die Acten einer griechiſchen Synode vom J. 1160, welche über den Ausſpruch Chriſti: der Vater iſt größer als ich, entſcheidet, aus einem in der vaticaniſchen Bibliothek aufbewahrten Originalexemplare. P. II. Codices Arabici, vel a Christianis scripti, vel ad religionem Christianam spectantes, die Beſchreibung von 787 Codd., welche größtentheils noch von den gelehrten Maroniten Stephan Evodius und Joſeph Simon Aſſemani herrührt. Die Codd. enthalten Bibelüberſetzungen, Acten morgenländiſcher Synoden, liturgiſche Schriften, Ueberſetzungen griechiſcher Kirchenväter, Schriften orientaliſcher Kirchenlehrer, chriſtliche Chroniken, Heiligenleben u. ſ. w., und ſo iſt hier auch der chriſtlichen Kirchengeſchichte noch manche bedeutende Quelle zu eröffnen. Es folgen (p. 630) 65 Codd. Persici Bibl. Vat. und (p. 652) 61 Codd. Turcici Bibl. Vat. Zuletzt zwei hiſtoriſche Fragmente des Joſ. Simon Aſſemani über die chriſtlichen Völker des alten Patriarchats von Antiochien, und über die häretiſchen Bücher der Orientalen und deren Widerlegungen, italieniſch.

T. V P. I. Inscriptionum Christianarum P. I. Dieſer von Angelus Majus veranſtalteten Sammlung liegt die handſchriftlich in der vaticaniſchen Bibliothek aufbewahrte Sammlung ſeines Vorgängers Gaetano Marini zum Grunde, welche er theils durch Weglaſſung der Werke der chriſtlichen Kunſt abgekürzt, theils aus andern Quellen vermehrt und überarbeitet hat. Die Inſchriften ſind theils griechiſch, größtentheils lateiniſch. P. II. Fortſetzung des Verzeichniſſes der morgenländiſchen Handſchriften, nämlich 1. Codices Chald. s. Syriaci Vaticani Assemaniani von Nr. 258—459, eine Fortſetzung des in zwei Folianten von den Aſſemanis herausgegebenen Katalogs. 2. App. ad Catal. codd. Hebraic. Bibl. Vat., Fortſetzung des in Bibl. Orient. P. I erſchienenen Katalogs. 3. Codd. Aethiop. 71,

unter denen auch das Buch Henoch. 4. Codd. Slavici. 5. Codd. Indici et Sinici. 6. Coptici. 7. Armeniaci. 8. Iberici.

Philonis anecdota in Classicorum auctorum e Vatic. Codd. editorum Tom. IV curante Angelo Maio (Romae, 1831. gr. 8.) p. 402 ss.

Es erſcheinen hier zuerſt von neuem die Bücher De cophini festo und De honorandis parentibus, welche der Herausgeber ſchon 1818 aus einer florentiniſchen Handſchrift edirt hatte, mit hin und wieder berichtigtem Texte. Neu hinzugekommen ſind aber Philonis ex opere in Exodum selectae quaestiones (über die Cherubim und das ἱλαστήριον), welche zugleich mit der von Aucher herausgegebenen armeniſchen Ueberſetzung (vgl. Studien u. Krit. 1831 Heft 3 S. 616) verglichen werden.

2. Quellen der Kirchengeſchichte und kirchliche Litteratur des Mittelalters.

Wir wollen hier zunächſt das Verzeichniß der Anecdota durch die Aufzählung der dem Mittelalter angehörigen fortſetzen. Mehrere hier anzuführende finden ſich in der Sammlung

Ἀνέκδοτα. Anecdota Graeca e codd. regiis descripsit, annotatione illustravit I. Fr. Boissonade. Paris. Vol. I. 1829. II. 1830. III. 1831.

obgleich ſämmtlich von untergeordnetem Werthe. Wir machen nur aufmerkſam auf vol. I p. 1 das Gnomologion des Joh. Georgides, eines Mönchs ungewiſſen Zeitalters. Seine Sentenzen ſind theils aus Kirchenvätern, theils aus claſſiſchen Schriftſtellern geſammelt. p. 109 ss. Apophthegmen aus verſchiedenen Kirchenvätern. p. 313 zwei panegyriſche Reden von Gregorius dem Cyprier, Patriarch von Konſtantinopel, die Eine zu Ehren des Michael Paläologus, die Andere des Andronikus Paläologus im dreizehnten Jahrhundert. Von den Werken dieſes Gre-

gorius (vgl. über ihn des Patriarchen Gregorius aus Cypern Selbstbiographie, herausgeg. von Dr. F. C. Matthiä. Frankf. a. M. 1817. 4.) wird eine Ausgabe angekündigt. p. 436 eine dramatische Darstellung des Sündenfalls von einem Ignatius. vol. II p. 269 eine Chrie des Gregorius von Cypern. p. 409. Lobrede auf einen Thaumaturgen Aninas von Theodorus Hyrtakenus, einem um 1300 eben so angesehenen, als schwülstigen Rhetor. vol. III p. 1. Eine Lobrede auf die heilige Jungfrau, und eine Beschreibung des Gartens der heiligen Anna von demselben Theodorus Hyrtakenus. p. 71. Lobrede auf die heilige Jungfrau von Johannes Gabras, wahrscheinlich aus demselben Zeitalter.

Notice des scholies inédits de Basile de Césarée sur s. Grégoire de Nazianze par M. Boissonade in den Notices et Extraits des Mss. de la Bibl. du Roi Tom. XI (Paris, 1827. 4.) P. II p. 55 ss.

Basilius, Bischof von Cäsarea in Kappadocien im zehnten Jahrhundert, nimmt unter den Scholiasten Gregors einen ausgezeichneten Platz ein. Zur Probe werden hier die Scholien zu den beiden Reden gegen den Kaiser Julianus, und zu der Lobrede auf den Heron mitgetheilt. Vorn die Dedication des Buches an den Kaiser Constantinus (Porphyrogenneta). Beachtung verdienen auch die gelehrten grammatischen und kritischen Noten des Herausgebers.

Eustathii Metropolitae Thessalonic. opuscula. Accedunt Trapezuntinae historiae scriptores Panaretus et Eugenicus. Nunc primum edidit Th. L. Fr. Tafel. Francof. ad M., 1832. XXIV. 418. XLII S. gr. 4.

Der berühmte Commentator des Homer (um das J. 1170 lebend) erscheint hier auch als theologischer Schriftsteller. Es werden Predigten, Aufsätze verschiedenen Inhalts, unter denen zwei Abhandlungen über das Mönchswesen, und 76 Briefe von ihm hier geboten. Sie sind für

die Geſchichte der Sitten, wie für die Kirchengeſchichte des zwölften Jahrhunderts nicht unbedeutend: namentlich findet ſich vieles zur Charakteriſtik des griechiſchen Mönchthums jener Zeit, zur Geſchichte der kirchlichen Gebräuche, des Verhältniſſes der Griechen und Lateiner und der Kreuzzüge.

Annae Comnenae Supplementa, historiam ecclesiasticam Graecorum saec. XI et XII spectantia. Accedunt Acta Synodi Constantinopolitanae in Soterichi Panteugoni dogmata de Christi crucifixi sacrificio habitae. Ed. Th. L. Fr. Tafel. Tubingae, 1832. XVIII u. 24 S. gr. 4.

Unſerem ehrwürdigen Reuß zu ſeinem auf den 24. Sept. 1832 gefallenen Jubiläum von der Univerſität ſeines Vaterlandes mit anerkennenden und glückwünſchenden Worten dargebracht. Es ſind Mittheilungen aus des Nicetas Acominatus († nach 1206) thesaurus orthodoxiae nach einem pariſer Codex. Zuerſt Varianten zu den von Angelus Majus (Scriptt. vett. T. IV P. I. ſ. oben S. 1176) herausgegebenen Acten der griechiſchen Synode vom J. 1160, die von Nicetas ganz aufgenommen ſind. Dann Berichtigungen des von Montfaucon in ſeiner Palaeographia Graeca mitgetheilten Index des Theſaurus. Das wichtigſte iſt aber der Abdruck des 23. Buches und eines Theiles des 24. dieſes Werkes. Es ſind Berichte über theologiſche Zänkereien, die an ſich zwar unbedeutend ſind, aber doch den Zuſtand der griechiſchen Kirche jener Zeit recht deutlich machen. In der Einleitung bringt der Verfaſſer bei, was ſich darüber in den byzantiniſchen Geſchichtswerken findet. In dem 23. Buche werden die Streitigkeiten unter dem Kaiſer Alexius erzählt, zuerſt mit einem Johannes Italus, der durch die alte Philoſophie zu Meinungen gebracht war, welche die damalige Theologie in ihrem Todtenſchlafe ſtörten, dann mit dem Euſtratius, Metropoliten von Nicäa, wegen der Behauptung, daß die Menſchheit

Chriſti ſich im Knechtsverhältniſſe zu Gott befinde, endlich gegen Leo, Biſchof von Chalcedon, welcher die Tempelberaubungen, welche ſich der Kaiſer erlaubte, heftig tadelte, und dabei behauptete, daß die Materie der heiligen Bilder, auch nach der Zerſtörung der Form, heilig bliebe. Aus dem 24. Buche iſt der Theil mitgetheilt, welcher den Streit des Soterichus Panteugonus über die Worte der Liturgie: σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος unter K. Manuel Comnenus erzählt. Soterichus mußte den Irrthum widerrufen, daß ſich Chriſtus als Opfer nicht der Trinität, ſondern der Perſon des Vaters dargebracht habe, τῇ τοῦ πατρὸς ὑποστάσει, d. i. nicht, wie p. 15 überſetzt wird, patris substantiae, ſondern patris subsistentiae, subiecto, personae. Eben ſo iſt ὑποστατικῶς nicht substantialiter, ſondern personaliter.

Anecdota ad historiam ecclesiasticam pertinentia, ed. F. H. Rheinwald. Partic. I continet Petri Abaelardi Dialogum inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. Berolini, 1831. XII u. 132 S. 8.

Das vorliegende Geſpräch, in welchem man den geiſtreichen und helldenkenden Abälard nicht verkennen kann, iſt aus einem wiener Codex herausgegeben. Der Verf. läßt ſich die drei unterredenden Perſonen im Traume erſcheinen und ihn zum Richter ihres Streites wählen. Der Philoſoph, unius Dei cultor, aber naturali lege contentus, disputirt zuerſt mit dem Juden darüber, ob das natürliche Geſetz dieſelbe Gottwohlgefälligkeit erwerbe, wie das moſaiſche, und ob die ganze Menſchheit daher zur Beobachtung des letzteren aufzufordern ſey, oder nicht. Dann disputiren der Philoſoph und der Chriſt darüber, welches das summum bonum ſey, und auf welchem Wege man dazu gelange. Dieſes Geſpräch ſcheint aber unvollendet zu ſeyn. Die Haltung der redenden Perſonen iſt vortrefflich. Der Philoſoph erſcheint keineswegs als verächtlicher Gegner: Abälard ſcheint ihm abſichtlich manchen gegründeten

Tadel gegen seine theologischen Widersacher in den Mund zu legen. So läßt er ihn den Grundsatz bekämpfen, daß der Glaube der Untersuchung vorangehen müsse: vergl. p. 49 gegen das dictum Gregorii, welches oft gebraucht wurde: fides non habet meritum, cui ratio humana praebet experimentum. Die vorkommenden Citate hätten mit anderer Schrift gedruckt werden können. Hin und wieder dürfte auch die Interpunction zu verändern seyn. Möge uns der Herausgeber bald mehr eben so interessante Anekdota schenken.

Münstersche Urkundensammlung von Jos. Niesert. Coesfeld. Vierter Band. 1832. XXIII und 600 S. 8.

Obgleich dieser Sammlung mit Recht Planlosigkeit und Aufnahme manches Unwichtigen vorgeworfen wird, so liefert sie doch viele bedeutende historische Documente. Wie für die Kirchengeschichte der erste Band, welcher Urkunden zur Geschichte der Wiedertäuferperiode enthielt, wichtig war; so ist es auch der vorliegende, in welchem sich die Urkunden über Synodal- und Archidiakonatgegenstände, über mehrere Stifte aus dem zwölften Jahrhundert, und über die Vogteien zweier Stifter finden.

Archiv für die Geschichte des Niederrheins. Herausgegeben von Th. Jos. Lacomblet. Düsseldorf (Elberfeld, b. Schönian). Bd. 1 in zwei Abtheil. 1831. 1832. XVI u. 448 S. 8.

Eine historische Sammlung, welche in vier Abtheilungen zerfallen, und 1) Sprach- und Rechtsdenkmäler, 2) Chroniken und ältere Geschichtsbücher, 3) topographische, und 4) genealogische Erläuterungen enthalten soll. Der vorliegende Band beginnt die erste Abtheilung, und enthält manches die Kirchengeschichte angehende, z. B. eine deutsche Beichtformel aus dem neunten Jahrhundert; Legende von dem heiligen Bonifacius und Heberolle des Stif-

tes Essen, von Kindlinger fehlerhaft bekannt gemacht; und manche die kirchlichen Verhältnisse berührende Gesetze und Rechte.

Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis, studio et opera Georgii Fejér. Specimen exhibens series diplomatum. Budae, 1829. LVI u. 250 S. T. I. 490 S. Tom. II. 464 S. Tom. III vol. I. 480 S. vol. II. 495 S. Tom. IV vol. I. 480 S. vol. II. 528 S. vol. III. 560 S. Tom. V vol. I. 328 S. vol. II. 608 S. vol. III. 1830. 520 S. Tom. VI vol. I. 400 S. vol. II. 416 S. Index 383 S. 8.

Dieser mehr als 6000 Urkunden für die ungarische Geschichte bis zum Aussterben des arpadischen Stammes (1301) enthaltende Codex darf hier nicht übergangen werden, da der größte Theil derselben die kirchlichen Verhältnisse berührt. Freilich sind die meisten der bisher ungedruckten Urkunden für die allgemeine Kirchengeschichte unbedeutender: dennoch liefern auch sie manchen merkwürdigen Zug für die Charakteristik ihrer Zeiten. Der patriotische Eifer und Fleiß des Herausgebers verdient alle Anerkennung, obgleich sein Werk manche Ausstellungen veranlaßt. Zuerst ist dasselbe unnöthig dadurch erweitert, daß viele Urkunden, die sich auf den allgemeinen Zustand der christlichen Kirche und ihrer Institute, insbesondere der Mönchsorden, beziehen, aufgenommen sind. So gleich vorn die Rescripte der römischen Kaiser über die Christen, die Urkunden zu dem Streite des Berengarius über das Abendmahl, zu der Geschichte der Trennung der griechischen und römischen Kirche, die Bestätigungsurkunden und Privilegien der verschiedenen Mönchsorden u. dergl. Dann ist der Herausgeber in der Prüfung der Echtheit seiner Urkunden viel zu nachsichtig, was sogleich in die Augen springt, wenn man seine Grundsätze in dieser Beziehung in der Vorrede zu T. VI vol. II vergleicht, und unter diesen Nr. 2 findet: Semper iudicandum in partem favorabi-

lem, ubi res longa possessione firmata est. So nimmt er denn ſogar keinen Anſtand, das berüchtigte von Sylveſter II. vorgeblich dem Könige Stephanus im J. 1000 ertheilte Privilegium, deſſen betrüglicher Urheber ſogar nachgewieſen iſt, T. I p. 274 ss. als echt zu vertheidigen. Das Latein des Herausgebers in den Vorreden und Ueberſchriften iſt echt ungariſch. Beiläufig bemerken wir, daß das merkwürdige Schreiben Conradi Portuensis ad Archiep. Rothomag. vom J. 1223 über den albigenſiſchen Papſt in finibus Bulgarorum, welches hier T. III vol. I p. 425 in verſtümmeltem Texte nach Matthäus Paris erſcheint, ſich vollſtändig in Martene thes. anecdot. T. I p. 901 und noch correcter in C. L. Hugo sacrae antiquitatis monumenta, Stivagii 1725 fol. p. 115 findet. Dann machen wir noch darauf aufmerkſam, daß das, ſoviel wir wiſſen, noch ungedruckte lateiniſche Original der Reiſebeſchreibung des Franciscaners Wilh. Ruysbroek (ſ. m. Kirchengeſch. Bd. 2 Abth. 2 S. 646) hier T. IV vol. II p. 261 ss. zum großen Theile abgedruckt iſt.

Unter den neuen Ausgaben von ſchon früher gedruckten Werken des Mittelalters ſteht das bei Weber in Bonn erſcheinende

Corpus Scriptorum historiae Byzantinae

oben an, welches nach dem Abſcheiden Niebuhrs, des verdienſtvollen Begründers, auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae in nicht minder raſcher Folge fortgeſetzt wird. Es ſind erſchienen P. XX Io. Cantacuzenus cura Schopeni vol. II. 1831. vol. III. 1832 (womit dieſer Schriftſteller zu Ende gebracht iſt). Ioannis Malalae chronographia ex rec. Lud. Dindorfii. 1831. Chronicon paschale ad exemplar Vaticanum rec. Lud. Dindorfius. voll. II. 1832.

Unter dieſen Ausgaben iſt die des Chronicon Paschale für die Kirchengeſchichte bei weitem die wichtigſte und deſto erfreulicher, je mehr darin für den Text hat geſchehen kön-

nen. Die älteren Ausgaben ſind aus einem fehlerhaften, früher augsburger, jetzt münchner, Codex gefloſſen. Durch Niebuhr's Vermittelung hat der Herausgeber aber die unter A. Majus Aufſicht angefertigte Collation eines vaticaniſchen Codex erhalten, und mit Hülfe derſelben einen ſehr reinen Text liefern können. Weßhalb er die lateiniſche Ueberſetzung von du Cange nach demſelben nicht ändern zu müſſen geglaubt hat, weiß ich nicht anzugeben. Vol. II enthält die Beilagen, welche du Cange ſeiner Ausgabe zugegeben hat, ſo wie deſſen und des Raderus Anmerkungen, ſo daß alſo die älteren Ausgaben durch dieſe neue völlig entbehrlich werden.

Ad orationem, qua munus Professoris Theologiae publ. ord. in Academia Ludoviciana d. 26. Maii 1832 auspicabitur, audiendam observantissime invitat Car. Aug. Credner. Inest Nicephori chronographia brevis Partic. I. Giessae. 27 S. gr. 4.

In der bonner Ausgabe des Syncellus vol. I p. 735 ss. iſt von Wilh. Dindorf auch die Chronographie des Nicephorus, aber, wie hier nachgewieſen iſt, bei weitem nicht mit Benutzung aller jetzt eröffneten Hülfsmittel, wieder herausgegeben. Insbeſondere iſt ein ſehr guter jenaer Codex, welcher im J. 1301 geſchrieben iſt, und einen Theil der Schriften des Epiphanius nebſt dieſer Chronographie enthält, ganz überſehen, obgleich mit deſſen Hülfe ein weit beſſerer Text gegeben, und den bisherigen Lücken deſſelben abgeholfen werden konnte. Hr. Dr. Credner liefert nun mit Benutzung aller dieſer Hülfsmittel hier einen beſſeren und vollſtändigeren Text zur erſten Hälfte. Wir wünſchen, daß er die andere Hälfte und die in der Einleitung verſprochenen Abhandlungen zu dieſer Chronographie nicht zu lange zurückhalten möge.

Kriſt, das älteſte von Otfried im neunten Jahrhundert verfaßte hochdeutſche Gedicht, kritiſch herausgegeben von E. G. Graff. Königsberg 1831. 4.

Diese erste kritische Ausgabe der otfriedischen Evangelienharmonie ist eben so wie die kurz vorher erschienene erste Ausgabe der ungefähr gleichzeitigen altsächsischen Evangelienharmonie (Heliand, herausgeg. von Schmeller, s. Stud. u. Krit. 1831 Heft 3 S. 622) für den Kirchenhistoriker nicht minder bedeutend als für den deutschen Sprachforscher. Ueber dasjenige, was früher für Otfried geschehen ist, vergl. Hoffmann's Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Litteratur Th. 1 (Breslau, 1830) S. 38 ff.

De Agobardi Archiepisc. Lugdunensis vita et scriptis, commentatio, — quam — in Acad. Ludoviciana ad summos in Philosophia honores rite capessendos d. 21. Oct. 1831 publice defendet Car. Bern. Hundeshagen. Pars 1. Agobardi vitam continens. Giessae. 94 S. 8.

Von Agobard's äußerem Leben ist außer seiner Theilnahme an der Empörung der Söhne Ludwigs d. Fr. gegen ihren Vater wenig bekannt, und so gibt auch diese Schrift mehr eine Darstellung der kirchlichen Verhältnisse unter den Carolingern, als eine Lebensbeschreibung Agobard's. Sie verdient als Probeschrift alles Lob, und zeuget von Fleiß und Urtheil: die Sprache läßt indeß hin und wieder Ausstellungen zu. Der zweite Theil, in welchem die Schriften Agobard's zu behandeln, und das innere Leben, die Grundsätze und die Denk- und Sinnesart dieses merkwürdigen Mannes zu erörtern seyn werden, wird manche Gegenstände zur Sprache bringen, welche noch nicht so, wie sie es verdienen, durchforscht sind.

Möhler aus und über Pseudoisidor
in der tübinger theologischen Quartalschrift Jahrg. 1832 Heft 1 S. 1 ff. Beschluß der früher im Jahrg. 1829 Heft 3 erschienenen Abhandlung (s. Studien u. Krit. 1830 Heft 2 S. 467). Der Verf. untersucht hier die pseudoisidorischen Decretalen von einer Seite, von welcher dieß noch gar

nicht geschehen ist, mit eben so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn: und seine Abhandlung bezeichnet daher einen wirklichen Fortschritt dieser Forschungen. Um Zeit und Ort der Herausgabe jener Decretalen zu bestimmen, fragt er, welche Länder und welche Epoche am genauesten das Gegenbild der Lebensverhältnisse darbieten, die wir bei Pseudoisidor beschrieben finden, oder vielmehr umgekehrt, von welcher gegebenen Wirklichkeit derselbe seine Bilder abstrahirt haben könne und müsse. Nachdem er, was für und was gegen Spanien spricht, entwickelt hat, entscheidet er sich in Beziehung auf den Ort, für das Reich Karls des Kahlen oder auch für das später sogenannte Lotharingien, gibt aber dem Ersteren wegen der dort vorhandenen größeren Bildung den Vorzug (wir wünschten, daß die besonderen Gründe, welche für Mainz sprechen, erwogen worden wären): in Beziehung auf die Zeit, für die Regierungsperiode Ludwigs d. Fr. und seiner Söhne, noch bestimmter für die Zeit zwischen 835 und 840. In jenen Ländern und in dieser Zeit weiset der Verf. aus Synodalacten und gleichzeitigen Schriftstellern jene Beraubung der Kirchengüter, jene willkürliche Absetzung der Bischöfe, und Geringschätzung der priesterlichen Würde, jene Häufigkeit der Meineide und Sittenlosigkeit nach, gegen welche Pseudoisidorus eifert, und denen er durch seine projectirte Kirchenverfassung abhelfen will. Aber auch für manche rituelle Bestimmungen des Pseudoisidorus, und für seine Bekämpfung der Arianer und Nestorianer werden in jenen localen und temporellen Verhältnissen die Veranlassungen aufgedeckt. So gibt der Verf. zuerst den rechten Standpunct an, von welchem Pseudoisidorus beurtheilt werden muß. Wir lernen seine Absichten aus den ihn umgebenden Zeitverhältnissen beurtheilen: zugleich begreifen wir aber auch aus der Dringlichkeit derselben, wie es geschah, daß die pseudoisidorischen Neuerungen, so sehr sie auch in die bestehende Kirchenverfassung eingriffen, doch

so wenigen Widerspruch fanden: es waren Neuerungen, aber solche, welche Abhülfe allgemein gefühlter Uebel versprachen. Zuletzt widerlegt der Verf. sehr bündig die neuerdings wiederholte Meinung, daß jene Decretalen in Rom zur Zeit Karls d. Gr. geschmiedet seyn könnten. Wir wünschen sehr, daß diese treffliche Abhandlung in einem besonderen Abdrucke, in welchem der Verf. vielleicht auch zu einigen Veränderungen Gelegenheit hätte, einem größeren Publicum zugänglich würde. Zu S. 35 bemerken wir noch, daß die Briten nicht immer Ostern mit den Juden zusammen feierten, sondern nur dann, wenn das jüdische Pascha auf einen Sonntag fiel.

De fontibus et consilio Pseudo-Isidorianae collectionis, comm. in certamine litterario civium Acad. Georgiae Augustae d. IV. Iunii 1832 ex decreto ven. theol. Ord. praemio ornata, auctore Frid. Henr. Knust. Gottingae, 1832. 101 S. 4.

Ebenfalls ein schätzbarer Beitrag zu diesen Untersuchungen. Der Verf. sucht zuvörderst die pseudoisidorischen Figmente rein auszumitteln, gibt also an, welche Stücke der Sammlung älter als Ps. Isid. seyen, und bezeichnet dann andere, welche nach seiner Meinung mit Unrecht demselben abgesprochen seyen. Für den Ort des Betrugs hält er Mainz, als Zeit desselben nimmt er die Jahre 840 bis 845 an, den Benedictus Levita glaubt er mit Gewißheit für den Betrüger erklären zu dürfen. Der schätzbarste Theil der Abhandlung ist die Untersuchung über die Quellen des Ps. Isidorus. Blondell ist hier der vornehmste Vorgänger, hat aber doch manches zu thun übrig gelassen. Der Verf. beschreibt zuerst im allgemeinen die Art, wie Ps. Isidorus seine Quellen gebraucht hat, und gibt dann an, woher derselbe die Anfangs- und Schlußformeln seiner Decretalen, und seinen dogmatischen und moralischen Stoff entlehnt, aus welchen Quellen er die historischen Grundlagen für seine Erdichtungen erborgt, woher er endlich

seinen kirchenrechtlichen Inhalt genommen habe. Dann werden die einzelnen Stücke der Sammlung durchgegangen, und der Reihe nach die Plagiate derselben nachgewiesen. Bei diesen Nachweisungen, das Resultat einer sehr mühsamen Arbeit, konnte allerdings Blondell Führer seyn: die Angaben desselben werden aber oft genauer bestimmt, berichtigt und vermehrt. Bei der Untersuchung über die Absicht des Betrügers hat nur der erste Theil der möhlerschen Abhandlung benutzt werden können. Obgleich daher der Verf. auch darauf eingeht, jene Absicht aus den Zeitverhältnissen zu erläutern; so ist er doch in den speciellen Untersuchungen darüber von Möhler unabhängig, und hat hier manche eigenthümliche Bemerkung. So weiset er p. 92 nach, wie die Stellen des Ps. Isidorus gegen die Chorbischöfe und gegen die von ihren Bischöfen unabhängig fungirenden Presbyter mit Zeiterscheinungen zusammenhängen: die letzteren sind ohne Zweifel die Burgpfaffen der Großen.

Denkschrift über den wahren Verfasser des Buches von der Nachfolge Christi von Herrn G. von Gregory. Revidirt und herausgegeben durch den Hrn. Grafen Lanjuinais. Paris 1827. Ins Deutsche übersetzt und mit den nothwendigen Erläuterungen und Zusätzen versehen von Joh. Baptist Weigl. Sulzbach. 1832. XVI und 232 S. gr. 8.

Der Streit über den Verfasser des merkwürdigen Buches de imitatione I. C. ist immer noch nicht ganz zu Ende gebracht, besonders weil die Leidenschaft der streitenden Partheien die klare Feststellung mancher historischer Grundlagen, z. B. der Frage, ob gewisse Manuscripte des Buchs wirklich älter sind als Thomas v. Kempis, verhindert hat. Hr. v. Gregory eifert für den Abt Gersen, und es ist unglaublich, was für elende Gründe er für denselben geltend macht. Der deutsche Uebersetzer hat eine gewiß Vielen angenehme Geschichte des Streites zwischen den

Gerſeniſten und Kempiſten hinzugefügt. Uns ſcheint das Uebergewicht der Gründe noch immer für Thomas v. Kempis zu ſprechen und wir verweiſen deßhalb insbeſondere auf Silbert's Schrift (Stud. u. Krit., Jahrg. 1830. S. 469).

Regesta chronologico-diplomatica Regum atque Imperatorum Romanorum inde a Conrado I. usque ad Henricum VII. Die Urkunden der römiſchen Könige und Kaiſer von Conrad I. bis Heinrich VII. 911 — 1313, in kurzen Auszügen mit Nachweiſung der Bücher, wo ſolche abgedruckt ſind. Von D. Joh. Friedr. Böhmer. Frankf. a. M. 1831. 284 S. 4.

Die Reichsgeſetze von 900 bis 1400 nachgewieſen durch J. F. Böhmer. Frankf. a. M. 1832. 15 S. 4.

Wie verdienſtlich und wie wichtig für die Kirchengeſchichte ſowohl als für die deutſche Geſchichte dieſe mühevollen Arbeiten ſind, wiſſen alle diejenigen, welche die Zerſtreutheit dieſer Urkunden in den verſchiedenſten Werken kennen. Natürlich werden auch dieſe Sammlungen manche Berichtigungen erhalten können, wie ſie ihnen auch ſchon hin und wieder zu Theil geworden ſind. Eine treffliche Grundlage für eine demnächſt zu veranſtaltende Ausgabe dieſer Urkunden iſt indeß hier gegeben worden, und es iſt ſehr erfreulich, daß ein öſterreichiſcher Geiſtlicher dem Vernehmen nach mit der Fortſetzung jener Regesta in gleicher Art ſich beſchäftigt. Zu den Reichsgeſetzen S. 9 bemerken wir, daß die drei Ketzergeſetze Friedrichs II., für welche Pertz das Datum Paduae, 22. Febr. 1239 aufgefunden hat, bei Harzheim Conc. Germ. III, p. 509 das Datum Paduae, 22. Febr. 1224 haben.

IV. Bearbeitungen der Univerſal-Kirchengeſchichte.

Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche von D. Aug. Neander. Zweiten Bandes dritte

Abtheil. Hamburg, 1831. XXXIV S. und v. S. 927 — 1578. gr. 8.,

beendigt die zweite Periode bis 590 mit der Vollendung der Geschichte der Lehre. Den fehlenden Anfang dieses Werkes zu ergänzen, ist erschienen:

Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Von D. Aug. Neander. Erster Band, mit einer Charte des Schauplatzes dieser Geschichte. Hamburg, XLVI u. 417 S. gr. 8.

Sie reicht bis zum Märtyrertode des Paulus. Der Vf. erklärt sich ausführlich für zwei Gefangenschaften desselben in Rom. Die auf dem Titel angegebene Charte findet sich bei diesem Theile noch nicht.

Lehrbuch der Kirchengeschichte von D. J. E. L. Gieseler. Zweiten Bandes erste Abtheil. Dritte verbesserte Aufl. Bonn, 1831. 364 S. Zweite Abthl. Dritte verbesserte und vermehrte Aufl. 1832. 681 S. 8.

Die erste Abtheilung des zweiten Bandes ist in dieser neuen Auflage um zwei Bogen, die zweite Abtheilung um fünf Bogen stärker geworden, als in der zweiten Auflage: die nachbessernde Hand wird man auf den meisten Seiten bemerken. Ein Register über beide Abtheilungen ist der zweiten zugegeben.

V. Geschichte der Ausbreitung des Christenthums.

Einführung des Christenthums in Westphalen, eine historisch kritische Abhandlung als Beitrag zur Geschichte des Landes von Th. B. Welter. Münster, 1830. 79 S. 4.

Geschichte der Ausbreitung des Christenthums unter den Heidenvölkern Südafrika's, herausgegeben von der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mis-

sionen unter den Heiden. Berlin, 1832. 106 und 124 S. 8.

Der siebente und achte Jahresbericht (s. 1830 u. 1831) jener Gesellschaft sind unter dem obigen Titel vereinigt und in den Buchhandel gegeben.

Reginald Heber's, Lordbischofs von Calcutta, Leben und Nachrichten über Indien, nebst einem Abrisse der Geschichte des Christenthums in Indien, herausgegeben von Friedrich Krohn. Bd. 1. Berlin, 1831. X u. 404 S. 8. (Höchst anziehend.)

VI. Geschichte der Anfeindungen des Christenthums.

Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthume. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus von D. Baur. Tübingen, 1832. 235 S. 8. ist zugleich in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1832, Heft 4 und als selbstständige Schrift erschienen. Nach einem Abriß des Lebens, Lehrens und Wirkens des Apollonius, wie Philostratus dasselbe darstellt, zeigt der Vf. auf eine überzeugende Weise, daß das Ganze, wenige Grundzüge abgerechnet, eine mit durchgehender Beziehung auf Christum und das Christenthum abgefaßte Dichtung sey, und daß die neuplatonischen Lebensbeschreibungen des Pythagoras denselben Charakter und dieselbe Beziehung theilten. Daß aber bei dem Philostratus eine das Christenthum anerkennende Gesinnung anzunehmen sey, daß er den religiösen Glauben der Indier historisch treu schildere, daß auch seine Ansicht von dem Einflusse der indischen Religion und Philosophie auf die Hauptvölker der alten Welt wahr sey, und daß dieser Einfluß sich auch in Griechenland seit alter Zeit nachweisen lasse, davon hat uns der Vf. nicht überzeugt.

De impostura religionum breve compendium, seu liber de tribus impostoribus. Nach zwei Manuscripten und

mit historisch-litterarischer Einleitung herausgegeben von F. W. Genthe. Leipzig, 1833. 62 S. 8.

So erscheint endlich, wie schon früher von Hrn. D. Rosenkranz (Studien u. Krit. 1831. Heft 3, S. 624) verheißen war, die Schrift, welche zwei Jahrhunderte lang so viel besprochen, und so selten gesehen, deren Daseyn von Vielen verflucht, und von Andern geleugnet worden ist: und mit ihrem Erscheinen wird sie Furchtbarkeit und Bedeutung verlieren. Die Einleitung gibt über die ersten Spuren der Schrift, und die durch sie veranlaßten Meinungen und Täuschungen eine gedrängte aber hinlängliche Auskunft, und nimmt als Abfassungszeit den Zeitraum von 1556 bis 1560 an.

VII. Geschichte des Verhältnisses der Kirche zum Staate.

Von dem Einflusse der Geistlichkeit unter den Merovingern. Gelesen in der öffentlichen Versammlung der königl. baier. Academie der Wissenschaften zur Feier des Ludwigs-Tages 1830 von von Roth. Nürnberg. 16 S. 4.

Der Name des Vf. bürgt schon hinlänglich für die Gediegenheit dieser zwar kurzen, aber inhaltsreichen Abhandlung.

Vollständige Sammlung aller ältern und neuern Concordate, nebst einer Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale von D. Ernst Münch. Zweiter Theil, Concordate der neuern Zeit. Leipzig, 1831. 772 S. gr. 8. (Vgl. Studien u. Krit. 1831, Heft 3, S. 625.)

Es folgen nach einander die Concordate der Franzosen, der verschiedenen deutschen Staaten, das niederländische Concordat, die schweizerischen und italienischen Concordate mit schätzbaren geschichtlichen Einleitungen, und erläuternden Urkunden, zuletzt Urkunden über die

neuesten Kirchenverhältnisse im römisch-katholischen Polen. Correctheit in den Abdrücken der Urkunden muß von einem solchen Werke mehr als alles Andere gefordert werden: daher ist es uns sehr aufgefallen, daß in der Bulle **Ad Dominici Gregis custodiam p. 412** vier ganze Zeilen ausgefallen sind. Die Kirchenpragmatik der süddeutschen Fürsten S. 323 hätte hinter den folgenden der Zeit nach älteren Urkunden ihren Platz finden sollen. Auch vermißt man die aus jener Pragmatik hervorgegangene Verordnung jener Fürsten vom Januar 1830.

VIII. Geschichte der innern Verfassung der Kirche, der Hierarchie, der Concilien und der Kirchengesetze.

Ursprünge der Kirchenverfassung des Mittelalters, von K. D. Hüllmann. Bonn, 1831. 218 S. 8.

Es kann der Kirchengeschichte nur vortheilhaft seyn, wenn sich so gründliche, nichttheologische Geschichtsforscher, wie der Hr. Vf., derselben theilweise zuwenden, da man von ihnen größere Unbefangenheit von manchen unter den Männern von Fach hergebrachten Meinungen erwarten darf. Der Vf. führt in der vorliegenden Schrift die Verfassungsgeschichte der christlichen Kirche bis auf die Zeit des Pseudoisidorus. In dem ersten, die Kirche des römischen Reiches betreffenden Theile dürfte die Verschiedenheit der Provinzen, namentlich der Unterschied zwischen Morgenland und Abendland nicht gehörig berücksichtigt seyn: auch scheinen die Zeiten nicht immer hinlänglich auseinander gehalten zu seyn. Ich glaube in dieser Beziehung auf meine Kirchengeschichte verweisen zu dürfen, in welcher die Verfassungsgeschichte mit vieler Sorgfalt, und mit Hervorhebung mehrerer bis dahin nicht gehörig beachteter Puncte gearbeitet ist. Im Einzelnen könnten wir über Vieles mit dem Vf. rechten, was uns auf einer unrichtigen Deutung oder Beurtheilung der Quellen zu beruhen scheint. Indeß der Raum gestattet nur weni-

ges. Daß die chriſtlichen Kaiſer als oberſte chriſtliche Kirchenhäupter Pontifices genannt ſeyen (S. 52), und daß Pipin durch die Salbung angeblich zum Könige, eigentlich aber zum Großbiſchofe der Franken geweiht worden ſey (S. 181): darin werden ſich die Kirchenhiſtoriker nicht wohl zu finden wiſſen, obgleich allerdings nicht ſelten Kaiſern und Königen ein prieſterlicher Charakter beigelegt worden iſt, wovon ſich in dem Diakoniren der deutſchen Kaiſer noch bis ins ſpäte Mittelalter ein Reſt erhalten hat. S. 131 wird Can. apost. 53 *εἰ ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος — οὐ μεταλαμβάνει κρεῶν καὶ οἴνου* wohl nicht richtig überſetzt: „Geiſtliche, die ſich Liebe und Wein verſagen" ſtatt „Fleiſch und Wein." Die Berichtigung S. 215 über Pseudo-Clem. epist. I, wodurch dieſelbe dem Pſeudo-Iſidorus vindicirt werden ſoll, bedarf einer neuen Berichtigung. Sie kommt nämlich nicht allein in dem Conc. Vasense ann. 442 vor, ſondern wird bereits in Rufini epist. ad Gaudentium (vor den Recognitionen bei Cotelerius I, p. 485) deutlich erwähnt, und iſt vor den Homiliis Clementis (ibid. p. 605) griechiſch und lateiniſch herausgegeben. Wenn Benedictus Levita am Schluſſe ſeiner Capitularienſammlung ſagt: his capitulis cudendis maxime apostolica interfuit legatio; ſo liegt darin nicht, ſeine Arbeit ſey unter apoſtoliſchem Einfluſſe angefertigt, wie es S. 216 heißt, ſondern er redet von den von ihm geſammelten Geſetzen, da bekanntlich er nicht allein weltliche, ſondern auch kirchliche Geſetze in ſeine Sammlung aufgenommen hat.

Commentatio historico-theologica de commutatione, quam subiit hierarchia Romana auctore Gregorio VII. Scripsit L. F. Verenet. Traiecti ad Rhen. 1832. S. 126. 8.

Der junge, während des Druckes dieſer von der theologiſchen Facultät zu Utrecht gekrönten Preisſchrift verſtorbene Vf. zeigt ſich in derſelben allerdings als einen jungen

Mann, der seine academischen Jahre wohl angewendet hat: aber eine genügende Lösung dieser eben so schwierigen als interessanten Aufgabe hat er nicht gegeben. Während es ihm obgelegen hätte, die Ereignisse nur so weit zu berühren, als nothwendig war, um aus denselben die beiden mit einander zu vergleichenden Zustände genau auszumitteln, und diese dann scharf einander gegenüberzustellen: erzählt er zu viel, auch nicht hierher gehöriges, übergeht dagegen wichtiges, und so tritt dann die merkwürdige Epoche in ihrem Umschwunge keineswegs klar und vollständig dem Leser vor Augen. Auch finden sich einige historische Verstöße, z. B. p. 102 Not. 1 über das Pallium, p. 105 Not. 3 über Berengarius, die indeß wohl dadurch zu erklären sind, daß der Vf. durch den Tod an einer Revision seiner Schrift gehindert wurde.

Augustini Theineri comm. de Romanorum Pontificum Epistolarum Decretalium antiquis collectionibus et de Gregorii IX P. M. Decretalium codice. Accessit quatuor Codd. Mss. in Biblioth. Regio-Acad. Vratislaviensi asservatorum, Gregorianam Decretalium collectionem continentium accurata descriptio. Lips. 1829. 79 S. 4.

Recherches sur plusieurs collections inédites de Décrétales de moyen âge par Aug. Theiner. Paris, 1832. 66 S. 8.

Ueber Ivo's vermeintliches Decret. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts und insbesondere zur Kritik der Quellen des Gratian, von D. Aug. Theiner. Nebst einem Quellen-Anhang. Mainz, 1832. 111 S. 8.

Wir können hier nur im Allgemeinen auf diese Schriften, als auf die Resultate mühsamer Collationen und Vergleichungen von Decretalensammlungen, auch vieler handschriftlichen, aufmerksam machen, und sie der Beachtung empfehlen. Die dritte Schrift, in welcher erwiesen wird,

daß das sogenannte Decretum Ivonis nicht den Ivo, sondern einen Späteren zum Verfasser habe, bietet in einem Quellenanhange eine Anzahl noch ungedruckter päpstlicher Schreiben, welche der Vf. in handschriftlichen Decretalensammlungen gefunden hat, und welche in mancher Hinsicht die Beachtung des Kirchenhistorikers verdienen. Indeß müssen die Texte noch hin und wieder berichtigt werden. So ist p. 95, Z. 11 von unten Victoris statt Vitellii, p. 97, Z. 19 von unten dominari statt damnare, p. 105, Z. 1 von unten turba statt cum, p. 107, Z. 19 von unten pro benedictione statt per benedictionem zu lesen.

Kurze Geschichte der kurhessischen Kirchenverfassung als Einleitung zu einer Statistik der evangelischen Kirche in Kurhessen von Wilhelm Bach. Marburg, 1832. XIV u. 158 S. gr. 8.

Diese schätzbare, mit großem Fleiße und mit Benutzung nicht nur der gedruckten Hülfsmittel, sondern auch mehrerer hessischen Archive gearbeitete Schrift gibt zuerst die Geschichte und Beschreibung jener Kirchenverfassung vor der Reformation, dann die nach der Reformation, und erzählt dann den Wechsel der Confessionsverhältnisse, alles mit Berücksichtigung der verschiedenen Provinzen, aus denen das jetzige Kurhessen besteht. Im Anhange werden Nachrichten von den bisherigen Superintendenten und Inspectoren, und dann einige ungedruckte Actenstücke mitgetheilt.

Versuch einer historischen Darstellung der kirchlich-christlichen Ehegesetze von Christus bis auf die neuesten Zeiten, in vier Perioden. Nebst einem Anhange über die alten Gebräuche bei der kirchlichen Eheeinsegnung. Von D. Jac. Marian Göschl. Aschaffenburg, 1832. 202 S. 8.

Ein neuer Beweis, daß ein gläubiger Katholik keine Geschichte von Instituten schreiben kann, die ihre gegenwärtige kirchlich-dogmatische Grundlage erst in späterer

Zeit erhalten haben. Nach dem Vf. hat Christus auch im Falle des Ehebruchs nur die Scheidung von Tisch und Bette gestattet: und die Kirche hat diesen Grundsatz von Anfang an unverbrüchlich festgehalten. Sollte denn der Vf. wirklich, um nur das ihm am nächsten liegende anzuführen, Causa XXXII, Qu. VII, c. 17. 18. 19. 23. 24 nicht kennen? Die Ehe soll stets für ein Sacrament gehalten seyn, und als solches (S. 21) von Tertull. de praescr. c. 40 bezeichnet werden. Kann der Vf. es leugnen, daß nach seiner Argumentation wegen der unmittelbar folgenden Worte auch der Ascetenstand dem Tertullian ein Sacrament gewesen seyn muß? Wenn nur von den Ehegesetzen der neuesten Zeit eine genügende historische Darstellung gegeben wäre, namentlich über das österreichische Eherecht, und das Verhalten der Kirche zu demselben, und über die schwankenden Grundsätze der Kirche in Beziehung auf die gemischten Ehen! Indeß in Beziehung auf die neueste Zeit ist der Vf. auffallend kurz.

Vollständige Sammlung der Cölibatgesetze für die katholischen Weltgeistlichen von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten mit Anmerkungen von D. F. W. Carové (auch unter dem Titel: Ueber das Cölibatgesetz des römisch-katholischen Klerus. Zweite Abtheilung). Frankfurt a. M., 1833. XV u. 772 S. 8.

IX. Geschichte des Cultus.

Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche von D. J. Chr. W. Augusti. Leipzig. Bd. 11. 1830. Bd. 12. 1831. 8.

Der 11te Band behandelt die gottesdienstlichen Personen und Oerter, der 12te und letzte Band die heiligen Sachen, und in zwei Anhängen die Symbole, die aus der Kirche in das gesellschaftliche Leben übergegangen sind, und die Erklärung einiger Bilderkreise.

Baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica. Scripsit Conr. Steph. Matthies. Commentatio a Theologorum Ordine Berolinensi S. V. ornata praemio, aucta nunc novisque curis recognita. Berolini, 1831. 378 S. 8.

Das vorherrſchende Element dieſer Schrift iſt das ſpeculativ-dogmatiſche, deſſen Baſis die hegel'ſche Philoſophie iſt. Man findet hier eine Menge derartiger Erörterungen über chriſtliche Dogmen, welche man an dieſem Orte nicht erwartet haben dürfte. Der hiſtoriſche Inhalt iſt nicht ausgezeichnet, und läßt nicht wenige Berichtigungen zu. Obgleich ich aufrichtig geſtehe, daß mir die philoſophiſche Behandlung der chriſtlichen Dogmen, wie ſie der hegel'ſchen Schule eigen iſt, durchaus widerſteht; ſo bin ich doch weit entfernt, dem jungen Manne, der wahrſcheinlich ſein ſpeculatives Talent zuerſt in dieſen Denkformen ausgebildet hat, die Vorliebe für dieſelben zu verdenken: indeß würde ſowohl ſein Urtheil, als ſeine Beſcheidenheit gewinnen, wenn er auch die Fähigkeit zu gewinnen ſtrebte, mit Ruhe und Treue auch andere Denkweiſen mit ihren Gründen aufzufaſſen. Wenn er z. B. p. 268 ſagt: fides, non nisi sensu fundata omnibusque vacua cogitationibus, non spiritualis, sed carnalis et insana, ne dicam belluina est: ſo verwandelt er eine nicht undeutlich bezeichnete theologiſche Denkweiſe in ein Unding, um dieſelbe mit jenen humanen Epitheten zu belegen, unter denen das belluina insbeſondere an den Meiſter erinnert. Uebrigens hätte der Vf. beſſer gethan, deutſch zu ſchreiben, als den Leſer durch ſein barbariſches Latein zu ermüden.

Geſchichte des deutſchen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit. Ein litterarhiſtoriſcher Verſuch von D. H. Hoffmann. Mit einer Muſikbeilage. Breslau, 1832. VIII u. 206 S. 8.

Der ſchon ſo mannichfach um die alte deutſche Littera-

tur verdiente Vf. bearbeitet hier ein noch so gut wie ungebautes Feld derselben, und bringt mit seltener Belesenheit unerwartet Vieles und Merkwürdiges für dasselbe zusammen. Der gewöhnliche Kirchengesang bis auf Luther war lateinisch: deutsche Lieder entstanden zuerst für außerordentliche Festlichkeiten, durch welche das Volk stärker in Anspruch genommen wurde, wie Wallfahrten, Kirchweihen und dergleichen. Bis zum zehnten Jahrhundert beschränkte sich der kirchliche Gesang des Volkes auf das Singen der Worte Kyrie eleison, die denn oft in Kyrieles oder Kyrieleis verwandelt wurden. An diese Worte schloß sich daher auch die erste geistliche Poesie an, so daß dieselben zu Refrains wurden, weßhalb denn auch die geistlichen Lieder den Namen Leisen (von Kyrieleis) erhielten. Der Vf. schildert nun die Entwickelung dieses geistlichen Gesanges durch alle Jahrhunderte und bringt die erhaltenen Reste desselben bei, weiset dann die Uebersetzungen und Nachbildungen lateinischer Kirchenlieder im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, und endlich die zu Ende des funfzehnten und zu Anfange des sechzehnten Jahrhunderts in Sammlungen und Flugblättern verbreiteten geistlichen Lieder nach. Wir wünschen diesem Buche die ihm gebührende Aufmerksamkeit.

Ad Auspicia Professionis Philosophiae Ordinariae in Acad. Georgia Augusta rite capienda invitat Iac. Grimm. Inest Hymnorum veteris Ecclesiae XXVI interpretatio theotisca nunc primum edita. Gottingae, 1830. 76 S. gr. 4.

Es ist dieß eine deutsche, wahrscheinlich dem Anfange des neunten Jahrhunderts angehörige Uebersetzung von 26 theils wirklich, theils vorgeblich ambrosianischen Kirchenliedern, welche der Hr. Vf. aus der Abschrift des Franciscus Junius, welche in Oxford verwahrt wird, wiederum abschriftlich erhalten hat. Sie ist nicht in Versen, also auch nicht mit dem Zwecke verfaßt, vom Volke gesungen

zu werden, ſondern dem Volke die lateiniſchen Lieder, welche der Klerus ſang, verſtändlich zu machen. Daß dieſelbe eine höchſt ſchätzbare Urkunde für die alte deutſche Sprache iſt, braucht nicht erinnert zu werden: die Erörterungen des berühmten Herausgebers über den ſprachlichen Charakter derſelben und ſeine Anmerkungen zu derſelben verdienen noch eine beſondere Erwähnung. Auch muß bemerkt werden, daß von den der deutſchen Ueberſetzung gegenüber abgedruckten lateiniſchen Texten vier noch ungedruckt ſind, nämlich Hymn. 2: **Deus qui coeli lumen es; 14. Deus qui claro lumine; 17. Meridie orandum est; 23. Tempus noctis surgentibus.**

Hymnologiſche Forſchungen von D. Gottlieb Mohnike. Stralſund. Th. 1. 1831. CXL. 59 u. 64 S. Th. 2. 267 S. 8.

Der erſte Theil beſteht aus drei Stücken, welche mit beſonderen Titeln verſehen ſind, und auch einzeln verkauft werden: 1) Geſchichte des Kirchengeſanges in Neuvorpommern, von der Reformation bis auf unſere Tage; 2) die Lieder, Dichter und Melodieen des vermehrten Kirchen- und Haus-Geſangbuches für Neuvorpommern und Rügen; 3) die Dichter, Lieder und Melodieen des ſtralſundiſchen Geſangbuchs. Inhalt des zweiten Theiles: 1) Johann Flitner, geiſtlicher Liederdichter. Sein Leben und ſeine Lieder; 2) Verzage nicht, du Häuflein klein! Iſt Guſtav Adolph der Vf. dieſes Liedes? 3) König Erichs XIV Bußgeſänge, ſchwediſch und deutſch mit Melodieen; 4) Zwei geiſtliche Lieder von Thomas Thorild, ſchwediſch und deutſch; 5) D. J. O. Wallins Predigt, gehalten bei der Einweihung des neuen ſchwediſchen Geſangbuchs in Weſteras 1820; 6) zur alten katholiſchen Hymnologie; 7) das Marienlied des heiligen Adalbert, polniſch und deutſch; 8) fünf heilige Hymnen von Aler. Manzoni; 9) Hymnologiſche Miscellen; 10) Zuſätze und Berichtigungen zu beiden Theilen. Der Name des Vfs.

bürgt schon hinlänglich für die Gründlichkeit dieser Forschungen.

X. Geschichte des Mönchthums.

Monumens des Grands-Maitres de l'Ordre de Saint-Iean de Iérusalem, ou vues des tombeaux élevés à Iérusalem, à Ptolémaïs, à Rhodes, à Malte etc. accompagnés de notices historiques sur chacun des Grands-Maitres, des inscriptions gravées sur leurs tombeaux, de leur armoiries etc. publiés par Mr. le Vicomte L. F. de Villeneuve-Bargemont. Paris. Tomes II. 1829. XX u. 317 S. u. 467 S. gr. 8.

In diesem glänzend ausgestatteten Werke sind die Abbildungen der jetzt verschwundenen Grabmäler der Großmeister nach Zeichnungen, welche der Graf von Bloise, Comthur des Ordens, aus einer im Ordensarchiv in Malta früher befindlichen Sammlung copirt hatte; die der noch vorhandenen aber nach Zeichnungen, die an Ort und Stelle aufgenommen sind, in Steindruck ausgeführt. Außerdem finden sich hinter dem ersten Theile die Ansichten der Orte, welche nach einander die Hauptsitze des Ordens waren, und hinter dem zweiten die Umrisse einer Reihe von Frescogemälden, welche im großmeisterlichen Palaste in Malta befindlich, die bedeutendsten Ereignisse aus der älteren Geschichte des Ordens darstellen. Die Biographieen der Großmeister haben mit Ausnahme der letzten keinen historischen Werth; aber über die Einnahme Malta's durch Bonaparte und die Schicksale des Ordens von da an bis auf die neueste Zeit findet man hier eigenthümliche Aufschlüsse und Urkunden, welche der Vf. mehreren Mitgliedern des Ordens verdankt.

Ueber die Verhältnisse des deutschen Ordens zum päpstlichen Stuhle unter dem letzten Hochmeister, Markgrafen Albrecht, von Faber

in den historischen und litterarischen Abhandlungen der

königl. deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg; herausgegeben von Prof. D. F. W. Schubert. Erſte Sammlung (Königsberg, 1830) S. 205. Aus dem Ordens-Archive wird hier über die Verſuche Albrechts, ſich des polniſchen Lehnsverhältniſſes zu entledigen, bis zu der Säculariſation des Landes berichtet.

Verhandeling over de Broederschap van G. Groote, en over den Invloed des Fraterhuizen op den wetenschappelyken en godsdienstigen Toestand voor namelyk van de Nederlanden, na de XIV Eeuw, door G. H. M. Delprat. Uitgegeven door het Provinciad Utrechtsche Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Te Utrecht, 1830. 318 S. 8.

Die eben ſo merkwürdige als lange vernachläſſigte Brüderſchaft des gemeinſamen Lebens hat ſeit kurzem in ihrem Vaterlande die verdiente Beachtung gefunden. Clariſſe hat eine gelehrte Biographie ihres Stifters (in dem Archief voor kerkelyke Geschiedenis) geliefert; hier erhalten wir eine treffliche, von der utrecht'ſchen Geſellſchaft für Künſte und Wiſſenſchaften gekrönte geſchichtliche Arbeit über die ganze Geſellſchaft. Das erſte Hauptſtück entwickelt den Urſprung, die Ausbreitung und die Schickſale, das zweite die innere Einrichtung, die Geſetze und den Wirkungskreis, das dritte den Einfluß der Brüderſchaft auf den wiſſenſchaftlichen und religiöſen Zuſtand des funfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts. In 21 Beilagen werden alsdann mehrere Einzelheiten näher erläutert. Wir hätten nur gewünſcht, daß der Conflict der Brüderſchaft mit den Bettelorden näher erörtert, und über die Schweſterhäuſer etwas hinzugefügt wäre. Eine Ueberſetzung dieſer Schrift würden wir für eine Bereicherung der deutſchen Litteratur halten.

XI. Geſchichte der Glaubens- und Sittenlehren.

Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte, von D. L.

F. O. Baumgarten-Crusius, Jena, 1832. Zwei Abtheilungen. 1312 S. 8.

Dieß Werk zerfällt in eine Einleitung, eine allgemeine und eine specielle Dogmengeschichte. Die Urtheile des Vfs. über die historischen Erscheinungen, welche das Eigenthümliche des Werks bilden, können wir nicht immer theilen: ohne Zweifel werden sie aber anregend und dadurch wohlthätig auf die Wissenschaft wirken. Dogmengeschichte ist dem Vf. Darstellung der verschiedenen Lehren und Meinungen über Religion und Christenthum, welche in der christlichen Kirche statt gehabt haben: sonach gehören ihm auch alle Ketzereien und singuläre Meinungen Einzelner zu derselben. Wir verstehen unter Dogmen nur die von der Kirche anerkannten Lehren, die kirchlichen Lehrsatzungen, betrachten die Dogmengeschichte als die Geschichte der Genesis der kirchlichen Dogmatik, und gestatten den Ketzereien und theologischen Meinungen nur so weit Zutritt zu derselben, als sie auf die Ausbildung kirchlicher Dogmen eingewirkt haben.

D. W. Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Dritte Auflage mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten und Fortsetzungen versehen von D. Daniel v. Cölln. Erste Hälfte. Cassel, 1832. XVIII und 508 S. 8.

Das münscher'sche Lehrbuch ist zwar in dieser neuen Auflage um mehr als das Vierfache erweitert worden, hat aber auch in demselben Grade durch die auf dem Titel angegebenen Zusätze des Herausgebers an Brauchbarkeit gewonnen. Nach unserer Ueberzeugung eignet es sich vorzüglich dazu, den Theologie Studirenden zum Selbststudium empfohlen zu werden. Möge nur der beklagenswerthe Tod des Herausgebers der Vollendung des Werkes nicht zu große Schwierigkeiten entgegengestellt haben.

Kritische Geschichte des Urchristenthums durch Aug.

Gfrörer. Erſter Band. Auch mit dem beſonderen Titel: Philo und die alexandriniſche Theoſophie, oder vom Einfluſſe der jüdiſch-ägyptiſchen Schule auf die Lehre des neuen Teſtaments. Stuttgart, 1831. Th. 1. XLIV und 534 S. Th. 2. 406 S. 8.

Der Vf. will genauer, als dieß bis jetzt geſchehen iſt, unterſuchen, was das entſtehende Chriſtenthum von ſeiner Zeit entlehnt habe, damit alsdann klarer erhelle, was es der Perſönlichkeit ſeines Stifters verdanke. Er will demnach nach einander zuerſt die alexandriniſch-jüdiſche Theoſophie und ihren Einfluß auf Paläſtina, dann die einheimiſche Bildung und den politiſchen Zuſtand von Paläſtina; drittens die Zuſammenſetzung und den hiſtoriſchen Gehalt der Evangelien; viertens den Plan Jeſu; fünftens die Geſtaltung ſeines Werkes unter den Apoſteln erörtern. Die vorliegenden beiden Theile ſind der Löſung der erſten Aufgabe gewidmet. Sie handeln zuerſt über Philo's Leben und Theologie, führen dann den Beweis, daß die Grundzüge der philoniſchen Theologie unter den alexandriniſchen Juden viel älter als Philo ſeyen, und ſuchen endlich die Verpflanzung derſelben nach Paläſtina nachzuweiſen. Obgleich der Vf. von dem falſchen Standpuncte ausgeht, daß das Chriſtenthum nur noch der Geſchichte angehöre, ſo können doch ſo ernſte und gründliche hiſtoriſche Unterſuchungen, wie er ſie anſtellt, dem Anſehen des Chriſtenthums nur förderlich werden. Was er über Philo gibt, iſt wohl das Gründlichſte, was über dieſen merkwürdigen Mann geſchrieben iſt.

De Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio diss. historico-critica, quam ampl. Philosophorum Ord. auctoritate d. 23 M. Iunii 1832 publice defendet Io. Gust. Frid. Billroth. Lipsiae. 35 S. 8.

Eine Kritik des zuerſt von Anſelmus in den genannten beiden Büchern aufgeſtellten ontologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes, welche zuerſt zu zeigen ſucht, daß

die Ausstellungen, welche insbesondere Kant gegen diesen Beweis machte, nicht die anselmische Form, sondern die Gestalt desselben, zu welcher er von spätern Philosophen, namentlich von den Wolfianern verkehrt worden sey, treffen. Dann wird zur vollständigeren Beurtheilung des anselmischen Ideenganges auch die Beweisführung des Monologium mitgetheilt und beurtheilt.

Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, dargestellt von K. Bähr. Sulzbach, 1832. VIII u. 184 S.

Man findet hier eine vollständige Sammlung der wichtigsten Stellen der älteren Kirchenväter über jene Lehre mit guten erläuternden Anmerkungen. Um das negative Resultat, daß in denselben keine stellvertretende Genugthuung gelehrt werde, zu erweisen, ist fast zu viel angewendet worden. Dagegen hätte in den mannichfaltigen Aeußerungen der Väter über diese Lehre die höhere Einheit nachgewiesen werden sollen. Diese höhere Einheit liegt in dem Grundgedanken, daß das durch Adam Verlorene durch Christum den Menschen wieder erworben sey. Eben deßhalb wird die Lehre von der Erlösung erst klar, wenn die Lehre von den Folgen des Sündenfalls, wie sie diese Zeit faßte, vorangestellt ist.

Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre, von Fr. Karl Meier. Mit einer Abhandlung von dem G. K. R. Paulus über die Frage: Was lehrt die Dogmengeschichte über das Mystische in der Abendmahlslehre? zur Warnung gegen den Mysticismus überhaupt. Heilbronn, 1832. XXIV u. 123 S. 8.

Die Abhandlung von Paulus zeigt klar und treffend, wohin man gerathe, wenn man in einfachen Aussprüchen Jesu geheimnißvolle Andeutungen suche. Die Schrift selbst gibt mehr als sie verspricht, nämlich eine

Darstellung der Lehre von der Bedeutung der Elemente des Abendmahles von der Einsetzung desselben bis auf die neueren Zeiten. Im Allgemeinen löset sie ihre Aufgabe ziemlich gut, und erleichtert namentlich durch zahlreich mitgetheilte Originalstellen das tiefere Eindringen in den Sinn der Schriftsteller. Hin und wieder sind einzelne Lehrformen nicht scharf genug oder auch wohl unrichtig dargestellt. Insbesondere ist uns dieß bei Berengarius (S. 60) und bei Luther (S. 103) aufgefallen. Da der Vf. auf die Ketzersecten des Mittelalters eingeht, so durften die Katharer oder Manichäer nicht fehlen. Endlich dürften in einer Geschichte der Transsubstantiation auch wohl die Speculationen der Scholastiker über diese Lehre vollständig erwartet werden können.

XII. Geschichte der theologischen Wissenschaften.

De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber. Scripsit Caesar a Lengerke. Regimonti Prussorum, 1831. XVI u. 285 S. kl. 8.

Die Fortsetzung der Abhandlung de Ephr. S. S. interprete (s. Stud. u. Krit. 1830, Heft 2, S. 480), welche mit gleicher Gründlichkeit handelt 1) über Quellen und Hülfsmittel der Schriftauslegung des Ephraem; 2) über den Zustand der Hermeneutik in jener Zeit, insbesondere in Syrien und Mesopotamien; dann 3) Ephr. Lehre über die heilige Schrift, Art und Grundsätze seiner Auslegung; und endlich 4) sein Auslegungsverfahren durch Beispiele erläutert.

Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, dargestellt von D. Alb. Liebner. Leipzig, 1832. VI u. 509 S. 8.

Der Vf., welcher bereits in unserer Zeitschrift (Jahrg. 1831, Heft 2, S. 254 ff.) durch seinen Beweis, daß der vermeinte tractatus theologicus des Hildebert v. Tours nichts anders sey, als die vier ersten Bücher der Summa

sententiarum des Hugo, von seinem genaueren Studium des Letztern Zeugniß gegeben hatte, liefert in dieser Schrift eine treffliche Monographie, welche wahrhaft die Geschichte der theologischen Wissenschaft fördert, und daher allen Freunden derselben dringend empfohlen werden muß. Sie enthält 1) in einer Einleitung die früheste Geschichte der Schule von St. Victor, das Leben Hugo's, Bezeichnung seiner theologischen Richtung, deren Verhältniß zu anderen, und Einfluß auf andere; 2) Erörterung der Methode Hugo's in der weltlichen Wissenschaft; 3) seiner Methode des Schriftstudiums; 4) seiner scholastischen, und 5) seiner mystischen Methode, wo Andeutungen über das Wesen des Mysticismus überhaupt vorangeschickt werden. Endlich 6) Hugo's dogmatisch-moralisches Lehrsystem auf dem Grunde seines Werkes de sacramentis. In einem kritischen Anhange mustert der Vf. zuerst die Ausgaben des Hugo, und prüft dann die Echtheit einzelner Schriften desselben. Mehrere, welche Oudinus dem Hugo abspricht, werden für echt erklärt, dagegen wird die Unechtheit von allen vier Büchern de anima, und der Schriften de fructibus carnis et spiritus, Apologia de verbo incarnato, tres collationes de verbo incarnato, und Speculum Ecclesiae ausführlicher dargethan. Die Unechtheit mehrerer andern war schon durch Oudinus und die Benedictiner (Hist. litt. de la France XII, p. 1 ss.) hinlänglich erwiesen.

XIII. Geschichte der Religiosität und Sittlichkeit, Biographieen frommer Personen.

Wir nennen hier zuerst zwei beachtungswerthe Werke, von denen das Erste die Geschichte der christlichen Religiosität und Sittlichkeit als einen Theil seiner allgemeinern Aufgabe berührt, das Zweite aber dieselbe unmittelbar als Hauptzweck behandelt.

Europäische Sittengeschichte vom Ursprunge volksthümlicher Gestaltungen bis auf unsere Zeit von Wilh.

Wachsmuth. Erster Theil bis zum Verfall des karolingischen Reiches. Leipzig, 1831. X u. 341 S. 8.

Nach einer Einleitung gibt das erste Buch einen Ueberblick der europäischen Sittengeschichte im Alterthume, das zweite behandelt das germanisch arabische Zeitalter und schildert nach einander die sittliche Seite der deutschen Staaten, der Araber, der Slaven, der turenischen Völker, und des byzantinischen Kaiserthums.

Geschiedenis der zedelijke en godsdienstige Beschaving van het hedendaagsche Europa, door W. A. van Hengel. Eerste Deel. Te Amsterdam, 1831. X u. 500 S.

Dieser Theil enthält vornehmlich die Einleitung, in welcher Cap. 1 über die Bildung im allgemeinen, und die sittliche und religiöse Bildung insbesondere, nach ihrer Art und Eigenschaften, Cap. 2 über den Menschen, als das Subject, Cap. 3 über Europa, als den vornehmsten Sitz, und Cap. 4 von dem stetigen Fortschritte derselben, vorzüglich mit Beziehung auf Europa, gehandelt wird. Dann folgt eine Schilderung von Europa's sittlichem und religiösem Zustande zu der Zeit des Falles des weströmischen Kaiserreichs, in welcher Cap. 1 die Bewohner von Europa in jener Zeit, als vornehmlich in zwei Theile, Christen und Heiden, zerfallend betrachtet werden, worauf dann Cap. 2 von dem Christenthume, und Cap. 3 von dem Heidenthume in Europa zu jener Zeit gehandelt wird. Wir wünschen der schätzbaren Schrift viele Leser in Deutschland.

Saint-Aignan, ou le siège d'Orléans par Attila. Notice historique suivie de la vie de ce Saint, tirée des Mss. de la Bibl. du Roi. Par M. Aug. Theiner. Paris, 1832. 36 S. 8.

Drei vitae des heiligen Anianus, Bischof v. Orleans, welcher der Sage nach seine Stadt mannhaft gegen den Attila vertheidigt hat, sind hier zuerst abgedruckt. Die

älteste ist der Meinung des Herausgebers nach aus dem neunten Jahrhundert: wir halten sie ihrem Geiste und ihrer Sprache nach für ein Product des zehnten Jahrhunderts. Historischen Werth hat sie durchaus nicht. Die Sprachfehler des Vfs. und die dazu gekommenen Druckfehler machen sie oft unverständlich.

Vincentius Ferrer nach seinem Leben und Wirken, dargestellt von D. Ludwig Heller. Berlin, 1830. VI u. 167 S. 8.

Eine treffliche Monographie über den merkwürdigen Dominicaner, welcher in der Zeit des päpstlichen Schisma als Bußprediger so ungeheuern Eindruck machte.

XIV. Ketzergeschichte.

Die Christusparthei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom. Von D. Baur (in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1831, Heft 4, S. 61 ff.).

Die petrinische Parthei und die Christusparthei in Korinth sollen nicht zwei verschiedene Partheien, sondern nur zwei Namen derselben judenchristlichen Parthei gewesen seyn, welche den Paulus deßhalb nicht als Apostel anerkannt habe, weil er nicht den Herrn gesehen und dessen mündlichen Unterricht genossen habe. Die Polemik dieser Parthey, welche, an vielen Orten zerstreut, überall den Namen des Petrus zum Panier nahm, gegen den Paulus wird erörtert. Auch in Rom sey sie sehr bedeutend gewesen, und von ihr sey die Fabel von dem Aufenthalte und Märtyrerthum des Petrus in Rom abzuleiten. Daß dieß eine Fabel sey, sucht der Vf. weitläuftig zu erweisen: nebenbei widerspricht er auch der Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli in Rom. Unter dem Bischofe Victor habe man angefangen, das Uebergewicht des Judaismus in Rom zu bekämpfen: und damals seyen dort

die Clementinen geſchrieben, um die Grundſätze des Judaismus zu rechtfertigen, zugleich aber auch die Gegenſätze auf eine alle Intereſſen möglichſt befriedigende Weiſe auszugleichen. — Gegen dieſe mannichfaltigen Hypotheſen dürften ſich nicht wenige Bedenken erheben, welche anzudeuten es hier an Raum fehlt.

De Montanistis Specimen 1. Commentationem de eorum origine, prima conditione, sententiis ac disciplina continens. — auct. Ord. Theol. s. v. in Acad. Ienensi pro venia docendi rite adipiscenda d. 17. Iul. 1832 publice defendet Auctor Conr. Max. Kirchner. Ienae. 31 S. 8.

Eine nicht unbrauchbare Zuſammenſtellung über den angegebenen Gegenſtand, der es aber hin und wieder an Umſicht und Kritik fehlen dürfte. Daß Montanus in der Lehre von der Trinität geneuert habe, iſt nicht zu erweiſen: und die Argumentation des Vfs. (S. 18), daß derſelbe, da er das Chriſtenthum für unvollkommen geachtet habe, auch gegen Chriſtum geringere Achtung habe hegen müſſen, beruhet auf einer ſchiefen Auffaſſung. Wurde denn der Vater etwa deßhalb noch weniger geachtet, weil die oeconomia patris noch unvollkommener war, als die oecon. filii: und wollte denn nicht Montanus der von Chriſto verheißene Paracletus ſeyn? Um die montaniſtiſchen Eigenthümlichkeiten richtig aufzufaſſen, hätte die entſprechende Lehre und Sitte der katholiſchen Kirche genauer erläutert werden müſſen: ob aber der ganze Lehrbegriff des originellen Tertullian, wie er in deſſen montaniſtiſchen Schriften vorliegt, durchweg als urſprüngliche Lehre des Montanus gelten dürfe, hätte eine Unterſuchung verdient. S. 15 heißt es: posteriores Montanistae divinandi facultatem unicuique necessariam esse negabant: behaupteten denn dieß die älteren Montaniſten? S. 17 Anm. wird Tertull. de praescr. haeret. c. 52 als dem Tertullian

angehörig citirt, da doch der Anhang dieses Buchs bekanntlich unecht ist.

Beglückwünschung, Sr. Hochwürden dem Hrn. D. G. J. Planck, Oberconsistorialrathe ꝛc. zur Feier seiner funfzigjährigen Amtsführung am 15. Mai 1831, dargebracht von der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen. Nebst einem Versuche über den Ursprung des Gnosticismus von D. J. A. Möhler. Tübingen. 30 S. 4.

Diese Schrift ist in ihren persönlichen Beziehungen eben so sehr ein erfreuliches Zeichen der Zeit, als in ihrem Inhalte beachtungswerth für die Wissenschaft. Der geistreiche Vf. will zeigen, daß die Gnosis aus dem Christenthume ganz unmittelbar und directe hervorgegangen sey, und zwar aus der Verachtung gegen die Erscheinungswelt, welche in ihrer Uebertreibung zu der Meinung hingeführt habe, daß die äußere Welt das Böse selbst sey. Dieser aus blindem Gefühle entsprungene Wahn habe erst nachher sich zu einer speculativen Begründung genöthigt gesehen: und so sey in der Geschichte der Gnosis jener Gefühlsdrang das Erste, die speculative Richtung erst das Folgende. Daß bei vielen Gnostikern dieser Entwickelungsgang stattgefunden habe, geben wir gern zu: aber wir glauben, daß schon bei jedem Einzelnen sich an jene Gefühlsrichtung eine derselben entsprechende Speculation angeschlossen haben müsse, da die Erstere nothwendig nach einer Ergänzung und Befestigung durch die Letztere streben mußte: wir glauben ferner aber auch, daß bei Andern die Speculation den Anfang machte, und dieß um so mehr, da die ganze Zeit zu schwärmerischer Speculation geneigt war, und zu den gnostischen Speculationen eine Menge Materialien bereits in Vorrath hatte. Auf keinen Fall können wir daher ältere, bloß jener Gefühlsrichtung folgende, und spätere speculative Gnostiker unterscheiden. Wir stimmen ferner mit dem Vf. völlig darin überein,

daß die christliche Gnosis nicht als bloßes Educt aus älteren Systemen, sondern als ein neues aus der durch das Christenthum im Conflicte mit den älteren Systemen bewirkten Gährung hervorgebrachtes Product zu betrachten sey: daß aber die älteren Systeme gar nicht auf dieselbe eingewirkt haben sollen, können wir nicht zugeben. Denn so wenig die zur katholischen Kirche übergetretenen Philosophen sich von allen ihren früheren philosophischen Ansichten losmachen konnten, so wenig dürfen wir dieß von den Gnostikern erwarten. Und in der That tragen die gnostischen Systeme doch nicht wenige Spuren einer solchen Verwandtschaft. Daß diese Verwandtschaft aber nicht in einer gleichsam mechanischen Zusammensetzung der Gnosis aus ältern Systemen bestehe, und daß selbst die Lehren, in welchen jene Verwandtschaft hervortritt, von den Gnostikern als freies geistiges Eigenthum behandelt, und den Hauptgrundsätzen ihrer Systeme gemäß umgebildet worden seyen, diese oft verkannte Wahrheit ist hier mit dem dem Verf. eigenthümlichen Scharfsinne nachgewiesen.

Hermogenes Africanus. De moribus eius, praecipue dogmaticis opinionibus exposuit Guil. Boehmerus. Sundiae, 1832. XXXII u. 183 S. 8.

Diese Abhandlung würde sehr gewonnen haben, wenn sie durch die Weglassung alles Fremdartigen, insbesondere in der Vorrede und in den Noten, etwa um die Hälfte abgekürzt worden wäre. Dann hätte der Lehrbegriff des Hermogenes mit der platonischen Philosophie, seiner offenbaren Quelle, verglichen werden müssen.

Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt von D. F. Chr. Baur. Tübingen, 1831. VI u. 500 S. 8 a).

Man findet in dieser ausgezeichneten Schrift zuerst eine mit ungemein sorgfältiger Benutzung aller Quellen und Hülfsmittel abgefaßte Darstellung des manichäischen

a) Vergl. theol. Studien u. Krit. 1833. Heft 3 S. 875 ff.

Systems. Wie der geistreiche Verfasser, indem er den Geist und Zusammenhang desselben zu enthüllen sucht, sehr häufig Veranlassung findet den Behauptungen anderer Forscher zu widersprechen; so wird er es nicht auffallend finden, wenn auch wir mit manchen seiner Behauptungen nicht übereinstimmen zu können erklären, obgleich uns hier der Raum zu näheren Erörterungen über dieselben gebricht. Wir bemerken nur, daß die symbolischen Erläuterungen und die zum Zwecke derselben von allen Seiten herbeigeführten Parallelen, so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn sich auch in ihnen kundgibt, uns nicht alle haben einleuchten wollen, und uns oft die Individualität des Manichäismus mehr zu verwischen, als zu erläutern scheinen. Alsdann untersucht der Verf. das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthume, Judenthume und Christenthume, verwirft die Meinung, daß derselbe eine Combination des Zoroastrismus und des Christenthums sey, und leitet ihn dagegen vorzugsweise aus dem Buddhaismus ab, indem er dem Zoroastrismus nur einen geringern Grad von Einwirkung zugesteht. Die Verwandtschaft mit dem Buddhaismus scheint uns indeß, offen gestanden, durch einige Gewaltthätigkeit gegen beide Systeme herausgebracht zu seyn. Der Buddhaismus läßt das Böse und die Materie sich im Lichtreiche selbst durch Störungen, und in stufenweisem Sinken, entwickeln. Auf diese Weise strömen abwechselnd die Welten aus dem Lichtreiche aus, und in dasselbe zurück: das endliche Ziel dieses Wechsels ist aber die Versenkung des Alls in das Nichts (s. Studien und Krit. 1830, Heft 2, S. 376 ff.). Im Manichäismus ist das Böse wie das Gute etwas Selbstständiges und Unveränderliches: die theilweise Vermengung der beiden Reiche hat die Weltschöpfung veranlaßt: das endliche Ziel des Weltlaufs ist die Scheidung des Entgegengesetzten, und das ewige Fürsichbestehen der beiden Reiche. Der Hr. Vf. will dennoch in beiden Syste-

men denselben Gegensatz zwischen Geist und Materie erkennen. Wir finden dagegen den Gegensatz des Buddhaismus sowohl im Inhalte, als in Rücksicht auf Kraft und Bedeutung durchaus verschieden von dem Gegensatze des Manichäismus. Der letztere stellt nicht Geist und Materie, sondern Gutes und Böses einander entgegen: er kennt auch einen bösen Geist, und eine gute Materie. Dagegen ist der Gegensatz, den er annimmt, unveränderlich und ewig, während der des Buddhaismus etwas Gewordenes und daher auch Verschwindendes ist. Diese Verschiedenheit dünkt uns eben so radical, als die Verwandtschaft des Manichäismus mit dem Zoroastrismus einleuchtend, und die von dem Hrn. Vf. S. 416 ff. nachgewiesene Differenz zwischen den beiden letzteren Systemen aus dem in dem Manichäismus hinzugetretenen christlichen Elemente erklärbar. Allerdings sind die beiden Reiche des Guten und des Bösen in dem Systeme des Manes ganz anders begrenzt, als bei Zoroaster. Aber einer christlichen Parthei konnte auch das Gute nicht so materiell erscheinen, daß sie, wie die Parsen, innerhalb der sichtbaren Schöpfung einige Geschöpfe als ausschließlich der Lichtwelt angehörig hätte betrachten können. Es war die mißverstandene Weltverachtung des Christenthums, welche von dem Manichäismus zu einer Verabscheuung derselben als einer bösen Schöpfung verkehrt wurde. Eine Scheidung zwischen guten und bösen Geschöpfen ließ sich aber mit diesem Mißverständnisse nicht vereinigen. Dennoch sind auch im Manichäismus noch Spuren jener materiellen Auffassung des Guten, in der Art, wie derselbe sich die Ausscheidung des Lichtstoffes aus der leblosen Natur in Früchten dachte. War die sichtbare Schöpfung dem Manichäer aber wesentlich böse, so folgte die düstere Lebensansicht desselben im Gegensatze gegen die heitere des Parsen von selbst. Ich habe diese Bemerkungen hier nicht unterdrücken mögen, obgleich ich wohl einsehe, daß ein

Werk, wie das vorliegende, eine eingehendere Prüfung erfordert, zu welcher es hier an Raum gebricht.

Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Ein historisch-kritischer Versuch von F. Trechsel. Bern, 1832. VIII u. 128 S. 8.

Eine recht wackere und gründliche Schrift. Sie beantwortet zuerst die Frage, wie urtheilten Manes und seine Schule über die kanonischen Schriften der katholischen Kirche, und welche (apokryphische) fügten sie denselben noch außerdem bei? (Nach dieser Fassung der Frage hätte freilich auch der erste Theil des Titels anders gefaßt seyn sollen: denn unter Kanon der Manichäer lassen sich nur die Normalschriften derselben verstehen, also besonders die Schriften des Manes, von denen hier nicht die Rede ist.) Dann wird über die Kritik, und zwar über die Textkritik und über die historische Kritik, und endlich über die Exegese der Manichäer gehandelt.

Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte so wie zur Einleitungswissenschaft in die Schriften des Neuen Bundes, von D. Lobegott Lange. Zweites Bändchen, mit dem besondern Titel: Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicäischen Synode, kritisch und pragmatisch nach den Quellen bearbeitet. Leipzig, 1831. 212 S. 8.

Nach dem Vf. verdankte die in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene Lehre von dem θεὸς λόγος insbesondere der gleichzeitig hervortretenden und um sich greifenden bischöflichen Hierarchie den Sieg über die alte Lehre von Christo, als deren Vertheidiger die Monarchianer auftraten. Auf Seiten der bischöflichen Angreifer findet er Haß und Verfolgungssucht, Hinterlist, unverschämte Verläumdungssucht, boshafte Consequenzmacherei, hämische Mißdeutung: die Monarchianer, selbst Paulus von Samosata, erscheinen ihm dagegen in jeder Beziehung im vortheilhaftesten Lichte. Außerdem verwirft er die

Unterſcheidung zweier Arten von Monarchianern: die modaliſtiſche Anſicht, welche dem einen Theile beigelegt wird, beruhe auf falſcher Auffaſſung: alle Monarchianer hätten in der Lehre übereingeſtimmt, daß nur Ein Gott, daß Jeſus Sohn Gottes, ſeiner Natur nach aber Menſch geweſen ſey. Zu dieſer Lehre, welche die der Apoſtel und der apoſtoliſchen Väter geweſen ſey, zurückzukehren, fordert der Vf. dann wiederholt die evangeliſche Kirche auf. Nach unſerem Bedünken hat der dogmatiſche Eifer für eine Lehre den Vf. nicht ſelten hiſtoriſch ungerecht und ungenau gemacht. Daß die biſchöfliche Hierarchie die Freiheit der theologiſchen Speculation immer mehr beengte, indem ſie, was zuerſt theologiſche Meinung war, allmälig zur Kirchenlehre erhob, daß durch ihr Zuſammenhalten die Kämpfe gegen alle abweichende Lehren ſo kräftig und entſcheidend wurden, iſt unleugbar: daß aber die Lehre vom θεὸς λόγος in Verbindung mit einem geſteigerten Epiſkopalſyſteme, und im Gegenſatze gegen andere der alten Unabhängigkeit und dem alten monarchianiſchen Lehrbegriffe treu bleibenden Gemeinden aufgetreten ſey, das läßt ſich nicht behaupten. Juſtinus der Märtyrer, bei dem ſich zuerſt deutlich der θεὸς λόγος findet, iſt kein Lobpreiſer der Epiſkopalgewalt: Tertullian, der zuerſt in dem Praxeas den Monarchianismus angriff, war als Montaniſt ſogar der katholiſchen Hierarchie abgeneigt: dagegen erſcheint der Monarchianer Paulus von Samoſata in einem anmaßlichen Prunke biſchöflicher Hierarchie, wie ihn die katholiſche Kirche jener Zeit noch verabſcheuete. Daß ferner der Vf. die modaliſtiſche Anſicht von der Trinität bei mehreren Monarchianern nicht anerkennen will, nöthigt ihn namentlich bei Sabellius (S. 65 f.) theils zu ganz unbegründeter Verwerfung achtungswerther Zeugniſſe, theils zu auffallenden Mißdeutungen. Zu dieſen letzteren rechnen wir insbeſondere die Deutung von Epiphan. haer. 62, 1. S. 66 ff.

Histoire des sectes religieuses, qui sont nées, se sont modifiées, se sont éteintes dans les différentes contrées du Globe depuis le commencement du siècle dernier iusqu'à l'époque actuelle, par M. Grégoire. Nouvelle édition corrigée et considérablement augmentée. 5 Tomes. Paris. 1828. 1829. 8.

Dieſes Werk, welches in ſeiner neuen Ausgabe ſehr vermehrt iſt, enthält wohl die vollſtändigſte Ueberſicht der neueren, nicht bloß chriſtlichen, ſondern auch deiſtiſchen und jüdiſchen Secten. So manches auch im Einzelnen auszuſetzen ſeyn mag, ſo hat doch der Vf. einen außerordentlich reichen, nur durch ausgebreitete Bekanntſchaften und ſeltene Kenntniß der verſchiedenſten Litteraturen erreichbaren Stoff zuſammengebracht. Beſonders wird aber immer von großem Werthe die Darſtellung der religiöſen Ereigniſſe in Frankreich und der daſelbſt entſtandenen Secten ſeit dem Anfange der Revolution in den erſten Theilen bleiben.

XV. Kirchengeſchichte einzelner Perioden.

Bibliothèque des Croisades, par Mr. Michaud. Paris, 1829. Première und Deuxième Partie XV u. 885 S. Troisième P. 501 S. Quatrième P. XLVII u. 582 S. Table générale 55 S. 8.

Dieſe Bibliothèque ſchließt ſich an die ſchätzbare Histoire des Croisades des Vfs. ergänzend an. Sie enthält beurtheilende Ueberſichten und Auszüge aus dem ſämmtlichen Quellenvorrathe, ſowohl aus den Geſchichtsbüchern, als aus den Urkunden. An die abendländiſchen Chroniken ſchließen ſich im dritten Theile die griechiſchen, türkiſchen und armeniſchen: am wichtigſten iſt aber ohne Zweifel der vierte Theil, die arabiſchen Chroniken enthaltend, und zwar nicht bloß eine Beſchreibung und Inhaltsanzeige, ſondern eine Ueberſetzung alles deſſen, was ſich in denſelben für die Geſchichte der Kreuzzüge findet.

Diese Arbeit, welche um so wichtiger ist, da der bei weitem größte Theil dieser Quellen noch ungedruckt ist, und kaum anderswo sich so zusammenfindet, wie in Paris, gehört dem Herrn Reinaud, Employé au Cabinet des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque du Roi, an.

XVI. Geschichte der abendländischen Kirchen.

Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen, von D. Friedr. Münter. Zweiter Theil in zwei Abtheilungen. Leipzig, 1831. 1100 S. 8.

Der erste Theil dieses trefflichen Werkes enthielt eine Darstellung des nordischen Heidenthums und der Einführung des Christenthums. Der vorliegende gibt die Geschichte bis zur Reformation in zehn Büchern folgenden Inhalts: 1) Gestaltung der Hierarchie in Dänemark und Norwegen. 2) Kirchenversammlungen und Kirchengesetze. 3) Leben merkwürdiger Bischöfe. 4) Gelderwerb der römischen Curie. 5) Kampf der Hierarchie mit dem Staate. 6) Mönchswesen. 7) Wallfahrten und Kreuzzüge. 8) Gottesdienst, Sittlichkeit und Bildung des Volks. 9) Sittlichkeit und wissenschaftliche Bildung der Geistlichkeit. 10) Ungehorsam gegen Rom. Auch der dritte Band, die neuere Kirchengeschichte enthaltend, ist von dem seligen Verfasser bis zu einer nochmaligen Durchsicht zum Drucke vollendet, und der Druck soll bald beginnen.

Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den hannoverschen Staaten, von J. K. F. Schlegel. Bd. 3. Auch mit dem besondern Titel: Neuere Kirchengeschichte der hannover'schen Staaten von 1630 bis zum Schlusse d. J. 1830 mit stetem Hinblick auf die allgemeine Kirchengeschichte. Hannover, 1832. 712 S. 8.

Besonders wichtig ist die Kirchengeschichte der Fürstenthümer Lüneburg, Calenberg und Göttingen, die fast lediglich aus archivalischen Acten und Urkunden geschöpft

ist. Sie enthält nicht nur für die Geschichte der Religiosität, des Gottesdienstes und der kirchlichen Einrichtungen merkwürdige Züge; sondern auch mehrere wichtige Ereignisse empfangen manche Erläuterungen, z. B. die Friedensunterhandlungen zwischen Spinola, Bossuet, Molanus und Leibnitz. Angehängt sind 28 Actenstücke als Beilagen. Die Kirchengeschichte der übrigen hannover'schen Provinzen ist kürzer behandelt.

Beiträge zur Kirchengeschichte des Herzogthums Lauenburg, gesammelt und herausgegeben von Joh. Friedr. Burmester. Ratzeburg, 1832. X und 234 S. kl. 8.

Von allgemeinerem Interesse ist nur der kurze 74 Seiten enthaltende allgemeine Theil, namentlich die Abschnitte: Kirchenreformation, Generalvisitationen und Kirchenordnung, und Nachrichten über die jetzige kirchliche Verfassung. Der besondere Theil über die einzelnen Kirchen nebst Verzeichnissen der bei denselben gestandenen Prediger kann nur örtliches Interesse haben.

XVII. Geschichte der orientalischen Kirchen.

Kurze historische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes des armenischen Volkes. St. Petersburg, 1831. VIII u. 110 S. 8.

Nach einer Uebersicht der wichtigsten Begebenheiten der armenischen Volks- und Kirchengeschichte wird zuerst die Verfassung, dann die Lehre der armenischen Kirche beschrieben, darauf die christliche Bildung des armenischen Volkes dargestellt, und endlich von der Belebung und Verbreitung evangelischer Gotteserkenntniß und wahrer Gottseligkeit in der armenischen Kirche geredet. Die Schrift ist von zwei Zöglingen des baselschen Missionsinstituts, welche mehrere Jahre unter den kaukasischen und armenischen Völkern wirkten, in dem bekannten Geiste ih-

rer Schule verfaßt, und gibt eine recht lebendige Anschauung von dem kirchlichen Zustande der Armenier.

XVIII. Geschichte der Vorbereitungen der Reformation.

Ueber die religiösen Bewegungen in den schwäbischen Städten vom XII.—XV. Jahrh. und deren Zusammenhang mit den Ideen Arnold's von Brescia. Von M. Jäger (in Klaiber's Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs. Bd. 4, Heft 1, S. 69 ff.).

Der um die Geschichte Schwabens vielfach verdiente Verf. liefert hier interessante Züge über den angegebenen Gegenstand zum Theil aus handschriftlichen Quellen: daß aber alle diese Bewegungen von Arnold ihre Richtung empfangen haben sollen, daß sogar die Gesellschaft des freien Geistes ganz im Sinne Arnold's gebildet worden sey: das beruht auf falscher Auffassung.

Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland bis zum Anfange der Reformation, von Dr. H. A. Erhard. Bd. 3. Magdeburg, 1832. XVI u. 525 S. 8.

Zuerst die Fortsetzung der Lebensbeschreibungen der Männer, welche die Wiederherstellung der Wissenschaften in Deutschland vornehmlich bewirkten. Hier erscheinen noch: Wilibald Pirckheimer, Hermann Busch, Johann Murmellius, Heinrich Bebel, Jakob Locher, Bohuslaus von Hassenstein, Eitelwolf von Stein. Eine Uebersicht der Geschichte der einzelnen Wissenschaften um die Zeit ihrer neuen Gestaltung beschließt das sehr verdienstliche Werk.

Entstehung und erste Schicksale der Brüdergemeinde in Böhmen und Mähren und Leben des Georg Israel, ersten Aeltesten der Brüdergemeinde in Groß-Polen. Als Beiträge zu einer slavischen Kirchengeschichte her-

ausgegeben von Georg Wolfg. Carl Lochner. Nürnberg, 1832. X u. 164 S. 8.

gründlich und empfehlenswerth.

Comm. historico-theologica de Wesseli Gansfortii cum vita, tum meritis in praeparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali. Auctore Guil. Muurling, cum summos in theologia honores consequeretur. Pars prior. Traiecti ad Rhen. 1831. XVI u. 131 S. gr. 8.

An die neuerdings in Holland erschienenen verdienstlichen Bearbeitungen wichtiger Puncte der vaterländischen Kirchengeschichte reihet sich diese Monographie auf eine beifallswerthe Weise an. In der vorliegenden Pars prior wird Wessel's Leben mit Genauigkeit und Sorgfalt erzählt: sieben angehängte Disquisitiones erörtern einzelne Gegenstände noch näher, namentlich die Quellen dieser Biographie, Wessel's Namen, Geburts- und Todesjahr, Reisen, Verdienste in Paris, medicinische Kenntniß, und Schriften. Wir sehen der Pars posterior, welche über die Verdienste des Mannes in Beziehung auf die Vorbereitung der Reformation in den Niederlanden handeln wird, begierig entgegen.

XIX. Geschichte der Reformation.

1. Quellen.

Luther's Briefe an die Fürsten von Anhalt, größtentheils zum erstenmale herausgegeben von H. Lindner. Dessau, 1830. 8.

Wir hätten gewünscht, daß diese interessanten und mit großer Genauigkeit abgedruckten Briefe zu dem Supplementbande der de wette'schen Sammlung abgegeben worden wären, in welchen sie nun doch aufgenommen werden müssen.

Archiv für die Geschichte der kirchlichen Reformation in ihrem gesammten Umfange, herausgegeben von Karl

Ed. Förstemann. 1. Band 1. Heft. Des Kanzlers Dr. Brück Geschichte der Religionshandlungen auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1530. Halle, 1831. XXXII u. 214 S. gr. 8.

Die in diesem Hefte enthaltene Geschichte ist unmittelbar nach dem Reichstage zu Augsburg im Namen und Auftrage sämmtlicher evangelischer Fürsten und Städte zu dem Zwecke geschrieben, die katholische Darstellung: **Pro religione Christiana res gestae in Comitiis Augustae Vindelicorum habitis A. D. 1530** zu widerlegen. Sie war zum Drucke bestimmt, ist aber nicht gedruckt worden: nach unserer Meinung, weil sich, wie gewöhnlich, die evangelischen Fürsten über diese Maßregel nicht einigen konnten. Eine Abschrift ist im weimarischen Archive erhalten, und schon von Verschiedenen, am stärksten von Joh. Joach. Müller, benutzt worden. Daß der Kanzler Brück der Verfasser sey, haben schon Mehrere vermuthet: Hr. Förstemann gibt in der Einleitung zureichende Beweise dafür. Der Abdruck dieses sehr wichtigen Denkmals ist mit der dem Herausgeber eigenen Genauigkeit gemacht, und mit kurzen lehrreichen Anmerkungen begleitet. Wir wünschen sehr, daß dieses Archiv, für welches der Herausgeber noch mehrere nicht minder wichtige Anekdota in Bereitschaft hat, die ihm gebührende Anerkennung und Unterstützung finde.

M. Joachim Schlüter, erster evangel. Prediger zu Rostock. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte, aus der Historia van der Lere, Levende und Dode M. Joachim Slüters gestellet und geordenet dorch Nicolaum Gryfen, zur Erneuerung des Andenkens an den vor dreihundert Jahren gestorbenen Zeugen der Wahrheit, jetzt auf's Neue herausgegeben mit Erläuterungen von K. F. L. Arndt. Lübeck, 1832. 96 S. kl. 8.

Schlüter predigte seit 1523 das Evangelium in Rostock,

bis er 1532 von seinen Gegnern vergiftet wurde. Sein Biograph Griese war 1574—1614 Prediger in Rostock. In dem vorliegenden Abdruck sind alle die Reformationsgeschichte im Allgemeinen betreffenden Nachrichten, und die die spätere Geschichte rostockischer Geistlichen betreffenden Notizen weggelassen.

Huldreich Zwingli's Werke. Erste vollständige Ausgabe durch Melchior Schuler und Joh. Schultheß. Bd. 2 Abth. 1. Der deutschen Schriften zweiter Theil, Lehr- und Schutzschriften zum Behufe des Ueberschritts aus dem Papstthum in die evangelische Wahrheit und Freiheit vom Apr. 1525 bis 1528, betreffend die Täuferei sämmtliche, u. betr. die streitige Abendmahlslehre von 1526 bis Jan. 1527. Zürich, 1830. 506 S.

Bd. 2 Abth. 2. Der deutschen Schriften dritter Theil, Lehr- und Schutzschriften, betr. die streitige Abendmahlslehre von 1527 bis Jul. 1528, liturgische u. poetische sämmtliche, und vermischte kleinere, meistens politische v. 1522 bis Juli 1526. Zürich, 1832. 528 S.

Huldrici Zuinglii opera, completa editio prima curantibus M. Schulero et I. Schulthessio. vol. III. Latinorum Scriptorum P. I. Didactica et Apologetica pro evincendo transitu in evangel. veritatem et libertatem ab anno 1521 ad 1526. Turici, 1832. VIII und 677 S. gr. 8.

vol. VII. Epistolarum a Zuinglio ad Zuingliumque scriptarum Pars prima. Turici, 1830. VIII u. 580 S. gr. 8.

Diese höchst wichtige Unternehmung (s. Studien und Krit. 1830 Heft 2 S. 487) ist langsamer vorgerückt, als man wünschen mußte. Ursachen davon waren die größere, die erste Berechnung weit übersteigende Ausdehnung der

deutschen Schriften, und die zeitraubenden Correcturen derselben. Da die dritte und letzte Abtheilung derselben aber nun ihrer Vollendung nahe ist, so darf für die Fortsetzung ein schnelleres Fortschreiten erwartet werden.

2. Geschichte der deutschen Reformation.

Geschichte Europa's seit dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts von Friedr. von Raumer. Erster Bd. Leipzig, 1832. X u. 588 S. 8.

Diese neue Unternehmung des berühmten Historikers hat bereits die allgemeine Aufmerksamkeit um so mehr auf sich gezogen, als man aus desselben „Briefen aus Paris zur Erläuterung der Geschichte des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, 2 Theile, Leipzig b. Brockhaus 1831," schon erkennen mußte, wie vieles Neue hier zu erwarten sey. Der vorliegende Band reicht von dem Einbruche Karl's VIII. in Italien bis zu dem Frieden zu Cateau-Cambresis, von 1494—1559, umfaßt also die ganze Geschichte der deutschen Reformation in einem dem Plane des Ganzen angemessenen Umfange.

Geschichte der deutschen Reformation, von Dr. Phil. Marheineke. Th. 1. Zweite verbesserte u. vermehrte Aufl. XXXVIII u. 458 S. Th. 2. Zweite verb. u. verm. Aufl. 511 S. Th. 3. 544 S. 8. Berlin, 1831.

Dieses treffliche hinlänglich bekannte Werk hat nicht nur in der neuen Auflage der beiden ersten Bände bedeutende Verbesserungen, sondern auch in dem dritten Bande eine Fortsetzung bis zum J. 1540 erhalten. Möge die Vollendung desselben nicht zu fern seyn!

Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen herausgegeben von F. B. v. Buchholz. Wien, 1831. Bd. 1. XII. XXXVI u. 504 S. Bd. 2. VIII u. 531 S. gr. 8.

Eine umfassende Darstellung der ganzen Zeit Ferdinands I., welche in diesen beiden Bänden erst bis zum J. 1528 reicht. Sie gibt mancherlei Neues, weiset aber die Quellen desselben nicht, wie es zu wünschen wäre, nach. Ihr Standpunct ist österreichisch und katholisch: gegen die ausführlich berücksichtigte Reformation wird gerade so viele Mäßigung beobachtet, als dienlich schien, um dem völligen Verwerfungsurtheile den Schein der Unpartheilichkeit zu geben. Die Reformation soll ungläubige Verneinung und das Resultat einseitiger Ausbildung der subjectiven Vernunft gewesen seyn. Möge uns doch der Verf. erklären, wie aus bloßer Verneinung die begeisterte Frömmigkeit entspringen konnte, durch welche sich doch unleugbar die Anhänger der Reformation unterschieden?

Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesacte von K. A. Menzel. Vierter Band; vom augsburg. Religionsfrieden bis zur Einführung der Concordienformel. Breslau, 1832. XXXIV u. 546 S. 8.

beschäftigt sich mit den kirchlichen Händeln der Evangelischen unter sich und mit den Katholischen in der angegebenen Zeit.

Abriß der Reformationsgeschichte Lüneburgs, und Beiträge zur Geschichte der Kirchen, Klöster, Capellen und Schulen der Stadt, auch Nachricht von den bislang allda gefeierten evangelischen Säcularfesten. Von Dr. Ludw. Wallis. Lüneburg, 1831. XXVI u. 232 S. kl. 8.

Die Kirchenreformation in Nassau-Weilburg im sechzehnten Jahrhundert. Mit einigen Urkunden und ungedruckten Briefen von Luther, Melanchthon und Schnepf. Von Dr. Nicol. Gottfr. Eichhoff. Weilburg, 1832. XVI u. 125 S. 8.

Beide Schriften sind allgemeiner Beachtung werth, da

ſie zum großen Theile aus handſchriftlichen Quellen geſchöpft ſind. Die erſte iſt mehr für ein größeres Publicum berechnet, und in der Reformationsgeſchichte kürzer, als man wünſchen möchte. Die zweite iſt ausführlicher und gibt auch genügende Nachweiſungen ihrer Quellen und Mittheilungen aus denſelben.

Die folgenden kleineren academiſchen und Schulſchriften darf ich ohne weitere Erläuterung angeben, da ihr Inhalt ſchon aus dem Titel hinreichend erhellet.

Astronomia per Nicolaum Copernicum instaurata religionis et pietatis Christianae per Martinum Lutherum ad Scripturae sacrae normam repurgatae egregia adiutrix. Comm. astronomico-theologica, quam S. V. Theologorum Ordini in Acad. Lipsiensi pro summis in Theologia honoribus inter sacra saecularia traditae ante trecentos annos Augustanae Confessionis ipsi oblatis exhibuit Gottlob Leberecht Schulze. Budissae, 1830. XII u. 71 S. gr. 8.

Universitatis Rostochiensis Rector Aug. Lud. Diemer ad Sacra Nativitatis Iesu Christi a. D. 1829 pie celebranda invitat. Inest Prolusio I. De mutationibus iuris publici et ecclesiastici Megapoleos, iter Augustanum Henrici Pacifici et Alberti Formosi Ducum a M. Iun. 1530 ad Pactum Wismariense 1555 secutis. Rostochii, 23 S. 4. Prolusio II. Oſterprogramm von 1830. 20 S. 4.

Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina. Diss. inauguralis, quam S. V. Theol. Ord. auctoritate et consensu in Acad. Georgia Augusta ad Licentiati in Theologia gradum rite obtinendum d. 13. Martii 1832 publice defendet Iulius Müller. Gottingae. 48 S. 4.

De Iohannis Bugenhagii Pomerani in res Ecclesiasticas iuvandas, ordinandas, constituendas meritis. Comm.

hist. theol. Scripsit Frid. Car. Kraft. Hamburgi, 1831. 36 S. 4. (Vergl. Stud. u. Krit. 1831 Heft 3 S. 642).

Epistola gratulatoria ad D. Theoph. Iac. Planck, Id. Maii anni 1831 vitae quinquaginta per annos publicis in muneribus peractae solennia celebrantem, data ab Ord. Theologorum, qui Tubingae sunt, Evangelicorum, interprete Dr. Ferd. Christ. Baur. Addita est brevis disquisitio in Andreae Osiandri de iustificatione doctrinam, ex recentiore (Schleyermacher's) potissimum theologia illustrandam. Tubingae. 23 S. gr. 4.

Ueber die Zeit, in welcher der lutheriſche Katechismus in den proteſtantiſchen Gebietstheilen des jetzigen Königreichs Baiern, dieſſeits des Rheins, eingeführt worden iſt, und in wiefern er nur in denſelben ein ſymboliſches Anſehen erhalten habe. Nebſt dem wörtlichen Abdruck eines früheren evangeliſchen Katechismus für die ehemaligen Markgrafſchaften Ansbach u. Baireuth (v. J. 1528). Herausgegeben von Dr. Phil. Caſ. Heintz. Erlangen, 1832. 80 S. kl. 8.

3. Geſchichte der ſchweizeriſchen Reformation.

Das Leben Wilhelm Farel's, aus den Quellen bearbeitet von Melchior Kirchhofer. Erſter Band. Zürich, 1831. VIII u. 251 S. 8.

Die Arbeiten des Verf.'s über vaterländiſche Kirchengeſchichte ſind zu ſehr bekannt und geſchätzt, als daß die vorliegende, mit welcher der treffliche Beitrag zu unſeren Studien u. Kritiken 1831 Heft 2 S. 282 zu vergleichen iſt, noch unſerer Empfehlung bedürfte.

4. Geſchichte der Reformation in andern Ländern.

Die Krönung König Chriſtian's III. von Dänemark und

seiner Gemahlin Dorothea durch Dr. Joh. Bugenhagen. Herausgegeben von Dr. Gottlieb Mohnike. Stralsund, 1832. 80 S. 8.

Nach einer Einleitung findet sich hier das Ritual der Krönung aus Kapp's Nachlese, und eine vollständige Beschreibung derselben aus Lauterbeck's Regentenbuche abgedruckt.

Rector Univ. Lipsiensis D. Car. Klien ad memoriam Ecclesiae Christianae instauratae et solemnem inaugurationem successoris in magistratu acad. D. Gu. A. Haase d. 31. Oct. 1832 — — invitat interprete Christ. Fr. Illgen. Inest Aonii Palearii de concilio universali et libero epistola emendatius edita atque praefatione adnotationibusque illustrata. 23 S. 4.

Dieser Brief, an die deutschen und schweizerischen Reformatoren gerichtet, welcher sich schon in Schelhornii Amoenitt. I. p. 425 findet, hier aber correcter wieder abgedruckt ist, nach des Herrn Herausgebers Meinung im Anfange des J. 1545 geschrieben, zeigt, wie wenig von einem päpstlichen Concile zu erwarten sey, und stellt einen merkwürdigen Vorschlag auf, wie ein echtes christliches Concil zu bilden sey.

XX. Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland.

Georg Calixtus Briefwechsel. In einer Auswahl aus wolfenbüttelschen Handschriften herausgegeben von Dr. Ernst Ludw. Th. Henke. Halle, 1833. XX u. 296 S. 8.

Georg Calixtus und seine Zeit, von Dr. E. L. Th. Henke. Erste Abtheil., die Einleitung enthaltend. Auch mit dem bes. Titel: Die Universität Helmstädt im sechzehnten Jahrhundert. Ebendas., 1833. VIII u. 88 S. 8.

Die Wirksamkeit des Calixtus ermangelt noch immer einer genügenden Darstellung, obgleich sie in der Geschichte der deutsch-lutherischen Kirche ein höchst bedeutendes Glied bildet, und auch für die Folgezeit von einem nicht immer gehörig gewürdigten Einflusse gewesen ist. Diese Arbeit kann aber nur von einem Manne übernommen werden, welchem die auch für diesen Gegenstand ungemein reichen handschriftlichen Sammlungen der wolfenbüttelschen Bibliothek zu Gebote stehen, und welcher zu der Benutzung derselben die nothwendige Kenntniß der Zeit, und historischen Tact hinzubringt, um das Bedeutende von dem Unbedeutenden zu scheiden, das Zusammengehörige zusammenzufügen, und aus den verschiedenen Darstellungen das wahre Sachverhältniß herauszufinden. Alle diese Bedingungen vereinigen sich in dem Herrn Prof. Henke, wie aus den beiden vorliegenden Schriften erhellet, und wir sehen daher der Darstellung des Calixtus und seiner Zeit, welche demnächst folgen wird, mit Begierde entgegen.

Neuere Kirchengeschichte der hannoverischen Staaten von 1630 bis 1830, von Schlegel, s. oben unter Nr. XVI. S. 1218 f.

Dr. Joh. Albrecht Bengel's Leben und Wirken, meist nach handschriftlichen Materialien bearbeitet von M. Joh. Christian Friedr. Burk. Mit Bengels Bildniß. Zweite Auflage. Stuttgart, 1832. XII u. 579 S. 8.

Bengel ist nicht nur für die theologische Wissenschaft, sondern auch für die würtembergische Kirche, und für die Geschichte des Pietismus ein bedeutender Name. Die würtembergischen Pietisten haben von ihm ihren eigenthümlichen apokalyptischen Charakter erhalten, und bezeigen immer noch gegen seine apokalyptischen Schriften die höchste Verehrung. So tritt uns in dieser Schrift nicht nur eine

höchſt ehrwürdige, ſondern auch eine bedeutende, in ihren Wirkungen noch immer fortdauernde Perſönlichkeit in ihren kleinſten Zügen entgegen.

XXI. Geſchichte der evangeliſchen Landeskirchen außerhalb Deutſchland.

G. W. C. Lochneri comm. qua enarrantur fata et rationes earum familiarum Christianarum in Polonia, quae ab Ecclesia Romano-Catholica alienae fuerunt, inde ab eo tempore, quo fratres Bohemi, qui dicuntur, eo migraverunt, usque ad consensus Sendomiriensis tempus, cuius quae et causae fuerint et effecta docetur. anno 1830 praemio ornata in den Acta Societatis Iablonovianae nova Tomi IV fasc. 2 (Lips. 1832) p. 1.

Vergl. deſſelben Verf.'s Schrift über die Entſtehung der Brüdergemeinde oben unter Nr. XVIII. S. 1220 ff.

Bibliothek chriſtlicher Denker, herausgegeben von Dr. Ferd. Herbſt. Zweiter Band. Auch mit dem beſ. Titel: Johann Kaspar Lavater, nach ſeinem Leben, Lehren und Wirken. Nebſt einer Beilage: 1. Johannes von Müller's Chriſtenthum. 2. Geſammelte Urtheile über Lavater. Ansbach, 1832. XII u. 472 S. 8.

Originalität, Reinheit und Liebenswürdigkeit des Charakters, und eine weit verbreitete Wirkſamkeit machen Lavatern bei allen ſeinen Schwächen zu einer ſehr anziehenden Erſcheinung. Die vorliegende Schrift iſt zwar mit einſeitiger Vorliebe abgefaßt, gibt aber durch eine faſt muſiviſche Zuſammenſtellung aus Lavater's Schriften und fremden Aeußerungen über ihn viele Materialien, um den merkwürdigen Mann näher kennen zu lernen.

Collectenreiſe nach Holland und England, nebſt einer ausführlichen Darſtellung des Kirchen-, Schul-, Armen- und Gefängnißweſens beider Länder, mit ver-

gleichender Hinweisung auf Deutschland, vorzüglich Preußen, von Theod. Fliedner. Essen, 1831. Erster Band, nebst zwei Steindrucktafeln, XVIII u. 392 S. Zweiter Band, nebst Kupfern und Planen, und einer Kritik der wichtigsten theologischen Litteratur Hollands vom 19. Jahrh. X u. 593 S. 8.

Die vorliegenden beiden Bände beschäftigen sich ausschließlich mit Holland, wo der Verf. neun Monate hindurch im J. 1823 für seine arme Kirche mit bedeutendem Erfolge collectirte. Was sich in dieser Zeit durch Anschauung und Erkundigung erfahren ließ, hat er gesammelt, und man muß seinen rastlosen Eifer in dieser Beziehung wirklich bewundern. So ist sein Buch mannichfach belehrend: schade nur, daß er sich nicht mit einfacher Darstellung des Erfahrenen begnügt, sondern sich auch eine Menge von absprechenden Urtheilen erlaubt, welche theils über seine Befähigung hinausgehen, theils aber auch die ihm obliegende Rücksicht gegen Personen, denen er Verbindlichkeit schuldig war, oft sehr verletzen. Dieß gilt namentlich von seinen Urtheilen über den Zustand der Kirche und Theologie in Holland. Man merkt es denselben überall an, daß der Verf. zwar mit der Orthodoxie der evangelischen Kirchenzeitung ausgerüstet, aber ziemlich fremd mit den kirchlichen und theologischen Verhältnissen Hollands dorthin kam: durch seinen neunmonatlichen Aufenthalt daselbst meint er aber in den Stand gesetzt zu seyn, nicht nur über alle kirchliche Einrichtungen und Anstalten, sondern auch über den kirchlichen und religiösen Geist, und über den Stand der Theologie in Holland völlig entscheidend urtheilen zu können, und geht sogar so weit, alle jetzt lebende holländische Theologen nach ihrer Gläubigkeit, Gelehrsamkeit und schriftstellerischen Verdiensten charakterisiren zu wollen. Da er in jener kurzen Zeit, die ohnehin noch durch sein Hauptgeschäft, das Collectiren, beschränkt

war, sich zu allen diesen Urtheilen selbst unmöglich befähigen konnte; so müssen wir schon seinetwegen annehmen, daß dieselben ihm von den Holländern, welche er als die gläubigen bezeichnet, mitgetheilt, und von ihm nur nach seiner doch von dem Standpuncte jener hin und wieder abweichenden Ansicht modificirt worden sind. Sein Resultat über die holländische Theologie ist, daß dieselbe jetzt in der semlerischen Zeit stehe, aber dem Rationalismus entgegeneile. Nebenbei gibt er auch Rathschläge für die theologisch-praktische Bildung auf den preußischen Universitäten, von denen er vielleicht nur Eine etwas näher kennt, und beurkundet auch darin seine Geneigtheit, bei halber Kenntniß der Sache mit Urtheilen und Rathschlägen hervorzutreten. Um über den gegenwärtigen Zustand der Theologie urtheilen zu können, reicht nicht ein Anflug theologischer Conversationskenntnisse hin, sondern es bedarf dazu eines gründlichen theologischen Studiums. Uebrigens würden wir uns nicht wundern, wenn die holländischen Gelehrten durch die Indiscretion des Verf.'s gegen deutsche reisende Geistliche mißtrauisch gemacht würden.

XXII. Geschichte der kleineren reformirten Religionspartheien.

Die Waldenser und ihre Verhältnisse zu dem brandenburgisch-preußischen Staate. Von W. Dieterici. Nebst einem Plane und einer Karte. Berlin, Posen u. Bromberg, 1831. XVIII u. 414 S. 8.

ein um so wichtigerer Beitrag für die neuere Geschichte der Waldenser seit 1650, ihrer Verfolgungen, der Verwendungen auswärtiger Mächte, insbesondere Preußens für sie, ihrer Vertreibung, Aufnahme in fremden Ländern, Rückkehr, und ihrer Schicksale bis auf die neueste Zeit,

als derselbe größtentheils aus den officiellen Nachrichten geschöpft ist, welche sich in den Archiven in Berlin finden.

Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten; wahr und unpartheilich dargestellt und mit besonderen Betrachtungen über einige Dogmen, und mit Verbesserungsvorschlägen versehen, von einem Mennoniten, dem Abraham Hunzinger. Speier, 1830. V u. 214 S. 8.

Die vorangeschickte geschichtliche Einleitung ist theils unbrauchbar, theils unbedeutend. Ueber den gegenwärtigen Zustand der Lehre und des Kirchenwesens der Mennoniten gibt das Buch gute Erläuterungen. Ob die wohlgemeinten Rathschläge des Verf.'s, die Modification mehrerer kirchlicher Grundsätze, und die Einrichtung eines geordneten Kirchen- und Schulwesens betreffend, bei seinen Glaubensgenossen Eingang finden werden, steht zu erwarten.

Religionssystem der Neuen Kirche aus den Quellen dargestellt von Dr. Joh. Friedr. Immanuel Tafel. Erster Band, erstes Heft: Ueber Religion und Offenbarung und deren Verhältniß zur Vernunft. Tübingen, 1832. X u. 70 S. 8.

Der Verfasser, ein bekannter eifriger Anhänger Swedenborg's, von dessen Schriften er in den letzten Jahren viele wieder herausgegeben hat, hat bei dieser Schrift einen apologetischen Zweck. Indessen wird dieselbe auch dem Bedürfnisse des Historikers, jenes System näher kennen zu lernen, entsprechen: denn sie ist ganz aus Swedenborg's Schriften, welche nach 1749 erschienen sind, zusammengestellt, und in den Noten mit Originalstellen belegt.

XXIII. Geschichte der römisch-katholischen Kirche seit der Reformation.

Historische Denkwürdigkeiten über Sr. Heiligkeit Pius VII. — oder über das Ministerium — des Cardinals Bartholomäus Pacca, von ihm selbst geschrieben. Zweiter Band, 158 S. Dritter Band, 148 S. 8. Augsburg, 1831.

Vergl. Studien u. Krit. 1831 Heft 3 S. 652. Eine natürlich einseitige, aber dennoch höchst interessante und beachtungswerthe Erzählung höchst bedeutender Ereignisse von einer mithandelnden Person. Der deutsche Uebersetzer hätte die Actenstücke sämmtlich in den Originalien liefern sollen.

Historische Denkwürdigkeiten Sr. Eminenz des Cardinals Barthol. Pacca über seinen Aufenthalt in Deutschland in den Jahren 1786 bis 1794 in der Eigenschaft eines apostolischen Nuntius in den Rheinlanden, residirend zu Köln. Von ihm selbst geschrieben. Mit einem Anhange über die Nuntien und geschichtlichen Documenten. Aus dem Italien. nach dem so eben in Rom erschienenen Originale übersetzt. Augsburg, 1832. XIV u. 215 S. gr. 8.

Diese Denkwürdigkeiten enthalten die Geschichte der Nuntiaturstreitigkeiten, bei denen der Verf. als Nuntius in Köln eine bedeutende Rolle spielte. Angehängt ist eine Reihe von Rathschlägen und Anweisungen für die päpstlichen Nuntien, welche von der politischen Klugheit und Erfahrung des Verfassers Zeugniß geben.

Wie lebte und starb Ganganelli? Mit steter Rücksicht auf die neuesten Behauptungen der Freunde und Gegner Ganganelli's, aus Quellen beantwortet von Immanuel Reichenbach. Neustadt a. d. O., 1831. 56 S. gr. 8.

Der Verf. vertheidigt hier Clemens XIV. gegen einzelne Anschuldigungen der Jesuitenfreunde; dagegen sucht er den Verdacht, als ob derselbe vergiftet worden sey, als grundlos darzustellen. Wir wundern uns, daß er über die vorhandenen visa reperta der Aerzte und Chirurgen nicht einen Arzt zu Rathe gezogen hat.

Gutachten der theologischen Facultät von Freiburg über die Amtsverrichtungen der französischen katholischen Geistlichen, die den Verfassungseid leisteten. Mit Einleitung, ungedruckten Actenstücken, Uebersetzungen und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Heinr. Amann. Freiburg, 1832. XV u. 104 S. 8.

Dieses im J. 1798 zu Gunsten der geschworenen Priester ausgestellte Gutachten veranlaßte damals einige Streitigkeiten, deren Geschichte hier aus den Acten der theologischen Facultät in Freiburg erzählt wird. Da die Frage, wie sich insbesondere bei dem Tode des Bischofs Gregoire zeigte, in Frankreich immer noch Bedeutung hat, und auch unter dem deutschen katholischen Klerus auch jetzt noch nicht gleichförmig beantwortet werden wird, so ist jener Abdruck immer noch zeitgemäß.

Am Ende dieser etwas lang gewordenen Uebersicht mögen die in Deutschland über den, wie es scheint, eben so schnell vorübergehenden, als abentheuerlichen St. Simonismus erschienenen Schriften erwähnt werden:

Der St. Simonismus oder die Lehre St. Simon's und seiner Anhänger. Nach dem Französ. (d. h. nach französischen Quellen) dargestellt von Dr. Karl Wilh. Schiebler. Leipzig, 1831. 128 S. kl. 8.

Der Simonismus und das Christenthum. Oder beurtheilende Darstellung der simonistischen Religion, ihres Verhältnisses zur christl. Kirche, und der Lage des Christenthumes in unserer Zeit, von Dr. K. G. Bretschneider. Leipzig, 1832. 215 S. 8.

Der Saint-Simonismus und die neuere franzöſiſche Philoſophie. Von Fr. Wilh. Carové. Leipzig, 1831. 232 S. 8.

Die Saint-Simon'ſche Religion dargeſtellt von Jules Lechevalier, aus dem Franzöſ. überſ. von A. Wendt, in Illgen's Zeitſchrift für die hiſtor. Theologie. Bd. 1 St. 2. S. 253.

Der Saint-Simonismus in Frankreich, dargeſtellt von M. Carl Kapff. In der tübinger Zeitſchrift für Theologie. Jahrg. 1832. Heft 2 S. 1.

Göttingen, den 21. April 1833.

Gieſeler.

Anzeige-Blatt.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg:

Ueber die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung von Dr. C. Ullmann, Professor der Theologie in Halle. gr. 8. Hamburg, bei Friedr. Perthes. Geheftet 18 gl.

Diese Abhandlung empfiehlt sich besonders jüngern Theologen zur Begründung christlicher Ueberzeugung und zur Förderung eines lebendigen Studiums, und vermöge ihrer nicht ausschließlich gelehrten, sondern allgemein verständlichen Fassung ist sie auch für den größern Kreis nicht theologischer Leser geeignet.

Mit dieser Abhandlung wurden die theologischen Studien und Kritiken im J. 1828 eröffnet und bald nach dem Erscheinen derselben wurde der Verfasser von mehrern Seiten aufgefordert, sie besonders dem Druck zu überlassen. Er wollte es aber nicht thun, ohne die Schrift neu auszustatten, und so erscheint jetzt der Aufsatz, zwar im Ganzen derselbe, aber an vielen Stellen berichtigt und erweitert, an mehrern ganz neu bearbeitet.

So eben ist erschienen und an alle Buchhandlungen versandt worden:

Biblisches Realwörterbuch

zum Handgebrauch

für

Studirende, Kandidaten, Gymnasiallehrer und Prediger

ausgearbeitet

von

Dr. G. B. Winer,

Königl. Kirchenrath und ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Leipzig.

Zweite ganz umgearbeitete Auflage. 2 Bde. Preis 6 Thlr.

Der geehrte Herr Verfasser ist zu rühmlich in der gelehrten

Welt bekannt, als daß eine Anpreisung dieses Werks nöthig wäre. Ich bemerke nur, daß das Werk in der neuen Auflage um die Hälfte stärker ist, als die frühere. —

Der zweite Band soll baldigst nachgeliefert werden.

Leipzig, im Juni 1833.

O. H. Reclam.

Bei Mohr in Heidelberg:

Umbreit, D. I. G. C., de veteris testamenti prophetis, clarissimis antiquissimi temporis oratoribus. 4 mai. 4 gl. oder 18 kr.

Ferner ist erschienen:

Die dogmatische Theologie jetziger Zeit,

oder:

Die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Betrachtet von Dr. Karl Daub, Geh. Kirchenrath und öffentl. ordentl. Professor der Theologie an der Universität Heidelberg. gr. 8. Heidelberg, in der acad. Buchhandlung von J. C. B. Mohr. Preis 2 Thlr. 12 Gr. oder 4 fl. 30 kr.

Das Werk ist dem Andenken Hegel's als des Verfassers verewigten Freunde freudig gewidmet, in der Aussicht auf baldige Nachfolge. Es beginnt die Vorrede also: „Rechtfertigt den Titel dieser Schrift ihr Inhalt nicht, so unterliegt sie dem Vorwurf, anmaßlich, hämisch, unverschämt zu seyn, und hilft dawider kein Vor-, Nach- und Zwischenreden. Ihr Endzweck muß sich an ihrem Ende zeigen; der Vorrede ists aufbehalten, ihren nächsten namhaft zu machen.

Das Lehrgeschäft, angehend Religion und Sitten, ist eins der schwersten, denn es enthält die Aufgabe, zu veranlassen, daß der Lehrling, in allem, was er lernt, von sich unabhängig werde, und vom Lehrer unabhängig bleibe. Dieß Geschäft mit Bezug auf diese Aufgabe zwar nicht mir, denn mein seit 43 Jahren geführtes Lehramt geht nun bald zu Ende, aber den jungen Männern, die ein solches antreten, möglichst zu erleichtern, wird in diesem Buche zunächst bezweckt und dazu eignet sich vornehmlich ein Gegenstand, wie der hier, obschon nicht bloß dazu, gewählte — die bisherige Dogmatik. Er will, wie jeder, aus sich selbst begriffen und beurtheilt seyn und ihn aus ihm begreifen und beurtheilen, heißt nichts anders, als ihm, wenn er des Wissens werth ist, das ihm gebührende Recht, wenigstens von einer Seite, widerfahren lassen u. s. w. Das Werk selbst zerfällt nach der Einleitung in folgende Rubriken: I. Theil, vom Princip. — Die Empirie. — Die Kritik. — II. Theil, von der dogmatischen Lehre. Die Selbsttäuschung in der kirchlich-dogmatischen Theologie. Der Selbstbetrug in der mystischen Empirie. Der Selbstbetrug des Supernaturalismus und die Selbstbetrügung des Rationalismus im Verhältniß zu einan-

der. III. Theil, vom dogmatischen Lehrbegriff. Die Philosophie eine Institution der Kirche zur Entwickelung und Vollendung ihres Lehrbegriffs. Der absolute Zweifel, als das Mittel der Entwickelung des dogmatischen Lehrbegriffs. Das Pfaffen- und das Priesterthum in der evangelisch-protestantischen Kirche als Hinderniß der Vollendung ihres Lehrbegriffs. Das eine Extrem. Das andere Extrem.

Bei uns sind erschienen:

Hochstetter, G. F., Beiträge zur Beförderung christlicher Erkenntniß und christlichen Lebens in 30 Predigten, nebst Vorrede und Anhang, und Vorschläge zur Verbesserung der luther'schen Bibel-Uebersetzung enthaltend. gr. 8. Preis 1 Thlr. 10 gl. oder 2 fl. 24 kr.

Klaiber, Christoph Benj., Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. V. Bandes 1s Heft. brosch. Preis 20 Gr. oder 1 Thlr. oder 1 fl. 30 Kr.

Kling, Chr. F., Predigten über verschiedene Texte. gr. 8. Preis 10 gr. oder 45 kr.

Salat, J., Ist der Priestercölibat ein Ideal? und kann die Aufhebung des Cölibatgesetzes füglich geschehen? Deutschen Ständeversammlungen zunächst den im Königreiche Würtemberg versammelten Ständen zugeeignet. Geheftet Preis 14 gr. oder 1 fl.

Seubert, G. B., christliche Ermunterungen in schwieriger Zeit. Eine Auswahl aus den in den Jahren 1830 bis 1832 gehaltenen kirchlichen Vorträgen. gr. 8. Preis 2 Thlr. 4 gr. oder 3 fl. 48 kr.

Bibliotheca theologica, oder Verzeichniß aller brauchbaren, in älterer und neuerer Zeit bis zum Schluß des Jahres 1831 in Deutschland erschienenen Werke über alle Theile der wissenschaftlichen und praktischen, besonders protestantischen Theologie. Nach dem „Handbuche der theologischen Litteratur des Hrn. Prof. Winer," mit Zuziehung anderer zuverlässiger litterarischer Hülfsmittel zuerst bearbeitet und herausgegeben von Th. Chr. Fr. Enslin, von Neuem durchgesehen und fortgesetzt von Christian Wilhelm Loeflund. Nebst einem Materienregister. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Preis 1 Thlr. oder 1 fl. 48 kr.

Stuttgard.

F. C. Loeflund und Sohn.

Bei Adolph Marcus in Bonn ist so eben erschienen und durch alle guten Buchhandlungen zu beziehen:

Zeller, C. A., (Königl. Preuß. Ober-Schul-Rath) Thomas? oder Johannes und Paulus? Eine Vorfrage angehender evangelischer Theologen, ob sie auf dem Wege des einen oder der beiden andern Apostel „den Herrn fühlen und finden möchten." Apostelgeschichte 17, 27. gr. 12. geh. 22 gl. oder 1 fl. 36 kr.

Dieses neueste Werk des durch seine früheren Schriften rühmlichst bekannten Verfassers, dessen Preis, um eine größere Verbreitung nach Möglichkeit zu befördern, der Verleger äußerst billig gestellt hat, wird dieselbe Anerkennung finden, welche allen litterarischen Leistungen des Verfassers zu Theil geworden ist.

Von demselben erschienen im vorigen Jahre bei dem obigen Verleger:

Zeller, C. A., (Königl. Preuß. Ober-Schul-Rath) die katholische Mutter und der evangelische Sohn. Zunächst für evangelische Confirmanden, deren Eltern und Lehrer. Mit einem biblisch-katechetischen Anhange. 12. geh. 8 gl. oder 36 kr.

— — Briefe einer katholischen Mutter an ihren evangelischen Sohn. — Aus dem Vorstehenden besonders abgedruckt. 12. geh. 4 gl. oder 18 kr.

— — katechetisch-biblischer Unterricht über die römisch-katholischen Kirchen-Lehren und Gebräuche. Ein Anhang zu evangelischen Katechismen und Confirmationsbüchlein. 12. geh. 2 gl. oder 9 kr.

Gotha,
gedruckt mit Engelhard-Reyherschen Schriften.

DATE DUE

NOV 0 1 2005			
NOV 1 2			

Demco, Inc. 38-293

v.6
1833

398

GTU Library
3 2400 00307 7827